

**Estudios
Afrolatinoamericanos
4**

**Actas de las Sextas
Jornadas del GEALA**

Eva Lamborghini

María de Lourdes Ghidoli

Juan Francisco Martínez Peria
(compiladores)

Estudios Afrolatinoamericanos 4

Actas de las Sextas Jornadas del GEALA

Eva Lamborghini, María de Lourdes Ghidoli
y Juan Francisco Martínez Peria (compiladores)

Con el apoyo de

CONICET



Ediciones del CCC



Lamborghini, Eva

Estudios afrolatinoamericanos 4 : actas de las sextas jornadas del GEALA / Eva Lamborghini ; María de Lourdes Ghidoli ; Juan Francisco Martínez Peria ; compilado por Eva Lamborghini ; María de Lourdes Ghidoli ; Juan Francisco Martínez Peria. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-3920-56-1

1. Historia. I. Ghidoli, María de Lourdes, comp. II. Martínez Peria, Juan Francisco, comp. III. Título.

CDD 980.004

Fecha de catalogación: agosto 2019

Estudios Afrolatinoamericanos 4: Actas de las Sextas Jornadas del GEALA
1ª edición

© De esta edición, Ediciones del CCC Centro Cultural de la
Cooperación Floreal Gorini, 2019
Av. Corrientes 1543 - (C1042AAB) Buenos Aires - Argentina
(5411) 5077 8000 www.centrocultural.coop

ISBN 978-987-3920-56-1

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

Diagramación: María de Lourdes Ghidoli

ISBN 978-987-3920-56-1



9 789873 920561

Coordinadores Generales: Florencia Guzmán
Lea Geler
Alejandro Frigerio

Comité Académico: Alejandro Frigerio (UCA/CONICET)
Lea Geler (CONICET/Universidad de Buenos Aires)
Florencia Guzmán (CONICET/Universidad de Buenos Aires)
Alejandro de la Fuente (ALARI-Harvard University)
Marta Maffia (CONICET/Universidad Nacional de La Plata)
Silvia Mallo (CONICET/ Universidad Nacional de La Plata)
Miguel Ángel Rosal (CONICET/ Universidad de Buenos Aires)
Ignacio Telesca (CONICET/Universidad Nacional de Formosa)

Secretaría Organización: Eva Lamborghini (Universidad de Buenos Aires)
María de Lourdes Ghidoli (Universidad de Buenos Aires)
Juan Francisco Martínez Peria (Universidad de Buenos Aires,
Universidad Nacional de San Martín, Centro Cultural de la Cooperación)

Comité Organizador: Gisele Kleidermacher (CONICET/Universidad de Buenos Aires)
María Cecilia Martino (Universidad de Buenos Aires)
Guillermo Rodríguez Ortiz (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)
Nicolás Fernández Bravo (Universidad de Buenos Aires)
María Agustina Barrachina (CONICET/Universidad de Buenos Aires)

Agradecimientos

La sexta edición de las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos volvió a reunirnos, esta vez, en una ocasión doblemente especial; a diez años de las primeras jornadas del GEALA, y en homenaje al historiador argentino Jorge Gelman quien fuera, al momento de su partida, director del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, marco desde el cual su apoyo al GEALA y sus jornadas fue invaluable.

Otros factores fueron también de gran trascendencia en esta oportunidad. Las Sextas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos fueron co-organizadas entre el Afro-Latin American Research Institute del Hutchins Center de la Universidad de Harvard-ALARI y el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos del Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires-GEALA-. El éxito de las Jornadas demostró lo auspicioso de esta nueva articulación entre grupos académicos dedicados a la investigación sobre temas de afrodescendencia en América Latina, y lo gratificante del esfuerzo que representa seguir avanzando y trabajando desde objetivos comunes para el enriquecimiento de este complejo e importante campo de estudios.

Las Sextas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos nos encontraron a cuatro años del inicio del [Decenio Internacional de los Afrodescendientes](#) propuesto por la Asamblea General de las Naciones Unidas (1º de enero de 2015 - 31 de diciembre de 2024). Reiteramos en esta nueva ocasión nuestra adhesión al lema internacional “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”. Aspiramos a que las investigaciones, debates, charlas y reflexiones producidas -desde distintos períodos históricos y lugares de América Latina- confluyan en la visibilización y el mayor conocimiento de las temáticas afrodescendientes, la lucha contra el racismo y la discriminación, y que estos avances contribuyan a un mejoramiento de las oportunidades igualitarias de las poblaciones afrodescendientes en su vida cotidiana.

Son muchas las personas e instituciones a quienes agradecemos en esta nueva ocasión de encuentro. En este sentido, es fundamental señalar que las Jornadas fueron realizadas con apoyo económico del CONICET y del ALARI. Asimismo, agradecemos siempre la colaboración fundamental y desinteresada del Centro Cultural de la Cooperación ‘Floreal Gorini’ y, en particular, a los integrantes de los departamentos de Historia y de servicios generales (mantenimiento, seguridad y el equipo técnico). De igual modo, agradecemos el apoyo del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” –Unidad Ejecutora del Consejo Nacional de investigaciones científicas y tecnológicas (CONICET)-, hoy, a partir de su directora Noemí Goldman y de Julio Djenderedjian, miembro del Consejo Interno.

Expresamos nuestra gratitud con Alejandro de la Fuente, director del ALARI, destacamos su presencia y aportes, entre ellos, la convocatoria de la Mesa Redonda “El movimiento afrodescendiente en Cuba”, que contó con la presencia de reconocidxs activistas, intelectuales y performers cuyos discursos, reflexiones y calidez imprimieron a las jornadas un sello particular. Agradecemos la visita desde Cuba y la participación

enriquecedora de Tomas Fernández Robaina, Magia López, Maritza López, Alexey Rodríguez Mola y Roberto Zurbano.

Agradecemos especialmente a las destacadas intelectuales conferencistas. A Claudia Mosquera Rosero-Labbé, quien nos honró con sus reflexiones en la conferencia inaugural sobre la construcción de los estudios afrocolombianos. Asimismo, a quienes estuvieron a cargo de las otras dos conferencias, tan claras como motivadoras; Keila Grimberg, sobre el proyecto de turismo y sitios de memoria afro en Rio de Janeiro (<http://passadospresentes.com.br>) y Maribel Arrelucea Barrantes, sobre el dinamismo de los estudios afroperuanos.

A quienes estuvieron junto a nosotrxs en la coordinación de Mesas de Trabajo y actividades especiales, que colaboraron y participaron tanto desde lo académico como desde el activismo afro, así como desde la articulación de ambos tipos de espacios: Alejandra Egido, Paola Monkevicius, Magdalena Candiotti, Patricia Gomes, Federico Pita, Carla Guillermina García, María Lina Picconi, Carlos Álvarez Nazareno, Miriam Gomes, Tomás Guzmán, Daniela Galvis Restrepo y Bruna Stamato.

De igual manera, celebramos la presentación en el marco de estas Sextas Jornadas del evento “Conexiones Afroartísticas Latinoamericanas” en el Centro Cultural Raíces donde, a sala llena, la compañía Teatro en Sepia presentó un fragmento de su comedia teatral *No es país para Negras II*, seguido de la performance del Dúo *Obsesión* de hip-hop cubano. También fue un gusto y significativo finalizar las Jornadas con la Mesa Redonda a cargo del Área de Género Comisión 8 de Noviembre, mediante ponencias y un debate abierto sobre “Intelectualidad Afrodescendiente en la Argentina: mujeres negras produciendo conocimiento”.

Por último, agradecemos una vez más a Darío La Vega, quien diseñó la bella imagen de difusión de las Jornadas. Asimismo, hay un lugar para los agradecimientos organizativos: a los coordinadores generales, Florencia Guzmán, Lea Geler y Alejandro Frigerio y al Comité Organizador: Nicolás Fernández Bravo; Gisele Kleidermacher; María Cecilia Martino; Guillermo Alberto Rodríguez Ortiz y María Agustina Barrachina.

Finalizamos con un agradecimiento primordial a quienes son el sustento del contenido de estas Jornadas, a los expositores que llegaron desde distintos puntos del país, de Latinoamérica y aun desde otros sitios, siempre complacidxs con participaciones como las de Miguel Ángel Rosal y Paulina L. Alberto, y de investigadores que regresan en cada edición: Uruguay Cortazzo González, Fátima Victoria Valenzuela, María Lina Picconi, Hugo Contreras Cruces, Berenice Corti, Mariana Schlickmann, Gabriel Orlando Morales, Moiseis de Oliveira Sampaio, Virginia Martínez Verdier, Ricardo Amigo Dürre, entre otrxs.

Esperamos volver a encontrarnos con todxs en las próximas Jornadas.

ÍNDICE

PARTE I: ESCLAVIZADES Y AFRODESCENDIENTES: VIDA COTIDIANA EN TIEMPOS COLONIALES Y DE REPÚBLICAS INCIPIENTES

<i>Afro-porteños propietarios de bienes raíces urbanos (1730-1756)</i> Miguel Á. Rosal	11
<i>Reconstruyendo presencias: esclavitud en una sociedad colonial. Matrimonios africanos-afrodescendientes esclavizados y libres en el Curato de Naturales de Santa Fe del Río de la Plata a mediados del siglo XVIII</i> Noelia C. Silvestri	29
<i>La población africana y afrodescendiente de Paraná durante los siglos XVIII y XIX. Aportes para su estudio desde la Arqueología Histórica</i> Alejandro Richard	41
<i>La población de origen africano en el barrio de San Telmo en tiempos de abolición de la esclavitud (1813-1862)</i> Guillermo Alberto Rodríguez Ortiz, Manuel Enrique Mújica Rodríguez	53
<i>Los esclavos de los jesuitas frente a la expulsión de los regulares: el motín de la estancia de Areco (campana de Buenos Aires, 1767)</i> María Valeria Ciliberto	67
<i>Vaqueiros no Sertão de Jacobina-BA no século XIX: colonização/cultura, conflitos e dependência</i> Niedia Mariano Nunes	85
<i>Tensiones, temores y sospechas a finales del período colonial. Las élites, los negros y la revolución de Haití en el Río de la Plata</i> Nicolás Ventieri	99
<i>A ascensão social e política de um coronel negro e seu partido na Chapada Diamantina do início do século XX</i> Moiseis de Oliveira Sampaio	113

PARTE II: AFRODESCENDENCIA Y POLÍTICAS PÚBLICAS. ESTADO Y AFRODESCENDENCIA

<i>Raza y violencia contra la mujer en una sentencia del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Brasil</i> Ana Cristina Mendes	125
<i>Raymundo Souza Dantas e a diplomacia do Brasil para África - 1960 a 1970</i> Mariana Schliclmann	137

PARTE III: AFRODESCENDENCIA Y GÉNERO

- Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta por direitos das mulheres negras ontem, hoje e amanhã*
Liliane Pereira de Amorim, Isabel Christina Gonçalves Oliveira, Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab..... 151
- Elenita Fontoura Paulo: trajetória de vida de uma quilombola da Comunidade Negra Rural da Timbaúva (Formigueiro/Rio Grande do Sul-Brasil)*
Iliriana Fontoura Rodrigues..... 165

PARTE IV: (AUTO)REPRESENTACIONES, (IN)VISIBILIZACIONES

- Los otros afro-argentinos: narrativas raciales de la colectividad sudafricana de la Patagonia del siglo XX*
Paulina L. Alberto, Ana M. Silva, Andries W. Coetzee, Lorenzo García-Amaya, Victoria Langland, Ryan Szpiech, Ellie Johandes, Nicholas Henriksen..... 175
- (Auto)Representaciones sobre África y “lo afro” en Buenos Aires a partir de dos piezas documentales. El caso del biodrama teatral “Los amigos” (2018) y la película “Mangui Fi” (2017)*
Gisele Kleidermacher, María Cecilia Martino, Eva Lamborghini..... 191

PARTE V: INTELLECTUALES AFRODESCENDIENTES

- De Figurantes a Protagonistas: A influência do Instituto Ponte Nova na formação da elite intelectual negra no Sertão da Bahia 1950-1970*
Sílvia Guimarães Silva..... 215
- Rodolpho Xavier: trajetória de um homem negro, intelectual, militante e operário (Pelotas, 1875-1964)*
Ângela Pereira Oliveira Balladares..... 225

PARTE VI: ETNOMUSICOLOGÍA

- Etnografía de la fiesta del Señor de los Milagros en barrio Alberdi, Córdoba en la segunda década del siglo XXI*
Magalí Díaz, Guadalupe Dagatti, Liliana Gómez, Susana Pizarro..... 239
- Metodología decolonial como política de ação afirmativa para o ensino de música no Brasil*
Edna Alencar de Castro..... 249
- Los ritmos afro-haitanos a través del tiempo*
Club Konbit..... 265

<i>Os lugares do Cucumbi e do Samba no projeto de construção da identidade nacional brasileira</i>	
Denise Barata	279

PARTE VII: EXPRESIONES CULTURALES Y RELIGIOSIDADES DE RAÍZ AFRO EN AMÉRICA DEL SUR

<i>Músicas afrobahianas. Performance in-corporada de prácticas de “otros”</i>	
Berenice Corti	291
<i>Terecô: uma tradição negro-brasileira</i>	
Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara	305

PARTE VIII: RELACIONES INTERÉTNICAS/CATEGORÍAS SOCIALES

<i>Integración social de afroestizos en Cuyo. Trayectoria del capitán José María Molina (Mendoza, 1803-1863)</i>	
Orlando Gabriel Morales, Luis César Caballero	317
<i>Los hijos de King Kong, símbolo de cultura popular en la ciudad de Córdoba</i>	
María Lina Picconi	329
<i>El cuerpo del injerto. Una perspectiva afroindígena del mestizaje en el Perú</i>	
Luis Fernando de Jesús Reyes Escate	343

PARTE IX: PATRIMONIALIZACIÓN, LEGADOS, CULTURA MATERIAL E INMATERIAL AFRODESCENDIENTE

<i>Negras e negros na cidade de São Paulo: A igreja do Rosário como espaço de resistência</i>	
Amanda de Lima Moraes	357
<i>Negras Re(Existências): a contribuição da patrimonialização quilombola no processo de reconstrução da identidade nacional no Brasil</i>	
Paulo Fernando Soares Pereira	369
<i>Tensiones y prácticas patrimoniales sobre la visibilización y el silenciamiento del pasado afro en la provincia de Buenos Aires</i>	
Cecilia Perez Winter, Laura Aylén Enrique, Santiago Amondaray	383

PARTE X: EDUCACIÓN Y AFRODESCENDENCIA

<i>Miradas sobre la esclavitud en la escuela primaria. Una experiencia pedagógica llevada a cabo en 5° año en el área de Ciencias Sociales</i>	
Marcela Anastasio, Marisol Colman, Carla Sarti, Viviana Pappier (Equipo docente Escuela J. V. Gonzalez UNLP).....	397
<i>Enegrecendo os muros: Oficinas de Graffit como instrumento didático para o estudo sobre a corporalidade negra nas escolas Brasileiras</i>	
Tuwilê Jorge Kin Braga	411

<i>Mackandal está por ahí</i>	
Francine Pedroso Cordeiro, Liliam Ramos de Silva, Rossana Andrade.....	423
<i>O Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana e a lei 10.639/03: Saberes, desafios e perspectivas</i>	
Eliud Pereira de Souza Jácome.....	433
<i>Cotas étnico-raciais: rompendo estruturas?</i>	
Milena de Oliveira Santos.....	447

PARTE XI: AUTOADSCRIPCIONES, IDENTIDADES Y MEMORIA

<i>Mozambique-Buenos Aires-Mozambique. Memoria e identidad</i>	
Virginia Martínez Verdier.....	457
<i>Entre pencas, adês e balangandãs: uma viagem afrodiaspórica pela joalheria afro-brasileira</i>	
Victória Carolina Pinheiro Lopes Dias.....	473

PARTE I

ESCLAVIZADES Y AFRODESCENDIENTES: VIDA COTIDIANA EN TIEMPOS COLONIALES Y REPUBLICANOS

Afro-porteños propietarios de bienes raíces urbanos (1730-1756)

Miguel Á. Rosal
CONICET - Inst. Ravnani, UBA
rosalmiguelangel@hotmail.com

Resumen

Este estudio es una suerte de segunda parte del publicado hace dos años en el ámbito del GEALA, por lo cual no parecería ser necesario abundar sobre la documentación empleada. Baste decir que para la realización de estas investigaciones se utilizaron como fuente principal las *Escribanías Antiguas (1584-1756)*, y dentro de ellas, 16 tomos correspondientes a los años 1730 a 1756, es decir, el último tramo de esta valiosa fuente inédita.

Habíamos dicho también que en muchos casos los legajos no están ordenados cronológicamente, y si bien no observamos -para el siglo XVIII- la caótica agrupación de documentos notariales que existe para la centuria del XVII, lo cierto es que podemos advertir que el periodo en estudio está bastante desorganizado. Además, en los algunos tomos se encuentran innumerables folios ilegibles (o parcialmente ilegibles) a causa de la débil y/o mala calidad de la tinta.

En cuanto al ámbito geográfico y demográfico, no tenemos demasiadas precisiones, y las carencias al respecto son significativas. Tenemos documentado, sin embargo, el plano de ocupación de la ciudad. En efecto, en septiembre de 1744, en el marco del censo demográfico ordenado por el gobernador Domingo Ortiz de Rosas, se presenta el trazado de las calles de Buenos Aires, mostrando que el dibujo se componía de unas veinte cuadras de Sur a Norte, y once de Este a Oeste; mientras tanto, la población de la urbe era de, aproximadamente, 11.600 habitantes.

Ya habíamos indicado que tenemos escasa información sobre afros propietarios de bienes raíces durante buena parte del siglo XVII; en efecto, los registros de pardos y morenos propietarios de inmuebles comienzan aparecer recién en las dos últimas décadas de la centuria, y -sobretudo- los primeros decenios del XVIII. En este contexto, las escrituras sobre negros y mulatos dueños de *casitas* y terrenos -*pedazos de tierras*- se acrecientan en el periodo en estudio, presentando unos cuantos casos testigos que puntualizan sobre la problemática.

Palabras clave: Historia, Buenos Aires, Período Colonial, Afro-porteños, propietarios de inmuebles, bienes raíces urbanos.

Las fuentes

Este estudio es una suerte de segunda parte del publicado hace dos años en el ámbito del GEALA (Rosal, 2017b), por lo cual no parecería ser necesario abundar sobre la documentación empleada. Baste decir que para la realización de estas investigaciones se utilizaron como fuente principal las *Escribanías Antiguas (1584-1756)*, y dentro de ellas, 16 tomos correspondientes a los años 1730 a 1756, es decir, el último tramo de

esta valiosa fuente inédita¹. Como ya había señalamos, las *Escribanías Antiguas* constituyen una rica y variada documentación relacionada con diversas escrituras (como, *verbi gratia*, poderes, obligaciones, pagos de legítimas, donaciones, trueques y compraventas de esclavos y tierras, testamentos y codicilos, cartas de libertad, etcétera).

Habíamos dicho también que en muchos casos los legajos no están ordenados cronológicamente, y si bien no observamos -para el siglo XVIII- la caótica agrupación de documentos notariales que existe para la centuria del XVII (Rosal, 2016: 16-18), lo cierto es que podemos advertir que el periodo en estudio está bastante desorganizado². Además, en los algunos tomos se encuentran innumerables folios ilegibles (o parcialmente ilegibles) a causa de la débil y/o mala calidad de la tinta³. En fin, observamos existen escrituras con varias foliaciones⁴; en los documentos transcriptos, además, se ha modernizado -salvo contadas excepciones- la ortografía.

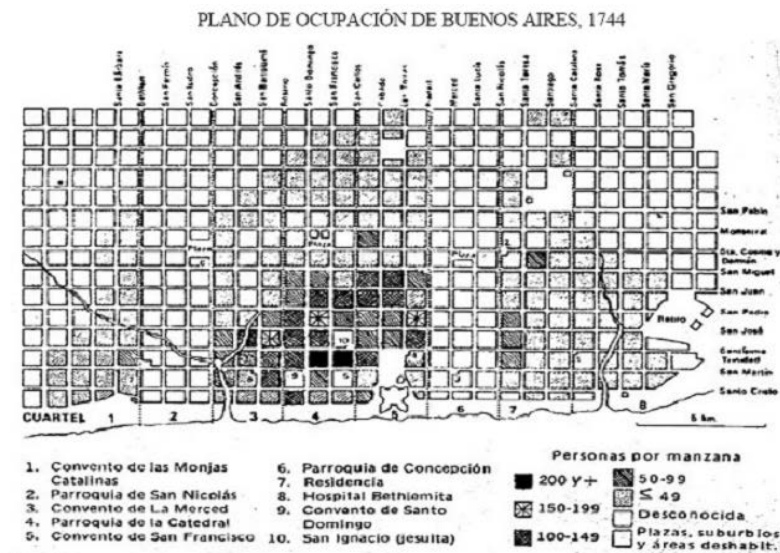
En cuanto al ámbito geográfico y demográfico, no tenemos demasiadas precisiones, y las carencias al respecto son significativas. Tenemos documentado, sin embargo, el plano de ocupación de la ciudad.

¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Gobierno Colonial, Escribanías Antiguas (1584-1756) (en adelante EA), Protocolos, IX-49-1-4, Legajo (nomenclatura actual) 3999, tomo (en adelante t.) 72: 1724-1733, y IX-49-3-1, Legajo 4014, t. 87: 1756. Recordemos que esta fecunda documentación, por motivos de preservación, actualmente se halla fuera de consulta; sin embargo, hacia el año 2003 fue microfilmada en su totalidad, y nosotros pudimos acceder a una copia digital de las fuentes microfilmadas. Mi agradecimiento a Fabián Alonso, responsable del área de Documentos Escritos del Archivo General de la Nación, por su gentil colaboración.

² Una gran dispersión de documentos podemos observar los ts. 75, 76, y 77, pertenecientes a los años 1742-1744, 1743, y 1744-1746, respectivamente.

³ Ver, por ejemplo, los ts. 72 (1724-1733), 73 (1734-1739), y 84 (1753).

⁴ Nosotros utilizamos la foliación establecida por la microfilmación de la fuente.



Fuente: Johnson y Socolow, 1980.

En efecto, en septiembre de 1744, en el marco del censo demográfico ordenado por el gobernador Domingo Ortiz de Rosas, se presenta el trazado de las calles de Buenos Aires, mostrando que el dibujo se componía de unas veinte cuadras de Sur a Norte, y once de Este a Oeste; mientras tanto, la población de la urbe era de, aproximadamente, 11.600 habitantes (Johnson, 1979; Johnson y Socolow, 1980)⁵.

Afro-porteños propietarios de bienes raíces urbanos⁶

Ya habíamos indicado que tenemos escasa información sobre afros propietarios de bienes raíces durante buena parte del siglo XVII; en efecto, los registros de pardos y morenos propietarios de inmuebles comienzan aparecer recién en las dos últimas décadas de la centuria (Rosal, 2016; Rosal, 2017a), y -sobre todo- los primeros decenios del XVIII (Rosal, 2017b). En este contexto, las escrituras sobre negros y mulatos dueños de *casitas* y terrenos *-pedazos de tierras-* se acrecientan en el periodo en estudio, presentando unos cuantos casos testigos que puntualizan sobre la problemática.

Como ya habíamos anticipado, en septiembre de 1744 se presenta el trazado de las calles de Buenos Aires. En este marco, hemos repartido la urbe en cuatro bloques que,

⁵ AGN, IX-9-7-5, Padrones de la ciudad y campaña de Buenos Aires, año 1744.

⁶ Este artículo integra un estudio aún inédito; en este contexto, investigamos principalmente la *Forma y evolución de la trata de esclavos*, el examen de los *Afro-porteños propietarios de inmuebles y esclavos*, y el análisis de las *Manumisiones de esclavos* durante los decenios iniciales del siglo XVIII en la ciudad de Buenos Aires.

en algunos casos, agrupan dentro de sí a pequeños barrios o sectores de la misma: el *Sur o del Alto* (Alto de San Pedro, Concepción, Hospital y del Matadero), el *Central o Catedral* (Catedral, San Francisco, Santo Domingo, San Ignacio y San Juan), el *Nordeste o Recio* (Recio, de la Merced, San Nicolás, Santa Catalina y Retiro)⁷, a los que se agregó el *Bajo del Río*, zona riverseña a lo largo de la costa del Río de la Plata, hacia el Este y Nordeste de la ciudad.

Observamos que los *afro-porteños propietarios* se inclinan por el sector costanero de la ciudad, barrios que conformaban áreas más marginales, con precios más accesibles para modestos propietarios, entre ellos morenos y pardos libres, que ejercen variadas profesiones, entre ellas, la de militar (generalmente, suboficiales y oficiales de categoría menor o intermedia).

Para los afros, era importante aprender un oficio y -luego de mucho esfuerzo- acceder, quizás, a la categoría de maestro. En consonancia de lo expresado, advertimos que una cantidad nada despreciable de negros y mulatos horros -incluso esclavos- tenía acceso a una vivienda propia o, en su defecto, a un terreno en donde con sus propias manos levantarían la que sería su casa, en principio quizá modesta, pero que con el correr de los años iba a ser beneficiada con ampliaciones y mejoras.

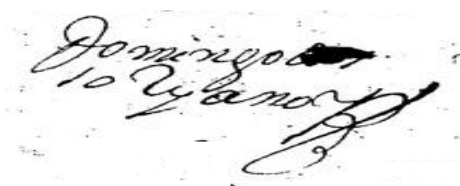
Presentamos, entonces, algunos casos sobre afros propietarios de inmuebles, referidos, principalmente, a compraventas de casas o sitios, pero también registramos hipotecas, obligaciones, alquileres, donaciones, y cartas testamentarias, entre otras escrituras⁸.

A fines de la década de 1680, el alférez Antonio Fredes de Mercado vende a Domingo Soriano, “de color pardo”, natural de este puerto, un “medio solar de terreno que está en la traza de esta ciudad en el barrio de la ermita del Señor San Juan Bautista extramuros [y] se compone su frente de treinta y cinco varas de medir castellanas [...], y linda con sitio y ranchos del dicho comprador Domingo Soriano [...] y su fondo es de

⁷ Es decir, el barrio en cuestión, podía llamarse, indistintamente, *Recio, de la Merced (o de Mercedes), San Nicolás, de las monjas de Santa Cathalina* o del *Retiro*.

⁸ Cabe destacar que registramos a lo largo el periodo en estudio, varias compraventas de inmuebles, tanto de afros como de personas que lindaban con morenos y pardos, pero por razones de espacio, no podemos explayarnos. Además, si bien en principio habíamos pensado hacer algunos comentarios sobre los *Afro-porteños propietarios de inmuebles rurales*, por el mismo motivo, el artículo no se puede extender.

setenta varas”; el precio fue de 95 pesos⁹, aunque la operación -“extrajudicial”- había sido efectuada poco tiempo antes¹⁰. Cabe destacar que el pardo sabía firmar (Rosal, 2016: 201-202).



Firma de Domingo Soriano, “de color pardo”.

Cuatro decenios después, a principios de 1730, el alférez Pascual de la Cruz y don Juan de Pujadas, “en nombre de Joseph Soriano, de color pardo” y sus hermanas, Antonia Francisca y Francisca, hijos de Domingo Soriano y Dionisia Núñez, ya difuntos, tienen un pleito por “un cuarto de solar de tierras para casas con diez y siete varas y media de frente y setenta de fondo, que está en el barrio de la Parroquia del Señor San Juan, que linda [...] por el este con el de Pedro Pérez, que antes fue de Andrea Soriano, hija de la dicha Dionisia y de Domingo Soriano”. Finalmente, el litigio se zanjó con la entrega de 200 pesos -de los cuales correspondían 150 pesos a los herederos del pardo-, dinero que se empleó en la compra del terreno por parte de Nicolás Gutiérrez¹¹. A su vez, Pedro Pérez, y Agustín y Josepha Antonia Pérez -estos últimos, hijos del dicho Pedro Pérez y de Andrea Soriano, ya fallecida-, venden a don Nicolás Rosso, vecino de la ciudad, “una casa de tres tirantes, cubierta de tejas”, en el barrio de San Juan, de 17½ y 70 varas, frente al Sur (8¾ varas que dio Dionisia Núñez a la mencionada Andrea “por su legítima”, y las 8¾ varas restantes que compró a María Soriano, cuñada del dicho Pedro Pérez), en 320 pesos. Cabe explicar que, en la escritura, en ningún momento se menciona que los otorgantes eran afro-porteños¹², al igual que en el documento celebrado días después por la citada Josepha Antonia. En efecto, Pedro Gribeo, capitán del presidio, vende a la parda Josepha, “mujer de Lázaro

⁹ El precio era en pesos plata, los cuales se dividen en 8 reales o tomines.

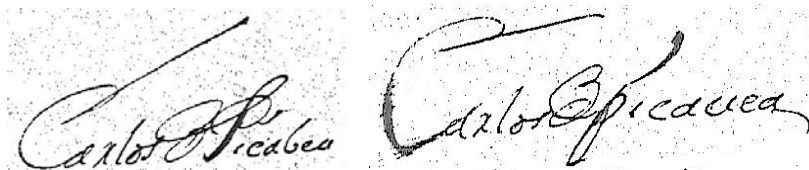
¹⁰ AGN, EA, t. 50, folio (en adelante f.) 155vuelta (en adelante v.), 9 de mayo de 1689.

¹¹ AGN, EA, t. 72, ff. 754 y 757v., 21 de enero y 4 de febrero de 1730.

¹² AGN, EA, t. 72, f. 1089, 5 de diciembre de 1733.

Brandano, ausente”, un cuarto de solar, de 17½ por 70 varas, frente al Sur, que linda con María de Agüero, “parda libre”, en 25 pesos¹³.

Promediando la primera década del siglo XVIII, el capitán Juan de Palacios y su esposa, doña Francisca Moreno, vecinos de Buenos Aires, habían traspasado a Josepha de Agüero, “de color pardo libre”, unas “casas” -edificio que se compone de una sala, aposento, cocina, dos hornos, y pozo de balde-, construidas en 17½ varas de frente y 53 varas de fondo, en 400 pesos¹⁴. Años más tarde, a mediados del año 1730, la nombrada Josepha de Agüero, “de color pardo”, otorga una obligación, y el fiador de la deuda era el Carlos de Picabea; no tenemos demasiados datos, pues la escritura es, prácticamente, ilegible. Días después, doña Josepha Rodríguez, vecina de la ciudad, vende un pedazo de terreno (2 varas de frente por 52 de fondo) a la mencionada Josepha de Agüero, viuda de Pedro de Picavea¹⁵. Años después, la parda Josepha, Carlos Pivabea -como albacea testamentario de Pedro de Picavea-, y los hijos de la pareja, Joseph, Francisca Xaviera y Francisca, tienen un pleito sobre la partición de los bienes de los otorgantes¹⁶. Cabe destacar que no se indica si Carlos era hijo de Josepha, y que el pardo sabía firmar.



Firma de Carlos de Picabea (o Picavea), “pardo”.

Más noticias sobre la familia, podemos encontrar en el testamento de Ana de Agüero, “parda libre, natural de esta ciudad”, la cual declara que posee “las casas de mi morada”, y que el primer albacea de la carta testamentaria era Carlos Picavea¹⁷. Asimismo, registramos la venta que el ya nombrado Pedro Griebio le hace a la también citada María de Agüero, “parda libre”, natural de la ciudad, de un cuarto de solar, de

¹³ AGN, EA, t. 72, f. 1097v., 22 de diciembre de 1733.

¹⁴ AGN, EA, t. 65, f. 626, 9 de marzo de 1706, (escritura bastante ilegible).

¹⁵ AGN, EA, t. 72, ff. 872 y 877v., ¿17? y 22 de septiembre de 1730.

¹⁶ AGN, EA, t. 73, f. 328, 21 de diciembre de 1736, y 412v., 20 de diciembre de 1737.

¹⁷ AGN, EA, t. 73, f. 604v., 28 de marzo de 1739.

17½ por 70 varas, frente al Sur, en 25 pesos, pero -por el momento- no sabemos si María era una integrante del grupo familiar de los *Agüero*¹⁸.

A fines de la segunda década del siglo XVIII, el capitán Antonio (Rocha) Lobo Sarmiento, vecino de la Trinidad, dispone su testamento -*cerrado*-, y declara que tiene, entre otros bienes, seis esclavos varones y once esclavas (una madre con sus diez hijas); otorga la libertad testamentaria para la madre, tres de sus hijas, y un nieto, quienes, además, han de recibir 1.000 varas de tierra, 100 yeguas, 10 burros hechores, 10 caballos, y 50 vacas “para que puedan mantenerse”¹⁹. Años después, Pablo Ramírez y su consorte, Ignacia; Ramón, “pardo, oficial carpintero”, y Marta, su mujer; y Juan de Campo, “pardo”, y Josepha, su esposa, “liberta, todas hijas de María, parda liberta del capitán Antonio Lobo Sarmiento, difunto”, también fallecida, otorgan un poder a don Francisco Díaz Cubas, alguacil mayor propietario de esta ciudad, para que los represente en la demanda que tienen puesta contra los herederos de dicho difunto sobre bienes, a saber, tierras y ganado²⁰.

El capitán Alonso Suárez, vecino de Buenos Aires, declara que Antonio Celarain, difunto,

antes de su muerte me entregó de su mano a la mía, ochocientos pesos en plata para que con ellos alimentase a Luisa Zelarain, su hija natural, y de María, mi esclava, siendo como de un año, cuya cantidad he tenido en mi poder a ganancias, más de veinte y cinco años, y con ella y con réditos sea alimentada y librada de la esclavitud, y comprado un cuarto de solar en el barrio Recio a Joseph de Zárate, y después le fui dando las cantidades necesarias para comprar materiales para la fábrica de una salita de tres tirantes, un corredor, todo cubierto de teja, y cercada la huerta, de adobe crudo, y las últimas partidas las entregué el año de treinta y tres, y para concluir la fábrica, puso la dicha Luisa de su parte, cien y cincuenta pesos [...].

La mencionada Luisa, “natural de esta ciudad, libre, [...] otorga que acepta la dicha declaración como en ella se contiene, y aprueba todas las datas expresadas”²¹.

También encontramos varias operaciones de compraventas de inmuebles en las cuales están involucrados afros. Por ejemplo, Miguel Rodríguez Cotta, “soldado de la

¹⁸ AGN, EA, t. 72, f. 1096, 19 de diciembre de 1733; en otra parte de la escritura se menciona que la venta se realizó por 50 pesos.

¹⁹ AGN, EA, t. 69, f. 303, 13 de julio (o junio) de 1719.

²⁰ AGN, EA, t. 72, f. 1041v., 6 de marzo de 1732.

²¹ AGN, EA, t. 73, ff. 325v. y 327, 19 de diciembre de 1736.

guarnición de este presidio”, vende a Claudia de Oramas, “parda, natural de esta ciudad [...], una casa de paja que tengo en el Barrio Recio, edificada en diez y siete varas media de frente, y treinta y cinco de fondo [...], y linda [...] por el este con la compradora”, en 50 pesos²². Y doña Ana de Andrada, vecina de Buenos Aires, viuda del capitán Miguel de Oribio, transfiere “a Pascuala Orrego, mujer legítima de Francisco de Arregui, pardos [...], un cuarto de solar con diez y siete varas y media de frente, y treinta y cinco de fondo”, en 100 pesos²³.

A fines de 1733, el citado Pedro Gribeo vende a Marcos Cordobés un terreno, “medio solar de frente al sur que hace esquina, y setenta de fondo al norte”, en 50 pesos²⁴. En septiembre de 1739, Marcos Cordobés, “pardo libre”, vecino de la Trinidad, cede a don Manuel López, un cuarto de solar, de 17½ por 70 varas, en 50 pesos y material de construcción: “una carretada de adobe cocido cargado a satisfacción del comprador y puesta en su casa [...]; y también me obligo de darle al dicho comprador, cinco millares de adobes cocidos de buena ley y de dar y recibir [...] por cuarenta y cinco pesos [...] que corresponde a nueve pesos y medio el millar”²⁵; poco más de un mes después, el citado Manuel López traspasa a su vez, a Diego Martínez, el sitio antedicho en 100 pesos²⁶.

Habíamos visto que, a fines del año 1733, don Pedro Gribeo vendió a María de Agüero, “*parda libre*”, natural de la ciudad de Buenos Aires, un cuarto de solar, de 17½ por 70 varas, en 25 pesos²⁷. Doce años después, en su testamento, la parda declara que posee una casa con una sala y cuarto de tirante, cubierto de teja²⁸; semanas más tarde, el doctor don Juan Cayetano Fernández de Agüero, “presbítero domiciliario en este obispado del Río de la Plata, albacea testamentario de María de Agüero -parda libre-, y yo, Joseph Agüero -de color pardo, esclavo de don Claudio Durán-, hijo natural de la expresada María de Agüero”, difunta, con licencia para poder aceptar la herencia le dejó su madre, venden a doña Margarita de Guerra, una casa y sitio, en la traza de esta ciudad, “en el barrio de San Nicolás”, edificio que compone de una sala de un

²² AGN, EA, t. 72, f. 907v., 20 de diciembre de 1730.

²³ AGN, EA, t. 73, f. 44, 5 de junio de 1734.

²⁴ AGN, EA, t. 72, f. 1094, 18 de diciembre de 1733.

²⁵ AGN, EA, t. 73, f. 683v., 27 de septiembre de 1739; escritura parcialmente ilegible.

²⁶ AGN, EA, t. 73, f. 703v., 6 de noviembre de 1739.

²⁷ AGN, EA, t. 72, f. 1096, 19 de diciembre de 1733.

²⁸ AGN, EA, t. 77, f. 230, 23 de abril de 1745.

tirante, y aposento de otro, todo cubierto de *texas*, en terreno de 17½ por 70 varas, y que linda, calle real de por medio, con Petrona de Corro, “de color moreno”, y con Josepha Pérez, “de color pardo”, comprada, como ya hemos visto, del capitán Pedro Griveo, en 380 pesos.²⁹

Doña Juana Pérez, vecina de Buenos Aires, traspasa a Francisca Xaviera Carballo, “parda”, viuda de Andrés de Loyola, “*mestizo*”, un cuarto de solar de 17½ por 35 varas, en 50 pesos³⁰. Años más tarde, en un testamento en virtud de poder del alférez Joseph de Sanabria, otorgado por don Miguel Pérez de la Mata, vecino de Buenos Aires, declara

que el dicho difunto me comunicó haber vendido a Francisca Xaviera Carballo, de color pardo, un sitio de la Merced -un cuarto de solar [...], en precio de cien pesos, cuya escritura pasó ante Joseph de Esquivel, escribano público, y aunque dicho difunto requirió repetidas veces a la compradora por el precio de dicho sitio, nunca se lo satisfizo, y fue su voluntad invalidar la dicha venta e incorporar a su derecho el mencionado cuarto de solar por no haberse cumplido por parte de la dicha Francisca Xaviera a la paga [...]³¹.

Dos años y medio después, el otorgante, como albacea del mencionado Joseph de Sanabria, hace donación de un sitio en el barrio Recio, que linda con la expresada Francisca Xaviera Carballo³². Nos preguntamos si se trata de la misma propiedad.

También tenemos registrado la carta testamentaria de doña María de Carmona, quien declara que posee, entre sus bienes, “la casa de mi morada, que se compone de un cuarto de un tirante, con su aposentillo, pared de adobe crudo, cubierto de teja, con su cocina de media agua, todo ello edificado en veinte y cuatro varas de frente al norte, y

²⁹ AGN, EA, t. 77, f. 305, 28 de junio de 1745; escritura parcialmente ilegible, y los subrayados son propios. Si bien la mayoría de los negros y pardos participantes en la compraventa de bienes raíces era de condición libre, algunos de ellos eran esclavos. En ese sentido, es conveniente aclarar que entre los intereses humanos del esclavo se encontraba el peculio, esto es, el derecho a adquirir mediante trabajo personal el que podemos llamar -según Petit Muñoz- “peculio liberatorio”, es decir, dinero destinado a su manumisión. Además del liberatorio, existía para el esclavo la posibilidad de adquirir otro tipo de peculio -vía donación por parte del amo- “al cual la ley no impone destino determinado, y cuya conservación no condiciona a fin especial alguno”. Entre otras facultades el esclavo podía disponer libremente de él e, incluso, comerciarlo, previa venia del amo (Petit Muñoz *et alter*, 1947: 214-215, 219 y 289). Cabe destacar que, meses después, el citado Claudio Durán concede la ahorría a Joseph de Agüero, mulato de 24 años, en 280 pesos; es probable que el pardo utilizara el dinero de la venta de la propiedad para comprar su liberación. AGN, EA, t. 77, f. 558, 7 de marzo de 1746.

³⁰ AGN, EA, t. 73, f. 221v., 4 de diciembre de 1735.

³¹ AGN, EA, t. 74, f. 118, 2 de junio de 1740; los subrayados son propios.

³² AGN, EA, t. 74, f. 585, 5 de diciembre de 1742; los subrayados son propios.

diez y siete varas y media de fondo al sur [...]”³³. Poco tiempo después, don Alonso Martín de Arroyo, “como albacea testamentario de doña María de Carmona, difunta”, vende a Bernardo Delgado, “de color moreno libre”, la susodicha casa, sita en el barrio Recio, en 205 pesos³⁴.

Asimismo, en un “testamento en virtud de poder de doña Lucía de Herrera a favor de Rosalía Díaz y Herrera, parda libre”, se expone que la testadora tiene un sitio “en la traza de esta ciudad, el cual se halla en la calle de la Merced que tira al Retiro, y se compone de ocho varas y media de frente, y setenta de fondo [...], y en dicho sitio se halla edificado un cuarto de media agua cubierto de teja”. La parda había tenido tres hijos: Juan Esteban (esclavo), María Vicenta (esclava), y Thomasa Josepha (libre “por haber nacido después que se libertó la dicha Rosalía”), y nombró como herederos a “sus tres hijos, pues aunque los dos son esclavos, y por esta razón no pueden ni deben heredar sin expresa licencia de sus señores [...]”; (por momentos la escritura se vuelve ilegible)³⁵.

Igualmente encontramos el testamento de Thomas de las Mercedes, “de casta Angola, libre, vecino de la ciudad [de Buenos Aires]”; la minuta de la escritura reza: “testamento del insigne maestro Thomas moreno de las Mercedes”. El otorgante declara que estaba “enfermo en la cama de la enfermedad que Dios Nuestro Señor ha sido servido darme” y pide que sea enterrado “en la iglesia de Nuestra Señora de Mercedes, amortajado con el santo hábito de su sagrada religión”. Entre otros bienes, tenía “la casita en que vivo, edificada en sitio que compré [...]”³⁶.

También registramos varias operaciones de compraventa en donde los involucrados eran afros. Juana Núñez, “parda libre, de estado soltera, vecina de esta ciudad [de Buenos Aires]”, vende a Luisa Pereyra, “asimismo parda libre”, un sitio en el barrio Recio, de 10 varas de frente al Norte, y 17½ varas de fondo, heredado de Juan Antonio

³³ AGN, EA, t. 77, f. 599, 19 de abril de 1746.

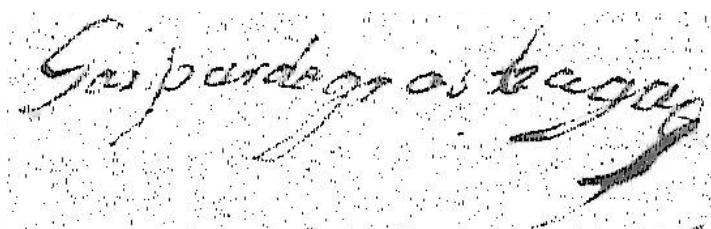
³⁴ AGN, EA, t. 77, f. 633, 2 de junio de 1746; escritura parcialmente ilegible.

³⁵ AGN, EA, t. 77, f. 896, 26 de noviembre de 1746; escritura parcialmente ilegible. Cabe destacar que don Joseph Rodríguez de Luna y su esposa, doña Juana Santana, otorgan una obligación con una hipoteca de “sus casas”, las cuales están ubicadas “en el barrio Recio, en la calle que va de la plaza para el Retiro, de sur a norte, y pasa por delante de la puerta principal de la iglesia de Nuestra Señora de Mercedes, a la inmediación de la tercera cuadra de dicha iglesia, [y lindan] con un sitiecillo de Rosalía de Herrera, parda, [y] con sitio de Lucía, parda”. AGN, EA, t. 80, f. 384v., 11 de septiembre de 1749; los subrayados son propios. Es decir, el barrio en cuestión -reiteramos-, podía llamarse, indistintamente, *Recio, de la Merced* (o *de Mercedes*), *San Nicolás, de las monjas de Santa Cathalina* o del *Retiro*.

³⁶ AGN, EA, t. 74, f. 471v., 29 de abril de 1742; los subrayados son propios.

Núñez y Francisca Pereyra, “mis padres”, en precio de 30 pesos³⁷. Del mismo modo, don Juan Agustín de Cueli, vecino del Puerto, en nombre de doña María Pabón, “vecina pobladora de la ciudad de San Phelipe de Montevideo”, traspasa a Juan Thomas Rubirriaga de Narbona, “pardo libre”, un sitio en la traza de esta ciudad, “en el barrio de las monjas de Santa Cathalina” (o barrio “*Recio*”), de 17½ por 57½ varas, en 100 pesos libres de derechos³⁸. Y la citada Pascuala de Orrego, “parda libre”, transfiere a don Manuel Pinasa, ambos vecinos de la Trinidad, un cuarto de solar -de 17½ por 35 varas-, en el barrio Recio, en 95 pesos³⁹.

A principios del siglo XVIII, el capitán Joseph Pérez, “reformado de este presidio, y vecino de esta ciudad de la Trinidad Puerto de Buenos Ayres, Provincia del Río de la Plata”, vende a “Ana, mulata libre, mujer legítima de Leandro Legisamo, esclavo del capitán Pedro Gutiérrrez [...] un solar entero” -70 varas de frente y otras tantas de fondo- en el barrio de San Juan -en las cercanías del barrio *Central*, tirando para el Oeste-, en 120 pesos (20 de contado y 100 a dos años), libres de escritura y alcabala⁴⁰. Cuarenta años después, Gaspar de Gorostiaga, “pardo”, vecino de la ciudad de Buenos Aires, “en nombre de Leandro de Leguisamo y Ana Jacoba, también pardos libres, difuntos, mis suegros”, traspasa a María Rivero “un solar de sitio para casas en la traza de esta ciudad que la dicha mi suegra compró a Joseph Pérez, difunto” el 16 de septiembre de 1702, en valor de 120 pesos -100 pesos que Leandro de Leguisamo ya había cobrado en vida, “y los veinte se deben”-; al parecer, el precio del susodicho terreno fue “en yeguas a cuatro reales y burros a cinco pesos”, y solamente faltaba recibir 40 yeguas. Cabe estacar el pardo Gaspar sabe firmar⁴¹.



Firma de Gaspar de Gorostiaga, “pardo”.

³⁷ AGN, EA, t. 75, f. 8, 27 de febrero de 1744.

³⁸ AGN, EA, t. 79, f. 502, 16 de noviembre de 1748.

³⁹ AGN, EA, t. 78, f. 332, 9 de agosto de 1747; (ver también la venta registrada en AGN, EA, t. 78, f. 210, 10 de junio de 1747).

⁴⁰ AGN, EA, t. 61, f. 348v., 16 de septiembre de 1702.

⁴¹ AGN, EA, t. 74, f. 515v., 25 de junio de 1742; los subrayados son propios.

Lorenzo Ortiz de Morales, vecino de la ciudad, vende a Matías Caldera, “*pardo*”, y Josepha Núñez, su esposa, un sitio de 8 varas y media de frente, y 70 varas de fondo, en 20 pesos⁴², y también transfiere a Joseph Antonio de Barrios, “*moreno libre*”, un sitio de 8 varas y media por frente y 70 varas de fondo, que linda con Francisco Pereyra, “*pardo*”, y con el citado Matías Caldera, en 21 pesos 4 reales⁴³. Tres años después, el nombrado Joseph Antonio Barrios, “*de color pardo*”, vende Bernardo Gerardo de Santo Domingo, “*de color moreno*”, ambos vecinos de Buenos Aires,

una casita y sitio que tengo por mía propia, y poseo por tal, en la traza de esta ciudad hacia el barrio de San Juan [...], y la dicha casita la he edificado yo, y se compone su edificio de un cuarto de media agua en enmaderado, de dos llaves, cubierto de teja, edificado en ocho varas y media de frente, y setenta de fondo, con todas las oficinas y demás que con dicho sitio se hallen.

El precio de la propiedad fue de 114 pesos⁴⁴.

Asimismo, doña Juana de Jerez vende a Paula Gutiérrez, “*de color morena libre*”, ambas vecinas de Buenos Aires, un pedazo de terreno “en la traza de esta ciudad, en la otra banda de la zanja”, de 11½ por 70 varas, que linda “con sitio de un pardo nombrado Juan”, en 32 pesos⁴⁵. Pocos días después, la susodicha Paula Gutiérrez, “*parda libre*”, traspasa a doña Gregoria Gutiérrez, también vecina de la Trinidad, el mencionado sitio “en el barrio del Alto [de San Pedro], del otro lado de la zanja”, y que tiene edificada “una casita de media agua, cubierta de teja”, en 82 pesos⁴⁶.

Del mismo modo, Paula Pereyra, “*parda libre, vecina de esta ciudad [de Buenos Aires], de estado soltera*”, transfiere a Catalina ..., “*asimismo parda libre, a saber, un pedazo de sitio que se compone de catorce varas de frente al este, y treinta de fondo, y linda por el frente con la lengua del agua de este gran Río de la Plata, [...] y por el poniente, que es su fondo, con la barranca de dicho río, y sitio que me queda*”, en precio de 12 pesos⁴⁷.

⁴² AGN, EA, t. 76, f. 163v., 19 de julio de 1743.

⁴³ AGN, EA, t. 76, f. 264, 3 de diciembre de 1743.

⁴⁴ AGN, EA, t. 77, f. 931v., 24 de diciembre de 1746.

⁴⁵ Buenos Aires estaba recorrida por cañadas y *terceros*, entre ellos, el *Tercero del Sur* (o *Zanjón del Hospital* o *de Granados*), y el *Tercero del Medio*, al Norte (o *Zanjón de Matorras*).

⁴⁶ AGN, EA, t. 78, ff. 213v. y f. 224v., 10 y 19 de junio de 1747 (la primera escritura está parcialmente ilegible); los subrayados son propios.

⁴⁷ AGN, EA, t. 75, f. 136v., 13 de noviembre de 1744; escritura parcialmente ilegible.

Y doña Margarita de Arce, vecina de Buenos Aires, vende a Marcela Quiroga, “parda libre”, un sitio “en el bajo del río [...], que se compone de diez y seis varas de frente, y treinta y cinco de fondo, y linda por la parte del norte, que es la frente, con Ignacio, pardo esclavo de Nuestro Padre San Francisco, [y] por el este con el camino que va por el bajo del río al Riachuelo”, en precio de 45 pesos. Tiempo después, Marcela Quiroga a su vez traspasa la propiedad a María Sebastiana, “asimismo parda libre”, en la misma cantidad⁴⁸.

En fin, el capitán Francisco Xavier Gutiérrez, vecino de Buenos Aires, vende a Thomas Rodríguez, “moreno libre”, un sitio en la traza de esta ciudad, de 25¾ varas de frente, “y el fondo que tiene hasta topar con el camino del río, el cual dicho sitio está en la barranca, y linda [...] por el norte con el maestro don Joseph Congett, y otro moreno - probablemente era el negro Antonio de Gainza- y por el este con el camino que va para el bajo”, en precio de 40 pesos⁴⁹.

Francisco Pereyra “de color pardo”, vecino de Buenos Aires, cede a don Andrés Pacheco Malaber

un pedazo de sitio [...] y se compone de diez y ocho varas de frente al sur y veinte y dos de fondo al norte [...], y es mío propio por haberlo comprado en su vida el capitán Lorenzo Pereyra, mi señor, difunto, por escritura de veinte y dos de marzo de setecientos veinte y seis, por ante Joseph de Esquibel, escribano público, y por la cláusula de testamento de dicho difunto, otorgado en este registro a cuatro de mayo del mismo año.

El precio de la transacción fue de 300 pesos libres de derechos⁵⁰.

En su testamento, Juana María Santuchos, “de color pardo”, vecina de Buenos Aires, mujer legítima de Bartolo de la Concha, declara “por mis bienes la casa de mi morada que se compone de una sala de tres tirantes y un cuarto de un tirante, y más dos cuartos por oficinas de media agua, todo ello cubierto de texa, y edificado en diez y siete varas de frente y media, y setenta de fondo, la mitad cercado de pared”. La pareja había tenido también un establecimiento de pulpería⁵¹.

⁴⁸ AGN, EA, t. 77, f. 554v., 1º de marzo de 1746; y t. 78, f. 368v., 6 de septiembre de 1747; en la segunda escritura, se señala que las varas de frente eran “dies y siete”.

⁴⁹ AGN, EA, t. 80, f. 125v., 21 de marzo de 1749.

⁵⁰ AGN, EA, t. 74, f. 224, 9 de febrero de 1741. Ver también el testamento *cerrado* del capitán Lorenzo Pereyra en t. 72, f. 264 y siguientes (en especial, f. 269).

⁵¹ AGN, EA, t. 77, f. 336v., 23 de julio de 1745.

De la misma manera, Pascual Barrera, “de color moreno libre”, manifiesta en su carta testamentaria que posee “una casita [...] en el ejido de esta ciudad, que compone su edificio de una sala de dos tirantes y su aposento de media agua, su cocina, y demás oficinas que en ella se hallan, todo cubierto de teja, y edificada en diez y seis varas de frente, y setenta de fondo”; parte de la casa está alquilada -al menos, dos habitaciones- “a razón de catorce reales al mes”. Cabe destacar que negro Pascual tiene, entre sus bienes, una caja conteniendo “una plomada y una regla de albañil”⁵².

Para el septenio 1750-1756, parte final de las *Escribanías Antiguas*, Petrona del Corro, “de color moreno libre”, dicta una *memoria testamentaria*, en la cual declara que era natural y vecina de Buenos Aires, hija legítima de Sebastián, esclavo del señor don fray Gabriel de Arregui, obispo que fue de esta diócesis, y de María, esclava de doña Ana Vela, todos vecinos de la Trinidad, y todos difuntos. La otorgante es cofrade de Santa Rosa de Viterbo, y elige como mortaja, el hábito y la cuerda de San Francisco. En cuanto a su estado, expone que es viuda de Sebastián, “indio, natural del Reyno de Chile”, con una hija, María Josepha, y que su actual matrimonio lo contrajo con Francisco Xavier de Ascona, con dos hijos, María del Carmen y Mateo, menores. Respecto a los bienes, declara

que, durante el citado mi primer matrimonio, no adquirí ningunos bienes, y después de viuda, con mis industria y trabajo personal, adquirí el sitio en que al presente se halla fabricada la casa de mi morada, la que se hizo después que contraje las segundas nupcias con el referido mi marido Francisco Xavier, con trabajo y consorcio de entrambos, así lo declaro para que conste.

Además, la pareja tenía “un horno de adobes de hacer ladrillos, con el sitio que le circunvala, en el ejido de esta ciudad” y un terreno “despoblado -de 17½ por 35 varas-, en la planta de esta ciudad, que lo compramos a doña Juana Cabrera, en el barrio del Señor San Nicolás”⁵³.

Y Antonia Fredes, “negra libre, vecina de esta ciudad [de Buenos Aires]”, declara que ha suplido de Francisco Xavier Ascona, “pardo libre” -no sabemos si es el esposo de la citada Petrona del Corro-, 100 pesos “para pagarle a su hermana, Josepha, la parte de herencia que le pertenecía de sus padres”; a cambio, el mulato podrá usar un cuarto

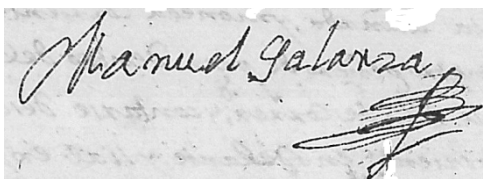
⁵² AGN, EA, t. 77, f. 918, 9 de diciembre de 1746.

⁵³ AGN, EA, t. 83, f. 299, 3 de mayo de 1751. Ver también en AGN, Sucesión 5337.

de la casa de la otorgante, por el término de un año. El inmueble está ubicado en el barrio de San Nicolás y el aposento en cuestión -que se compone de un tirante- “está bien acondicionado con puertas, cerraduras, llaves y todo lo demás necesario y conveniente para su habitación”⁵⁴.

Del mismo modo, don Pedro Joseph Lalloso, vecino de Buenos Aires, traspasa a “María de la Rosa, de color pardo”, un sitio en la traza de esta ciudad, de 35 por 70 varas, que linda con Gregoria, “parda”, en 50 pesos. Un año más tarde, “María de la Rosa, vecina de esta ciudad, negra libre”, entrega a Francisco del Águila, “asimismo negro libre”, un terreno de 17½ por 70 varas, que linda “con más sitio que me queda a mí, la vendedora, y [...] es parte del que compré a don Pedro Joseph Lalloso” el 10 de abril de 1754, en 30 pesos. Poco más de un año y medio después, la susodicha “María de Larrosa, negra libre”, vende a doña María Núñez, vecina de Buenos Aires, en sitio en la traza, “en el barrio del Alto al otro lado de la Zanja”, de 11 por 13 varas, que linda “por el norte conmigo, la vendedora”, y con Francisco del Águila, y es parte del terreno que compró de don Pedro Joseph Lalloso, en 12 pesos⁵⁵.

Para terminar, Manuel Galarza, “de color pardo”, vecino de la ciudad de Buenos Aires, y “natural de la de los Reyes del Perú”, hallándose “enfermo, en la cama”, se dispone a dictar su testamento; en el mismo, declara que está casado con María Muñoz, con dos hijos, Joseph y Santiago Galarza, y posee por sus bienes “un sitio en el cual tengo fabricado un cuarto de ladrillo cocido cubierto de texa”; el pardo sabe firmar⁵⁶.



Manuel Galarza, “de color pardo”.

⁵⁴ AGN, EA, t. 82, f. 687v., 9 de diciembre de 1751.

⁵⁵ AGN, EA, t. 85, f. 200, 10 de abril de 1754; t. 86, f. 161, 25 de abril de 1755; y t. 87, f. 404, 10 de diciembre de 1756; los subrayados son propios.

⁵⁶ AGN, EA, t. 86, f. 207, 8 de julio de 1755. Tenemos registrado algunas escrituras en donde no se indica el barrio o la zona de los inmuebles. Por ejemplo, Cayetano, “de color moreno libre”, traspasa a Francisco Echavarrí, “también moreno, esclavo de Pedro de Sosa [...], un cuarto de solar de frente de sitio para casa con diez y siete varas y media, y setenta de fondo”, que linda con otro cuarto de terreno del vendedor, en 50 pesos, a pagar en ocho meses. AGN, EA, t. 76, f. 135, 16 de junio 1743; los subrayados son propios. Bernarda de la Cruz, “de color moreno libre”, vende a la “parda libre” María del Carmen de Sosa, “ambas vecinas de esta ciudad [de Buenos Aires]”, un sitio de 15 por 13 varas, heredado de sus padres, que linda con dos terrenos de la compradora, en 65 pesos. AGN, EA, t. 78, f. 226, 20 de junio de 1747.

Algunos conceptos finales

En este estudio hemos expuesto algunos ejemplos sobre la figura del *afro-porteños propietarios de bienes raíces* hacia mediados del siglo XVIII, lapso donde los registros sobre afros dueños de inmuebles urbanos se incrementan.

Observamos que los *afro-porteños propietarios* se inclinan por el sector costanero de la ciudad, barrios que conformaban áreas más marginales, con precios más accesibles para modestos propietarios, entre ellos morenos y pardos libres, que ejercen variadas profesiones, entre ellas, la de militar (generalmente, suboficiales y oficiales de categoría menor o intermedia).

Como ya habíamos dicho, para los afros era importante aprender un oficio y, luego de mucho esfuerzo, acceder, quizás, a la categoría de maestro. En consonancia de lo expresado, advertimos que una cantidad nada despreciable de negros y mulatos horros tenía acceso a una vivienda propia o, en su defecto, a un terreno en donde con sus propias manos levantarían la que sería su casa, en principio quizá modesta, pero que con el correr de los años iba a ser beneficiada con ampliaciones y mejoras.

Bibliografía

JOHNSON, Lyman. 1979. "Estimaciones de población de la ciudad de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810" en: *Desarrollo Económico*, vol. 19, nº 73, pp. 107-119.

JOHNSON, Lyman y SOCOLOW, Susan. 1980. "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII" en: *Desarrollo Económico*. Buenos Aires: vol. 20, nº 79, pp. 329-349.

PETIT MUÑOZ, Eugenio; Edmundo M. NARANCIO y José TRABEL NELCIS. 1947. *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevideo: Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

ROSAL, Miguel Ángel. 2016. *Africanos y afro-descendientes en Buenos Aires. Siglos XVI-XVII*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

ROSAL, Miguel Ángel. 2017a. "Afro-porteños propietarios de inmuebles a fines del siglo XVII-principios del siglo XVIII" en: María Verónica SECRETO y Flávio dos Santos GOMES (organização), *Territórios ao Sul: escravidão, escritas e fronteiras coloniais e pós-coloniais na América*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., pp. 13-27.

ROSAL, Miguel Ángel. 2017b. "Afro-porteños propietarios de inmuebles urbanos en Buenos Aires a principios del siglo XVIII" en: Eva LAMBORGHINI, María Cecilia

MARTINO y Juan Francisco MARTÍNEZ PERIA (comps.), *Estudios Afrolatinoamericanos 3. Actas de las Quintas Jornadas del GEALA*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, pp. 37-49.

ROSAL, Miguel Ángel. 2019. *Africanos y afro-descendientes en Buenos Aires (1580-1756)* (inédito).

Reconstruyendo presencias: esclavitud en una sociedad colonial. Matrimonios de africanos-afrodescendientes esclavizados y libres en el Curato de Naturales de Santa Fe del Río de la Plata a mediados del siglo XVIII

Noelia Silvestri
CEHISO-UNR-CONICET
noeliacsilvestri@gmail.com

Resumen

La historiografía colonial rioplatense ha superado, paulatinamente en las últimas décadas, los obstáculos que supuso la larga vacancia de estudios sobre la población esclavizada. En lo que al territorio santafesino respecta, la problemática no ha sido analizada en profundidad especialmente para el siglo XVIII. La fragmentariedad de la producción académica a nivel regional manifiesta la ausencia de relevamientos documentales enfocados en la población africana y afrodescendiente esclavizada y libre en este período, material esencial para el desarrollo de investigaciones posteriores que apunten a desentrañar la compleja trama social en la que participaban, colaboren en la comprensión de su vida cotidiana y recuperen su capacidad de agencia. A pesar de los desafíos metodológicos que se presentan en relación no sólo a las particularidades de las fuentes sino, primordialmente, a la subalternidad del grupo en cuestión, los libros parroquiales constituyen material de gran valor para recomponer los vínculos interpersonales estrechados.

En esta oportunidad, advertido el proceso de parroquialización del territorio étnicamente configurado y las condiciones del archivo, se presentará el procesamiento de datos contenidos en los libros de actas matrimoniales sobre varones y mujeres africanos y afrodescendientes esclavizados y libres registrados por el Curato de Naturales de Santa Fe del Río de la Plata en las décadas centrales del siglo XVIII (1750-1776) con el objetivo de aportar a la construcción de conocimiento respecto a las dimensiones, composición y características del grupo.

Palabras clave: Historia; Santa Fe; período colonial (1750-1776); esclavizados, libres, naturales, matrimonios.

Iniciar la organización de una base cuantitativa para estimar la cantidad de población negra (esclavizada y afrodescendiente libre) y analizar los datos provistos en las actas matrimoniales registradas en los libros del Curato de Naturales de Santa Fe, es el objetivo de este trabajo. Mi interés por los vínculos interpersonales motiva la elección de esta fuente parroquial para una primera aproximación sociodemográfica. Las actas matrimoniales analizadas corresponden a los años 1750-1776. La compulsión documental se realizó en los libros parroquiales Bautismos, confirmaciones, matrimonios, defunciones (1634-1752); Libro de Matrimonios (1752-1764) y Libros de Bautismos (1761-1764) y de Matrimonios (1764-1783) del Archivo Histórico del

Arzobispado de Santa Fe de la Vera Cruz¹. El recorte temporal se relaciona justamente con un período de conservación óptima de las fuentes primarias de interés, que si bien se hallan en distintos libros respetan un orden mínimo. Por otro lado, la periodización finaliza en 1776 con el objetivo de conformar una serie previa al período abierto por el nuevo Virreinato del Río de la Plata.

Presencia de población esclavizada en la Santa Fe colonial

La ciudad de Santa Fe, fundada en 1573 a orillas del actual río San Javier, integraba la provincia del Río de la Plata dentro del Virreinato de Perú y se encontraba bajo la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas. La precariedad material, el asedio indígena, la destrucción de caminos, las dificultades para comerciar con otras urbes y finalmente la crecida del río Paraná definen su transmuta, pedida por vecinos y aprobada por el gobernador Lariz en 1651 cuando se señala un sitio apto para la empresa, doce leguas al sur. A partir de ese momento, pasa a llamarse Santa Fe de la Vera Cruz (hoy ciudad de Santa Fe) (Barriera, 2008).

Fuentes documentales y arqueológicas señalan la presencia de mujeres y varones esclavizados en la ciudad durante el primer cuarto del siglo XVII, es decir, antes del abandono de lo que actualmente identificamos como Santa Fe la Vieja². A pesar de la inexistencia de censos de población y la no conservación de los registros parroquiales sobre el grupo en cuestión de dicha centuria, el análisis pionero llevado adelante por María del Rosario Baravalle sobre un amplio corpus documental detecta la presencia de 146 personas esclavizadas en Santa Fe entre las décadas de 1620 y 1675, año en que la ciudad es declarada Puerto Preciso (Baravalle, 2001).

Culminado el traslado de toda la población, se estima que a partir de 1675 Santa Fe superaba los mil habitantes, cifra que puede haber crecido hasta estabilizarse a inicios del siglo XVIII entre los 1300 y 1500 habitantes (Barriera y Tarragó, 2006: 160-161). Hacia 1730, para la ciudad y sus jurisdicciones, el cálculo es de unas 7000 personas. Este incremento no se debe a una tasa de crecimiento demográfico acelerada, sino

¹ AHASFVC, Libro Bautismos, confirmaciones, matrimonios, defunciones, 1634-1752; AHASFVC, Libro de Matrimonios, 1752-1764 y AHASFVC, Libro de Bautismos, 1761-1764 y de Matrimonios, 1764-1783. Por cuestiones de espacio señalo que para la confección de los cuadros se procesó información de todos los libros señalados que se trabajaron de manera conjunta y las categorías socioétnicas a las que hago referencia son aquellas presentes en las fuentes.

² Al respecto pueden retomarse Baravalle, 2001.

que, con el paso de los años, se ampliaron cada vez más las áreas consideradas en los recuentos debido a la extensión de la jurisdicción del Cabildo santafesino hacia zonas cada vez más alejadas, el envío de alcaldes de la hermandad y la creación de nuevos curatos, factores que permiten contabilizar el número de familias campesinas dispersas engrosando la cantidad de personas registradas. Las duras condiciones de vida en la urbe santafesina generaron desde el primer tercio del siglo significativos movimientos de población a los pagos (por ejemplo, al sur, Coronda y Pago de los Arroyos) mientras que el núcleo estable en la ciudad desciende hasta finales del siglo XVIII³.

De acuerdo a los cálculos del arqueólogo Carlos Ceruti (2012), culminado el traslado, la población africana esclavizada constituiría casi un tercio del total que estima en 700 personas. Actualmente no podemos afirmar si en la ciudad de Santa Fe ese porcentaje aproximado disminuyó, se conservó o acrecentó. El último sería el caso de otras urbes rioplatenses como Buenos Aires y Montevideo que a lo largo de la centuria acrecentaron su población negra y de castas a medida que disminuía en el noroeste de nuestro país (Mallo, 2004: 65-67).

Las emigraciones transitorias o definitivas hicieron de Santa Fe un pequeño núcleo urbano con una cantidad inestable de población (Barriera y Tarragó, 2006). Recomponer el tejido social atendiendo especialmente a restituir la presencia de africanos y afrodescendientes, al no contar con cifras definitivas o totales, es una tarea compleja que buscamos empezar a desentrañar mediante los registros parroquiales.

Se ha sostenido que, en el Litoral rioplatense, la presencia de población negra esclavizada fue relativamente baja debido a la disponibilidad de mano de obra indígena para la tarea agrícola, argumento que pretendemos corroborar o refutar con investigaciones más sistemáticas (Mallo, 2004: 9). La vida de las personas esclavizadas transcurría, predominantemente, dentro del núcleo urbano santafesino al igual que en muchas otras ciudades coloniales donde las personas de condición jurídica no libre debían aprender oficios y labores específicas acordes a las exigencias de los vecinos (Baravalle, 2001; Goldberg y Mallo, 2005; Bernard, 2002). Los esclavos de amos

³ Si bien en 1738 se encargó por orden regia la realización de un censo de población, no se concretó por lo que las cifras con las que contamos no son definitivas o totales.

particulares⁴, se abocaban a “casa y servicio” y cuidado de las quintas o en las estancias servían de mano de obra en las vaquerías además de practicarse la esclavitud estipendiaria⁵.

Sobre el Curato de Naturales de Santa Fe

Santa Fe, respecto a su configuración eclesiástica, integraba la Arquidiócesis de Charcas. Desde 1620 y durante todo el período colonial formó parte de la diócesis de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires. Las tareas de los varones de la iglesia incluían actividades claves para el buen gobierno: la administración de la justicia eclesiástica y el registro en los libros parroquiales de los sacramentos que marcaban cada momento de la vida de una persona, la administración de su vida y su muerte. El Concilio de Trento (1545-1564) impulsó a la parroquia como uno de los principios fundamentales de organización eclesiástica del territorio destacando su utilidad para el cuidado pastoral de la comunidad de fieles y esta forma de organización fue promovida por los concilios en América (Moriconi, 2011).

El curato de naturales constituía una sede del poder eclesiástico en la ciudad y jurisdiccionalmente acordaba con las formas de organización de los terrenos diocesanos, a tono con las disposiciones del II Concilio Limense (1567-1568) que estipulaba que dentro de los pueblos de españoles debían establecerse parroquias para los indios con existencia jurisdiccional propia al interior del obispado, su propio párroco e iglesia. Ahora bien, lo trascendente es que este modelo fue adecuado a las circunstancias locales. La parroquia de naturales de Santa Fe incluía entre su variada feligresía a indios, negros (esclavizados y libertos), mulatos, pardos y mestizos, es decir, a aquellos varones y mujeres desvinculados de sus comunidades de origen e “insertados” en una nueva comunidad urbana. Generalmente el mismo cura de españoles brindaba asistencia a blancos, negros y castas mientras que los indios eran los únicos que tenían una parroquia separada. No obstante, Santa Fe presenta una especificidad en el panorama parroquial: a diferencia de otras ciudades, la parroquia

⁴ Constatamos el matrimonio de tres esclavos propiedad del Convento de Santo Domingo, cuatro del de la Merced, tres varones del Convento de San Francisco y otros tres registrados como “esclavos de temporalidad”, es decir, otrora propiedad de la Compañía de Jesús hasta su expulsión en 1767 y en manos de la Junta de Temporalidad establecida en abril de 1771.

⁵ La dimensión laboral ha sido estudiada con profundidad para el caso de Buenos Aires. Al respecto, véase Goldberg y Mallo (2005).

de indios estaba unida con la de negros y castas. Esta singularidad se debe a que el curato de naturales no fue fundado sobre ninguna de las doctrinas de indios preexistentes por lo que pudo incluir así a todos aquellos marcados por una etnicidad no europea (Moriconi, 2011)

El caso que presenta este espacio es el de una feligresía distinguida de acuerdo a su pertenencia a dos curatos –uno de españoles y otro de naturales- que, si bien no tuvieron una expresión territorial apartada, conservaron servicios sacramentales y litúrgicos que se administraron y registraron diferenciadamente hasta el año 1787.” (Moriconi, 2011: 438).

Durante el primer cuarto del siglo XVII, se concretó la edificación del templo para naturales de Santa Fe, nombrado oficialmente “Parroquia de San Roque”, ubicado “al norte de la Plaza de Armas, simétrico con el Convento e Iglesia de San Francisco” (Ceruti, 2012). Trasladada la ciudad, la nueva construcción ocupó el mismo espacio y se culminó hacia 1674 donde se mantuvo en funcionamiento hasta el último cuarto del siglo XVIII. En la Parroquia de San Roque, eran registrados sus sacramentos, los africanos y afrodescendientes celebraban sus matrimonios y asistían al servicio litúrgico (Moriconi, 2011).

Población africana y afrodescendiente en las actas matrimoniales

La importancia de las Actas matrimoniales se relaciona con tres atributos: desde 1682 el matrimonio implicaba una contribución económica ya que permitía registrar los nuevos contribuyentes fiscales; moral porque las informaciones matrimoniales debían ser fehacientes para así casar únicamente a solteros o viudos en legítimo matrimonio; y una preocupación dogmática dado que era el primer paso en la constitución de una nueva familia legítima que educaría en el catolicismo a los hijos fortaleciendo así “la unidad del tejido social susceptible de ser controlado por la autoridad de la Iglesia” (Suárez, 1993: 7-8).

Las actas estaban dotadas de una estructura interna: fecha del enlace, nombre de la pareja (generalmente con la etiqueta étnico-social), la procedencia geográfica (a veces), nombres de testigos o padrinos y del sacerdote, en ese orden. Del total de actas analizadas, se rastrea la presencia de un total de población negra africana y afrodescendiente de 367 personas. La población en condición de esclavitud representa

un 68% con 250 cónyuges (115 varones y 135 mujeres). El 32% restante lo componen 117 personas libres (59 varones y 58 mujeres)⁶.

CUADRO n° 1: Cantidad de población esclavizada y africana o afrodescendiente libre unida en matrimonio en la Iglesia de San Roque (1750-1776)

	Esclavos/as	Negros/as esclavos/as	Pardos/as esclavos/as	Mulatos/as esclavos/as	Libres	Negros/as libres	Pardos/as libres	Mulatos/as libres	Chinas (libres)
Mujeres	97	27	9	2	9	1	45	-	3
Varones	69	32	11	3	1	-	56	2	-
Total	166	59	20	5	10	1	101	2	3

Fuentes: Actas de matrimonio del Curato de Naturales de Santa Fe (1750-1776).

Se destaca la repetida utilización de *pardos* y *pardas* (en total, 121 personas) si bien es posible que refiera a grados de mestizaje diversos. Estas cifras reflejan un grado no menor de mestización en la sociedad colonial santafesina a partir de parejas legitimadas públicamente mediante el sacramento matrimonial como así también un esfuerzo de los párrocos de naturales por clasificar a sus feligreses ubicándolos en peldaños diferenciados de la escala pigmentocrática. Otro ejemplo, en este sentido, lo constituye el uso prolífico de la categoría *negro/a*, generalmente utilizado además para describir a aquellas ‘piezas’ compradas directamente en África. Este proceso violento de racialización de los cuerpos constituyó un aspecto fundamental de la dominación hispánica cimentando criterios de superioridad/inferioridad (Viveros Vigoya, 2009).

Aunque los documentos parroquiales expresan recurrentemente la presencia de esclavos de Angola y Guinea, ambos lugares fueron, en realidad, puertos de salida de los barcos negreros en que embarcaban mujeres y varones oriundos de diferentes

⁶ Los párrocos de naturales alternan el uso de la categoría *libres* aludiendo exclusivamente a la condición jurídica, su combinación con categorías socioétnicas como *pardo libre* y en ocasiones se refieren a *negra*, *china*, *pardo/a* y *mulato*, e inclusive a “hijo de mulatos” sin especificar la condición jurídica de la persona, o señalar propietario, lo que indica que no es población esclavizada. El uso de *china* es tardío en los registros analizados, exclusivamente femenino y considero que refiere a mujeres con algún grado de ascendencia africana dado que hallo referencias en disensos matrimoniales ante el mismo párroco de naturales Antonio de Oroño, también juez eclesiástico local, sobre nietas de mulatos. AHSFVC, Informaciones Matrimoniales, Libro IX, 1770-1781, f.3.

territorios africanos⁷. En la mayoría de los casos, no obstante, no se informa el lugar de origen y se los agrupa bajo el rótulo colectivo de *esclavos/as y negros/as, pardos/as, mulatos/as esclavos/as* lo que los despoja de sus especificidades culturales favoreciendo la despersonalización y fortaleciendo la dependencia estrecha con el propietario o propietaria (Baravalle, 2001).

CUADRO n° 2: Información sobre lugares de *naturaleza* de esclavizados y libres (1750-1776)

naturales de:	<i>Esclavizados</i>	<i>Libres</i>
Santa Fe	17	48
Angola	16	-
Guinea	3	-
Loango	1	-
Río de Janeiro	3	-
Buenos Aires	1	3
Tucumán	-	6
Corrientes	-	5
Córdoba	-	6
Mendoza	-	2
Cuyo	-	1
Paraguay	-	3

Fuentes: Actas de matrimonio del Curato de Naturales de Santa Fe (1750-1776).

Sobre el sacramento matrimonial

En la Monarquía Hispánica la base de la institución familiar descansaba sobre la unión conyugal que cobraba legitimidad por la Iglesia. La normativa eclesiástica estableció desde el siglo XVI que las personas esclavizadas podían acceder al sacramento matrimonial, entendido como acto que expresaba voluntad y entendimiento mutuo, (Dougnaç Rodríguez, 2005) y alentó además uniones con personas de igual adscripción socioétnica. Una vez bautizados, podían acceder a los sacramentos, entre ellos al matrimonio y por tanto a una vida maridable. La corona española no prohibió su matrimonio con otros grupos étnicos, pero sí insistió en fomentar la unión entre negros en reiteradas oportunidades (normativa de 1527, 1538 y 1541). El Consejo de Indias en la Real Provisión de 1527 plantea que el matrimonio era una herramienta

⁷ Al respecto de las etnias de origen de los esclavos adquiridos por vecinos santafesinos, véase Baravalle, 2001; Ceruti, 2012.

óptima para “sosegar” a los esclavos y evitar sus rebeliones y huidas. En otras palabras, este “derecho” o atribución adquirida era un instrumento útil para su control (Lucena Salmoral, 2000: 148). Mientras que en 1541 se insiste respecto a que se casen los esclavizados entre ellos, la misma legislación advierte que en la práctica se llevaron a cabo uniones entre diferentes grados socioétnicos. Complementariamente, en 1570 se estipulaba que no podían llegar africanos a las Indias españolas sin sus mujeres e hijos en caso de haber estado casados en África, restringiendo a los traficantes que debían procurar el comercio de la familia entera y, por otro, limitando la posibilidad de ser casados tras su arribo con el objetivo de evitar la bigamia. Por último, en 1582 el Tercer Concilio de Lima conviene que los amos no pueden impedir su casamiento y deben además procurar la vida conjunta de los cónyuges bajo el mismo techo.

Cómo expresa el análisis llevado adelante por Florencia Guzmán, tradicionalmente se atribuyó al grupo de africanos y afrodescendientes la imposibilidad de constituir una familia por fuera de los parámetros de la matrifocalidad y la ilegitimidad en directa relación con “vicios” atribuidos al grupo (2012). No obstante, la legislación real y eclesiástica a la vez que los encadenaba a la dependencia forzosa, delineaba ciertos intersticios con normativas que los comprendían como personas hábiles en algunas materias de lo jurídico (como lo es la matrimonial) y no llanamente como meras mercancías permitiéndonos vislumbrarlos en una doble condición: como bien mueble y como agente.

Durante el relevamiento se analizaron exclusivamente aquellas uniones conyugales registradas en las actas matrimoniales del Curato de Naturales que involucraran al menos a un cónyuge caracterizado como integrante de la población africana o afrodescendiente. Podemos clasificar el total de 258 uniones sacramentales tomando como criterio la pertenencia de los cónyuges al mismo grupo de población africana o afrodescendiente. En este sentido registramos un total de 107 uniones endogámicas: 44 parejas conformadas por dos esclavos; 24 matrimonios de varones esclavizados con pardas libres; 18 uniones de mujeres esclavizadas con pardos libres; 15 parejas de pardos libres y 6 pardos libres con mujeres no libres (5 negras, 1 parda).

Por otro lado, el total de matrimonios exogámicos⁸ es de 73 y se conforman de la siguiente manera: 27 de varones en condición de esclavitud con indias y 2 con mestizas; 2 de pardos y mulatos libres con mestizas; 5 mujeres pardas libres con indios y, a la inversa, 5 pardos libres con mujeres caracterizadas como indias. A 32 ascienden los matrimonios entre mujeres esclavas e indios (siendo además registradas como negras esclavas 6 de ellas, 1 como mulata esclava y otra como parda esclava).

CUADRO n° 3: Uniones matrimoniales

Varones	Mujeres	Matrimonios
Esclavo	Esclava	44
Esclavo	Parda / negra libre	24
Pardo libre	Esclava	18
Pardo libre	Parda libre	15
Pardo libre	Negra esclava	6
Indio	Esclava	32
Esclavo	India / Mestiza	29
Pardo / mulato libre	Mestiza	2
Pardo libre	India	5
Indio	Parda libre	5
Libre s/datos	Parda libre	4
Libre s/datos	Esclava	42
Pardo libre	Libre s/datos	10
Esclavo	Libre s/datos	18
Mulato libre	Libre s/datos	1
Indio – libre s/datos	China	3
-	Total	258

Fuentes: Actas de matrimonio del Curato de Naturales de Santa Fe (1750-1776).

El registro parroquial carece de datos para un número nada desdeñable de cónyuges. Las caracterizaciones como “libre”, “natural de” o sencillamente la ausencia de todos los datos más allá del nombre, se alternan dificultando el análisis. Si bien es poco probable que hayan sido esclavos dado que no se informan los propietarios, no podemos definir si conformaban o no el grupo de africanos y afrodescendientes. Por ejemplo, sabemos que 18 esclavos se unen a mujeres de las que prácticamente no

⁸ Dado que en Santa Fe las feligresías estaban socioétnicamente diferenciadas, no se registran en los libros matrimonios de población negra con españoles, criollos o europeos. Aquellas uniones se consignaban en los libros de la Iglesia Matriz.

tenemos datos y a la inversa, el número se eleva a 42. Idéntica situación sucede con los registros matrimoniales de 1 mulato, 10 pardos libres, 3 chinas y 4 pardas libres.

Respecto al elevado número de uniones entre esclavos, consideramos que es sumamente factible que los amos de las familias más pudientes y mejor posicionados en los espacios de poder político, manipularan en su beneficio, repetidamente, la normativa matrimonial para asegurarse mano de obra servil estable ignorando el principio tridentino de uniones voluntarias⁹. Un análisis de las Informaciones Matrimoniales sería propicio para echar luz sobre las motivaciones de dichas uniones.

Por otro lado, se observa que varones y mujeres esclavizados en caso de poder agenciar un matrimonio con una pareja libre, se casaban tanto con personas dentro como fuera de su grupo étnico, en una proporción similar. Además de razones de índole del deseo y sentimiento, como indica Guzmán “[...] las uniones con libres fueron una práctica o estrategia eficaz en el tránsito hacia la libertad y que estuvo muy extendida en el conjunto de la población esclava” (Guzmán, 2012: 207).

Conclusión

La cantidad de uniones conyugales registradas en los libros del curato de naturales evidencia un número importante de población en edad de tomar esponsales africana y afrodescendiente, tanto esclava como libre. Esta información si bien es correspondiente a un período corto del siglo XVIII, indica que la presencia de población negra no es menor. Negros, pardos, esclavizados, libertos y mulatos convivieron en la sociedad colonial santafesina mucho después de su periodo fundacional. Los matrimonios esclarecen además importantes vínculos interétnicos legitimados, vectores de procesos de mestizaje. Resta, a futuro, completar estudios sociodemográficos para restituir y ponderar de forma más acabada su presencia en esta sociedad del litoral rioplatense.

⁹ Suárez estima que un 20% de los matrimonios de esclavos en todo el período colonial eran de parejas cuyo propietario era el mismo dueño lo cual representaría en líneas generales uso de coacción o fuerza. Suárez, 1993.

Bibliografía

BARAVALLE, María del Rosario. 2001. "Introducción a un tema sin historia. Negros esclavos en Santa Fe, siglo XVII", en: *Claroscuro*, n° 1, Rosario, [en línea] <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/claroscuro/article/view/9161/8155>.

BARRIERA, Darío. 2013. *Abrir puertas a la tierra: microanálisis de la construcción de un espacio político: Santa fe, 1573-1640*, Min. de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, Santa Fe.

BARRIERA, Darío y TARRAGÓ, Griselda. 2006. "Transformaciones en un espacio de frontera. La población, los recursos y las rutas", en: BARRIERA, Darío –Compilador- *Nueva Historia de Santa Fe*, Tomo III, Prohistoria Ediciones y Diario La Capital, Rosario, pp. 159-190.

BERNAND, Carmen. 2002. "Amos y esclavos en la ciudad", en: BOCCARA, Guillaume – editor- *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas siglo XV-XIX*, IFEA, Lima, pp. 83-104.

CERUTI, Carlos. 2012. "Esclavos negros en Santa Fe la Vieja", en. *Anuario de Arqueología*, n° 4, Rosario, [en línea] <https://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/5087/Carlos%20Ceruti.pdf?sequence=3>

CERVERA, Manuel. 1979. *Historia de la ciudad y provincia de Santa fe, 1573-1853*, (1907) Tomos I y II, UNL, Santa Fe.

DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. 2005. "Esquema del derecho de familia indiano", en: GALLEGOS, José Andrés –director- *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*, Fundación Mapfre-Larramendi, Madrid, pp. 109-151.

GOLDBERG, Marta y MALLO, Silvia. 2005. "Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires. 1750-1850", en: GOLDBERG, Marta. –directora– *Vida cotidiana de los negros en Hispanoamérica*, Fundación Mapfre-Larramendi, Madrid, [en línea] <http://www.larramendi.es/es/consulta/registro.cmd?id=1159>.

GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso. 1992. "La Iglesia y los negros", en: BORGES MORAN, Pedro –director– *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Tomo I, BAC, Madrid, pp. 322-337.

GUZMÁN, Florencia. 2008. "Mulatización, indianización y blanqueamiento en la sociedad colonial de Catamarca: análisis de un ejercicio", en: SIEGRIST, Nora y GHIRARDI, MÓNICA –compiladoras– *Mestizaje, sangre y matrimonio en territorios de la actual Argentina y Uruguay. Siglos XVII-XX*, Editorial Dunken, Buenos Aires, pp. 163-172.

GUZMÁN, Florencia. 2012. “¿Solo matrifocalidad e ilegitimidad? Reflexiones en torno a las familias de los esclavizados en el Tucumán colonial (Argentina)”, en: CELTON, Dora e IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio –editores– *Miradas históricas sobre familia argentinas*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 197-220.

LUCENA SALMORAL, Manuel. 2000. *Leyes para esclavos: el ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*, Fundación Mapfre-Larramendi, Madrid, [en línea] http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000202.

MALLO, Silvia. 2004. “Experiencias de vida, formas de trabajo y búsquedas de libertad”, en: *Memoria del Simposio: la Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*, UNESCO, Montevideo, pp. 55-74.

MORICONI, Miriam. 2011. “El curato de naturales en Santa Fe. Río de la Plata. Siglos XVII-XVIII”, en: *Hispania Sacra*, LXIII, n° 128, Madrid, julio-diciembre 2011, [en línea] <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/279>.

PISTONE, Catalina. 1996. *La esclavatura negra en Santa Fe*, Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe, Santa Fe.

SUÁREZ, Teresa. 1993. *Sexualidad y Sociedad en la Colonia Marginal. Santa Fe, 1680-1780*, Tesis Doctoral bajo la dirección del Dr. Carlos Mayo, Universidad Nacional de La Plata, presentada diciembre 1992. Defendida: agosto 1993. (Inédita: gentileza de la historiadora).

VIVEROS VIGOYA, Mara. 2009. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, vol. 1, Manizales, pp. 168-198.

La población africana y afrodescendiente de Paraná durante los siglos XVIII y XIX. Aportes para su estudio desde la arqueología histórica

Alejandro Richard*
CONICET. Centro de Arqueología Urbana-IAA, UBA.
Museo Antonio Serrano, Paraná
ale_rich37@hotmail.com

Resumen

La actual ciudad de Paraná comenzó a constituirse como centro poblado hacia comienzos del siglo XVIII, como resultado de la estrategia adoptada por los santafesinos para apuntalar la frontera con los indígenas de “la otra banda” del Paraná. Si bien contamos con registros de la presencia de afrodescendientes esclavizados en aquellas tierras para momentos previos a la erección de la capilla, el fuerte, y el surgimiento del poblado de la Bajada del Paraná (nombre con el que se lo conoció en sus inicios), fue a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando se da un crecimiento significativo del pueblo, y muchos afrodescendientes, en gran parte provenientes de la vecina Santa Fe, comienzan a instalarse en el sector norte del poblado, en dirección a la rivera, dando origen a lo que se conocería hacia el siglo XIX como el barrio del tambor.

En el marco de un proyecto de Arqueología Histórica iniciado recientemente, se trabaja en torno a diferentes fondos documentales locales (padrones censales, libros de defunción, matrimonios y bautismos) correspondientes al período 1765-1824, y se desarrollan las primeras aproximaciones arqueológicas al campo, a fin de estudiar la espacialidad del barrio del tambor y la dinámica social de la Bajada del Paraná durante el período en cuestión. En la presente ponencia se comunican los resultados preliminares de estos estudios en curso y se describen las proyecciones para su continuidad.

Palabras clave: Arqueología Histórica; Paraná; siglos XVIII y XIX; Dinámica urbana; Barrio del tambor; Afromestizos

Introducción

Al igual que en muchas otras ciudades de la región, la historiografía paranaense (Pérez Colman 1937; Sors 1981) ha sostenido un relato que considera sus inicios a partir del gobierno colonial-eclesiástico, y un consecuente desarrollo del poblado en torno a sus pobladores hispano-criollos, quienes habrían sido testigos tanto de la “desaparición” del indígena y el afrodescendiente (Macchi y Masmaron, 1962), como del surgimiento de una ciudad moderna y blanca.

La historiografía tradicional realizó una lectura estática del heterogéneo grupo social que comenzó a poblar la Bajada del Paraná¹, minimizando o invisibilizando la activa

* Arqueólogo, becario doctoral del CONICET. Centro de Arqueología Urbana-IAA, UBA. Museo Antonio Serrano, Paraná.

presencia de los grupos indígenas (locales y guaraníes de las misiones), y afrodescendientes, como así también de afroestizos. De alguna manera dejó entrever la presencia de los sectores afrodescendientes en torno al que fuera llamado “el Barrio del Tambor”. Este barrio marginal constituido al norte de la villa, fue descrito románticamente por Pérez Colman de la siguiente manera:

Los negros libres y algunos de los sujetos a la esclavitud, habitaban con sus familias en los suburbios del pueblo, formando con sus ranchos primitivos, un barrio sui generis en los terrenos situados al norte de la ciudad, detrás de la manzana en que se edificó la iglesia San Miguel. En las quintas y laderas de las barrancas, los negros habían levantado una especie de aldea, que trasuntaba el tipo característico de las poblaciones africanas (Perez Colman, 1946: 229).

En los relatos de quienes habitaron o recorrieron la ciudad durante el siglo XIX encontramos anécdotas y menciones a la presencia afrodescendiente y afroestiza: por citar algunos ejemplos, Burmeister (1857) relata que la mayoría de los 6000 habitantes de la ciudad son gentes pobres y de color. Juan Gimenez (1904), en sus recuerdos de la época de la Confederación, hace referencia al toque de tambores y al canto en “lenguas africanas” en medio de un pintoresco suceso al que se acercaban curiosos vecinos de la villa. Para el año 1880, Moisés Velazco (1929) describe un corso oficial, con presencia de una comparsa de “negros africanos”.

A partir de fines del siglo XX, el interés de diferentes autores e investigadores ha comenzado a indagar sobre ese pasado afroparanaense desde diversas perspectivas, destacándose los trabajos de Masutti (2000), Ceruti (2007), Suárez (2007-2008), Villagra (2010), y Schávelzon (2003, 2017). En el marco de su tesis de grado de la Licenciatura en Comunicación Social (UNER), Masutti (2000) realiza una importante recopilación de la información dispersa en torno a la presencia africana y afrodescendiente en Paraná². Es durante aquellos años cuando se inicia un proyecto de Arqueología Histórica en la ciudad, tendiente a profundizar sobre el Barrio del Tambor. Desde el Museo de Cs. Naturales y Antropológicas “Prof. Antonio Serrano”, se realizan excavaciones arqueológicas en el terreno lindero al norte con la Capilla San

¹ El Capitán Francisco de Aguirre, quien describe la región durante la segunda mitad del siglo XVIII, menciona, al referirse a la Bajada del Paraná, que “por el año 1740 ya tenían capilla, cuyos primeros ranchos alrededor fueron de unos pardos” (Aguirre 1951, en Ceruti, 2007: 389).

² A su vez, Masutti sostiene la Cátedra Abierta “Presencia afro-latinoamericana y presencia afro-litoral en la cultura argentina” de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER).

Miguel Arcángel (Ceruti 2007). En sintonía con el profundo interés por rescatar y repensar las raíces afroparanaenses, Suárez dirige entre 2007 y 2008 el proyecto “Tangó de San Miguel”, donde se indagó en la música de raíz afro de la ciudad, recreando la música afroparanaense³ a partir de información etnográfica. Por entonces, a partir de una disertación en el marco de las jornadas culturales de un club local, Villagra (2010) publica un material tendiente a indagar en el pasado afroparanaense y su presente invisibilizado, contribuyendo a la difusión de un tema presente en la memoria paranaense.

Finalmente, Schávelzon, quien puso atención en aquel Barrio del Tambor años atrás (2003), en un nuevo trabajo indaga en la dinámica de crecimiento urbano, y el rol que jugaron allí tanto la Capilla San Miguel Arcángel (construida en la década de 1820), como los pobladores afrodescendientes de Paraná a lo largo del siglo XIX. Schávelzon plantea la posibilidad de que la Capilla haya funcionado como una “capilla abierta”, al modo de las capillas para indios existentes en otros puntos sudamericanos, pero en este caso destinada a la población afromestiza.

Desde el año 2017 nos encontramos investigando en torno a la presencia indígena, africana y afrodescendiente en la actual ciudad de Paraná durante los siglos XVIII y XIX⁴. Para esto, indagamos desde la Arqueología Histórica y Urbana el proceso de crecimiento del poblado paranaense y su dinámica poblacional, utilizando el enfoque de la Arqueología de la Diáspora Africana para hacer foco en los sujetos afrodescendientes y sus papeles desarrollados.

Arqueología Histórica y Arqueología de la Diáspora Africana

Para definir en pocas palabras a la Arqueología Histórica, podemos decir que esta se constituye como “el ámbito de las ciencias sociales que aborda problemas relacionados al pasado humano ubicado en tiempos históricos, y que puede utilizar para su resolución, como mínimo, información proveniente del registro arqueológico y de documentos escritos” (Ramos, 2002: 646). En este marco, llevamos a cabo nuestras investigaciones analizando la espacialidad urbana, los fondos documentales que se

³ Estas investigaciones se desarrollan a partir de una beca del Fondo Nacional de las Artes (2007-2008)

⁴ En el marco de una Beca Doctoral de CONICET y el proyecto PICT 2017-3306 "Esclavitud, Emancipación y ciudadanía en el Río De La Plata. Estudio Comparado de Africanos y Afrodescendientes en Buenos Aires, el Litoral, Cuyo y Córdoba (1776-1860)"

encuentran disponibles (fondos eclesiásticos, gubernamentales, administrativos, fotográficos, etc.), y el registro arqueológico generado a partir de las intervenciones en el terreno.

Entendiendo por Diáspora Africana a *“la dispersión mundial de los pueblos africanos y sus descendientes como consecuencia de la esclavitud y otros procesos de inmigración”* (Singleton y Sousa, 2009: 449), la Arqueología de la Diáspora Africana indaga en las características propias de la materialidad ligada a las y los afrodescendientes en nuestro continente. Esta cultura material, no necesariamente “africana”, responde a un fenómeno dinámico, complejo y multicultural (Orser, 1998), que no tiene tanto que ver con la conservación –por parte de las y los esclavizados del pasado y sus descendientes- de una herencia esencial africana, sino más bien con una “Africanización de las Américas” (Menezes Ferreira, 2009).

Lo que ha sido descrito como una “miopía racista” sufrida por la Arqueología argentina a la hora de identificar o tan solo considerar la existencia de afrodescendientes como productores y/o portadores de cultura material (Schávelzon y Zorzi, 2014), se encuentra ejemplificado en el caso del sitio Campo de los Zapallos, en la provincia de Santa Fe⁵. Como señala Schávelzon (2001), la Arqueología Histórica argentina se caracterizó durante mucho tiempo por una interpretación polarizada del registro arqueológico, indígena-europeo, o en el tercer de los casos “hispano-indígena”, negando o dejando de lado un tercer componente afroamericano⁶.

Arqueología Histórica en Paraná: desarrollo urbano, afrodescendientes y gentrificación

Con el objetivo de generar nueva información en torno a las y los afrodescendientes paranaenses para los siglos en cuestión, comenzamos por desarrollar trabajos de archivo en torno a actas eclesiásticas y padrones censales (Richard, 2019). Trabajando

⁵ Durante las primeras décadas del siglo XX, fueron excavadas por lugareños una serie de piezas que no podían ser adjudicadas a las tradiciones indígenas, europeas o hispano-indígenas (Aparicio, 1937) motivo por el cual fueron finalmente consideradas como “falsificaciones” y muchas de ellas destruidas (Ceruti, 2013). Estas particulares piezas fueron reconsideradas décadas más tarde (González, 1977; Schávelzon, 2001, 2003) y relacionadas con la población afro o afroamericana de Santa Fe la Vieja para el siglo XVII (Ceruti, 2004, 2010; Ceruti et al., 2012), proponiéndose además la posibilidad de que el lugar estuvo en uso incluso durante los siglos XVIII y XIX (Schávelzon y Zorzi, 2014)

⁶ En cuanto al desarrollo y características de la Arqueología de la Diáspora Africana en nuestro país, consultar los trabajos de Zorzi (2015) y Stadler (2015).

en torno a las categorías socio-étnicas utilizadas a la hora de describir a la población entre 1755 y 1824, destacamos que la sociedad paranaense de entonces presentó una alta heterogeneidad étnica, resultante de su desarrollo en un dinámico espacio fronterizo. Gran parte del componente poblacional afrodescendiente e indígena se asentó en la ciudad en el marco de procesos migratorios con trasfondos económicos y sociales: tomando dos ejemplos podemos decir que muchos guaraníes de las misiones jesuíticas se trasladaron al centro poblado en busca de oportunidades laborales, mientras que gran número de afroestizos se asentó en la joven Paraná desde Santa Fe, probablemente en busca de posibilidades de ascenso social ante una sociedad que desconocía, entre otras cosas, su ascendencia.

En sintonía con observaciones ya realizadas en cuanto a que las barreras raciales se vieron debilitadas en la región del Nuevo Litoral (Farberman y Ratto, 2009; Farberman, 2016), observamos que la categoría “pardo” tuvo un uso generalizado durante el siglo XVIII, al tiempo que destaca la falta de implementación de diversas categorías híbridas propias del llamado sistema de castas.

Para 1824, año en que se realiza un detallado censo poblacional, Paraná cuenta con 3654 habitantes empadronados. De aquellos, menos de la mitad son nacidos en la villa, mientras que 1021 provienen de la vecina Santa Fe. Al 11,5% del padrón se le adjudicó la categoría “indio”, mientras que se clasificó a un 17,2% como población “parda”, al 4,9% como “negra” y al restante 66,4% como “blanca”. Cabe destacar que el empadronador, cura Francisco Dionisio Álvarez, nació en Buenos Aires y contaba en 1824 con dos años de residencia en la villa paranaense, de donde se desprende un cierto desconocimiento de la feligresía y de las historias personales.

La Paraná de aquel período (fines del siglo XVIII y comienzos del XIX) consistió en un pequeño poblado, siendo la actividad de las caleras una de sus principales actividades económicas. Para graficar, podemos mencionar que hacia 1809 Paraná contaba con 11 establecimientos para la explotación de cal y 150 viviendas, mientras que hacia 1820 se contabilizaron 781 viviendas, indicando un fuerte crecimiento poblacional y urbano. Las caleras se distribuían hacia el norte y noroeste del centro, a lo largo de las barrancas del río Paraná y el arroyo Antoñico. Este elemento pudo haber contribuido al asentamiento en aquella zona de los sectores humildes de la población, compuestos

en gran parte por afroestizos, muchos de ellos empleados en las canteras y hornos como mano de obra.

En el año 1836, el gobierno dispone que se lleve a cabo la rectificación del camino al puerto, el cual se encontraba hasta entonces a merced de los desniveles propios de las barrancas y lomadas que separaban a este de la ciudad. De esta manera, se trazó una diagonal en dirección noroeste-sudeste, que concluiría en el terreno conocido como el “alto del molino”, perteneciente a Juan Garrigó. Conjuntamente, Garrigó donó dicho terreno y allí se localizó la Plaza Echagüe, actual Plaza Alvear.

La proyección urbana que significó el trazado de esta diagonal al puerto y la nueva plaza, revalorizó los terrenos que hasta ese entonces eran marginales y se encontraban habitados de manera dispersa y precaria con ranchos de adobe y “aparejo”. El trazado de la Alameda de la Federación significó un quiebre en la dinámica de ocupación del espacio y en el devenir del Barrio del Tambor, siendo sus humildes habitantes desplazados lentamente hacia los nuevos márgenes urbanos.

Dados estos antecedentes, el proyecto arqueológico que iniciamos se centra en primera instancia en el sector norte del antiguo poblado, en lo que fuera el Barrio del Tambor (Figura 1). Los sitios en los que se ha podido intervenir actualmente son el Campo de deportes del Colegio Nacional, y la Capilla San Miguel Arcángel.



Figura 1. Sobre el plano de la Guía Comercial del año 1884 (Mapoteca Museo Mitre), se observa la diagonal trazada en dirección al Puerto viejo y la Plaza Alvear (ex Plaza Echagüe), ambas proyectadas en 1836. Destacamos: A) Capilla San Miguel Arcángel e Iglesia San Miguel (construidas en 1822-1830 y 1836-1872 respectivamente). B) Plaza Alvear, ex Altos del Molino. C) Terreno que fuera adquirido por Du Graty, luego colmenar, y finalmente Campo de deportes del colegio Nacional. D) Plaza 1ro de Mayo. E) Iglesia Matriz. F) Aduana del puerto viejo.

Campo de deportes del Colegio Nacional

Los terrenos donde actualmente se alza el edificio del Colegio N° 1 Domingo Faustino Sarmiento se encontraban, hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, en pleno “barrio del tambor”, aproximadamente a 200m hacia el norte del “alto del molino”, actual plaza Alvear.

Estos terrenos, pasaron a manos del barón du Graty por medio de compra a tres propietarias distintas, y allí se instaló entre 1854 y 1858, la “quinta de Du Graty”. Posteriormente pertenecieron a Lucio Mansilla y al cónsul del Paraguay José Rufo Caminos, quien da permiso a los naturalistas Maximiliano y Oscar Durand Savoyat a instalar sobre actual terreno del campo de deportes del Colegio un colmenar que daría origen a una cooperativa apícola (Sors, 1981; Martínez Segovia, 1989). Hacia fines del siglo XIX se traza la actual calle Garay, y en 1896 se promulga la ley que dispone la erección del Edificio del Colegio, que recién comenzará a funcionar entre 1814 y 1816 (Ibañez, 1989).

Estas sucesiones en la tenencia del terreno llevaron a que se haya conservado a través del tiempo sin haber recibido el impacto de alguna construcción de dimensiones considerables. No obstante, durante la construcción del colegio, el terreno fue nivelado, depositando importante cantidad de sedimento sobre él. Considerando que el desnivel original de la cuadra (de este a oeste) es de tres metros, la cantidad de sedimento de relleno existente es importante, lo cual dificulta considerablemente la proyección de trabajos de excavación arqueológica en área, apuntando a trabajar sobre la primera ocupación del área.

Un sondeo excavado en el sector oeste del terreno durante el año 2018 contribuyó a aclarar este panorama, pudiendo observarse que el relleno allí es de 2,6m de sedimento poco compacto, el cual se corresponde probablemente con el extraído al momento de la construcción del edificio del colegio emplazado en la manzana de enfrente.

Capilla San Miguel Arcángel

La capilla San Miguel Arcángel se planificó para brindar atención a la feligresía que habitaba al norte de la villa (Groisean, 1971), en los cuarteles 2 y 4. Comenzando su

construcción en 1822, esta se finaliza recién en 1830. Fue emplazada en uno de los terrenos más altos de la zona, en un lugar de paso casi obligado para quienes debían subir a la villa desde el puerto viejo. El edificio se constituyó en uno de los primeros construidos de ladrillos en Paraná (Ceruti, 2007; Schávelzon, 2017), siendo a su vez el primer esbozo de arquitectura neoclásica para el Litoral: la capilla cuenta con dos habitaciones en sus lados este y oeste, siendo una para el cura y otra para sacristía. Luego de la rectificación del camino al puerto, se proyectó la Iglesia San Miguel con cara al sur, quedando la capilla relegada a sus espaldas. La construcción de la Iglesia se extendió entre 1836 y 1873, período en el cual se continuó utilizando la capilla.

En un trabajo reciente ya mencionado, considerando el escaso espacio ofrecido por las dimensiones de la capilla, y ante la presencia de una pila bautismal en su centro (lo cual reduciría aún más dicho espacio disponible), Schávelzon (2017) propone como hipótesis que esta capilla haya sido utilizada al modo de las “capillas abiertas para indios” presentes en diversos puntos del continente, donde la misa se ofrecía hacia el exterior, con la particularidad de una feligresía afromestiza en vez de indígena.

En el marco de trabajos de restauración desarrollados en el edificio de la capilla, se llevaron a cabo tareas de seguimiento de obra entre los años 2017 y 2019, oportunidades en que se ha podido indagar en algunas particularidades arquitectónicas (Schávelzon, 2017; Richard et al., 2018).

A modo de cierre

La diversidad de fuentes que nutren a la investigación desde la Arqueología de la Diáspora Africana lleva a que se diversifiquen a su vez las posibilidades de problematización de aquello que estudiamos. En este caso, el foco puesto en las características del proceso de crecimiento urbano, como escalón que nos permita distinguir allí la actividad cotidiana y la participación histórica de los sectores afrodescendientes, se constituye en un primer momento investigativo. Para esto es necesario extender en el tiempo los estudios sobre el campo, proyectando trabajos sostenidos de Arqueología Urbana en la ciudad tendientes a explicar sus dinámicas pasadas (dinámicas de uso del espacio, circulación, productivas, etc.), y continuar indagando en las distintas fuentes históricas y etnográficas disponibles.

Pensamos que la Arqueología Histórica, y particularmente la Arqueología de la Diáspora Africana no puede mantenerse al margen de su relación con diversas problemáticas sociales contemporáneas (Menezes Ferreira, 2009), como el racismo y los procesos identitarios en curso, por lo que consideramos que la difusión de nuestro trabajo investigativo y su articulación interdisciplinaria constituyen elementos cruciales de nuestro quehacer.

Bibliografía

APARICIO de, Francisco. 1937. Excavaciones en los paraderos del Arroyo de Leyes. En *Relaciones* n° 1, pp. 7-19.

GONZÁLEZ, Alberto R. 1977. *Arte Precolombino en Argentina*. Buenos Aires: Filmediciones Valero.

CERUTI, Carlos N. 2004. "Aporte al conocimiento de la 'cultura de Leyes': la colección del Museo de Cs. Naturales y Antropológica 'Prof. Antonio Serrano', Paraná, Entre Ríos, Argentina" en: AUTRAL, A. y M. TAMAGNINI (Comp.). *Problemas de la Arqueología contemporánea*. S/D. Univ. Nac. De Río Cuarto.

CERUTI, Carlos N. 2007. "Investigaciones histórico-arqueológicas en el entorno de la 'Capilla Vieja de San Miguel Arcángel', Paraná (Provincia de Entre Ríos)" en: Fernando Oliva, Nélide de Grandis y Jorge Rodríguez (Eds.). *Arqueología Argentina en los inicios de un nuevo siglo*. Tomo 1. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 285-295.

CERUTI, Carlos N. 2010. "Los esclavos africanos en Santa Fe la Vieja" en: *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Mendoza.

CERUTI, Carlos N. 2013. "Hay un batracio en mi sopa! Un motivo tradicional del Golfo de Guinea (África) en la cerámica de Santa Fe la Vieja, Argentina", en: *Teoría y práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, n° 1, pp. 27-36.

CERUTI, Carlos N; GELFO J. N. y Ana IGARETA. 2012. "Posibles representaciones de fauna africana en las colecciones del Arroyo Leyes (Provincia de Santa Fe, Argentina)" en: Rodríguez Leirado y Schávelzon (Eds.). *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica*. Buenos Aires. Tomo 2, pp. 261-277.

FARBERMAN, Judith. (2016). "Imaginario social en la colonia tardía. Clasificaciones y jerarquías del color en Los Llanos de La Rioja, siglos XVIII y XIX" en Florencia GUZMÁN, Lea GELER y Alejandro FRIGERIO (eds.), *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas Situadas desde la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, pp. 25-50.

FARBERMAN, Judith y Silvia RATTO. (2009). "Introducción" en Judith FARBERMAN y Silvia RATTO (coords.). *Historias Mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 9-47.

GROISEAN, A. F. 1971 *La Iglesia de San Miguel Arcángel y de Todos los Angeles. El Santo Patrono de Entre Ríos. Orígenes del Barrio de la Plaza. El Cura Alvarez, S/D.*

IBAÑEZ, Elsa F. de. 1989. "Sobre este Suelo" en: *Colegio Nacional "Domingo Faustino Sarmiento"*. Libro del centenario (1889-1989). Paraná, pp. 34-42.

MACCHI, Manuel y A. MASRAMON. 1962. *Entre Ríos, Síntesis histórica 1520-1930*. Paraná: Nueva Impresora.

MARTINEZ SEGOVIA, Facundo. 1989. "Colegio Nacional 'Domingo Faustino Sarmiento'". *Libro del centenario (1889-1989)*. Paraná.

MASUTTI, Mabel. 2000. *La Negritud en la Cultura Argentina*. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Ciencias de la Educación, UNER. Ms.

MENEZES FERREIRA, L. 2009. "Sobre o conceito de Arqueologia da Diáspora Africana", en: *MÉTIS*, vol. 8, n° 16, pp. 267-275.

ORSER, C. 1998. "The Archaeology of the African Diaspora", en: *Annual Review of Anthropology*, n°27, pp. 63-82.

PÉREZ COLMAN, César. 1937. *Historia de Entre Ríos. Época Colonial (1520-1810)*. Paraná, Imprenta de la Provincia.

PÉREZ COLMAN, César. 1946. *Paraná 1810-1860*. Paraná.

RAMOS, M. 2002. "El proceso de investigación en la denominada Arqueología Histórica" en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*. Mendoza, pp. 645-648.

RICHARD, A. 2019. "La población indígena y afrodescendiente de Paraná. Categorías socioétnicas entre 1755-1824", en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* vol. 27, n° 1, pp. 169-187.

RICHARD, Alejandro; SCHÁVELZON, Daniel y Maximiliano MARTÍNEZ 2018. "La Capilla de San Miguel Arcángel, Paraná: un nuevo pozo en su interior (informe preliminar)". Ms.

SCHÁVELZON, Daniel. 2001. "La cerámica de la población africana de Buenos Aires y Santa Fe (siglos XVIII y XIX)" en: *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología I*, La Plata, pp. 501-508.

SCHÁVELZON, Daniel. 2002. "Arqueología de la población afro-argentina: inicio, estado actual y posibilidades" en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, Mendoza, pp. 76-85.

SCHÁVELZON, Daniel. 2003. *Buenos Aires Negra. Arqueología Histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: EMECE.

SCHÁVELZON, Daniel. 2017. "¿Arquitectura afro-católica?: La capilla de San Miguel Arcángel en Paraná, Argentina (1824-1836)". Trabajo presentado durante el ciclo Arqueología Afrolatinoamericana. Afro-Latin American Research Institute at the Hutchins Center, Harvard University. 15 de septiembre.

SCHÁVELZON, D. y F. ZORZI. 2014. "Afro-Argentine Archaeology: A Case of Short-Sighted Academic Racism During the Early Twentieth Century", en: *The Journal of Pan African Studies*, vol. 7, pp. 93-107.

SORS, Ofelia. 1981. *Paraná: dos siglos y cuarto de su evolución urbana, 1730-1955*. Paraná: Colmegna.

STADLER, Natalia. 2015. "Arqueología Afro ¿Es posible una arqueología de la diáspora africana en Argentina?" en Juan Francisco MARTINEZ PERIA y María de Lourdes GHIDOLI (comp.). *Estudios afrolatinoamericanos 2. Actas de las Cuartas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*. Buenos Aires: ediciones del CCC.

VELAZCO, Moisés. G. 1929. *Recuerdos de mi niñez en la ciudad de Paraná: 1877-1889*. Paraná: Ed. Particular.

VILLAGRA, M. 2010. *El barrio del Tambor. La marca negra en el bicentenario de Paraná*. Paraná: La Mansión Producciones.

ZORZI, F. 2015. "La arqueología de la diáspora africana en la Argentina. Desarrollo, problemáticas y perspectivas", en: *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, vol. 9, n° 2, pp. 5-26.

La población de origen africano en el barrio de San Telmo en tiempos de abolición de la esclavitud (1813-1862)

Guillermo Alberto Rodríguez Ortiz*
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)
guillorodriguez81@hotmail.com

Manuel Enrique Mújica Rodríguez**
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)
dxenrique@live.com.mx

Resumen

Considerado como uno de los barrios más antiguos y emblemáticos de Buenos Aires, San Telmo sobresale en la actualidad por ser uno de los pocos sitios que reconoce y promueve el legado afro en la ciudad. Por ello, y tomando como referencia los avances que presentan los estudios afroargentinos, el propósito de esta presentación consiste en describir un proyecto de trabajo de varios años que implicó la organización de una amplia base de datos de 17.722 registros obtenidos de los libros de bautismos, defunciones y matrimonios resguardados en el archivo de la parroquia de San Pedro González Telmo para el periodo 1813-1862. La organización de esta base resulta un paso adelante para avanzar en el conocimiento del desenvolvimiento social de los sectores afroporteños, varones, mujeres y niños durante el largo proceso de abolición de la esclavitud.

Palabras clave: Historia; Buenos Aires (Argentina); 1813-1862; africanos y afrodescendientes; San Telmo; demografía; abolición de la esclavitud; libertad.

Introducción

En esta exposición vamos a presentar un proyecto de trabajo que coordino junto a un equipo de alumnos de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y que se encuentra bajo la reciente dirección de la Dra. Florencia Guzmán, investigadora del Instituto de Historia Argentina y Americana 'Dr. Emilio Ravignani' de la Universidad de Buenos Aires. El proyecto se denomina "La población de San Telmo a la luz de los documentos eclesiásticos en las primeras décadas de independencia (1813-1862)".

Este trabajo de recopilación y organización de los registros parroquiales surgió a propósito de una sugerencia que realizó en el año 2016 la Doctora Florencia Guzmán, en la que expuso la necesidad de comenzar a analizar esta fuente inexplorada para

* Doctor en Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

** Estudiante de licenciatura en Relaciones Internacionales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

este periodo, y supuestamente de una de gran riqueza cualitativa, a juzgar por la serie de investigaciones que la toman como referencia para el estudio del mundo colonial. Fundamentalmente porque complementan la imagen congelada y llena de incongruencias de los censos de población. Según Guzmán, era necesario realizar un análisis demográfico que nos proporcionase claves interesantes para pensar las diferentes experiencias de la esclavitud y de libertad, las estructuras familiares, las clasificaciones raciales. Además para conocer como intervenía la guerra y la militarización, así como el gradual acceso a la libertad, en la conformación de las familias y en la producción de las identidades individuales y colectivas.

Sucedía que la primera mitad del siglo XIX constituye un campo virgen para los estudios demográficos en el espacio urbano de Buenos Aires. De allí que comenzamos el relevamiento de libros parroquiales (bautismos, matrimonios y defunciones) de la parroquia de San Pedro González Telmo. La base comienza en 1813 y culmina en 1862, dos años después de haberse abolido definitivamente la esclavitud en el territorio de la República Argentina¹.

San Pedro González Telmo, una parroquia con presencia africana

Ubicada en el barrio que lleva el mismo nombre, la parroquia de San Pedro González Telmo, aunque fundada en 1806, inició con el registro de los sacramentos (bautismos, matrimonios y defunciones) a finales de 1813. Tiene una circunscripción de menor dimensión frente a otras demarcaciones eclesíásticas (Catedral, Inmaculada Concepción, Piedad, Monserrat y San Nicolás de Bari entre otras). La jurisdicción de esta parroquia limitaba al oeste con la parroquia de la Inmaculada Concepción (hoy barrio de Constitución), al este y al sur con el río de la Plata, al norte con la parroquia de Catedral al Sur (actual barrio de Monserrat) (véase Imagen 1).

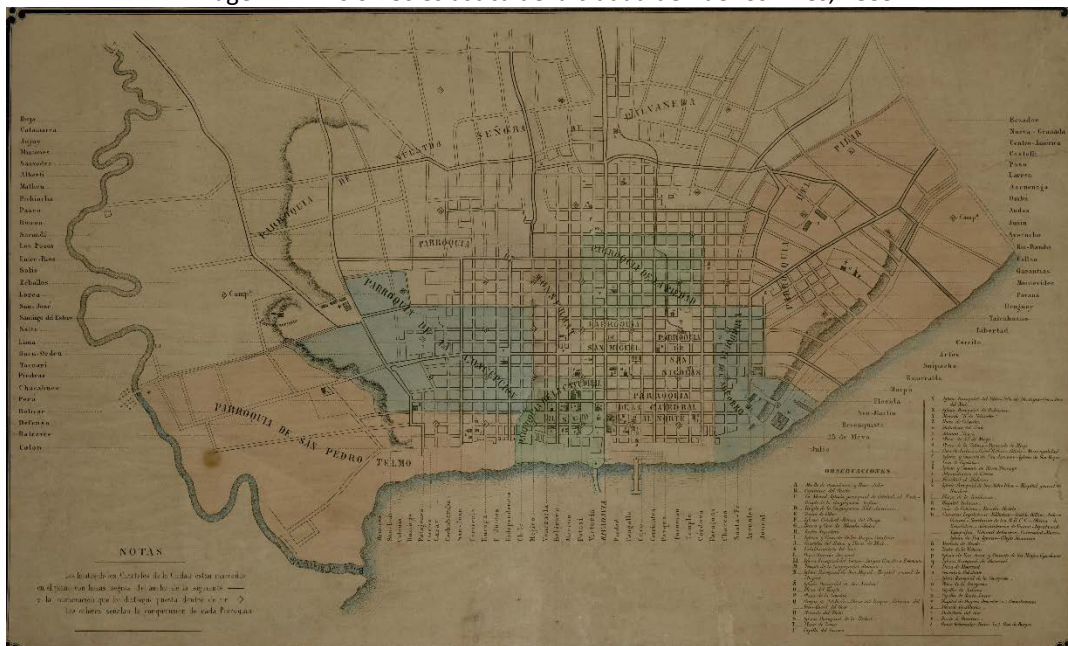
De acuerdo con los datos censales que ofrece la investigación de la historiadora Marta Goldberg, en 1822 vivían en la parroquia 34882 “blancos”, 960 “naturales”, 4568 “pardos”, y 7909 “morenos”, es decir que representaban un 71,5 por ciento de

1 Los archivos parroquiales utilizados se encuentran en la colección “Argentina, Capital Federal, registros parroquiales, 1737-1977.” disponible en la página web Family Search de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (<https://www.familysearch.org/search/collection/1974184>).

“blancos”, un 18 por ciento de “pardos y morenos” y un 8,5 de extranjeros (Goldberg, 1976: 93).

De modo que esta parroquia tenía la particularidad de contar con una mayoritaria población blanca, que incluía tanto a las familias prominentes de la ciudad como a un amplio sector de migrantes, sobre todo de europeos. El colectivo de afrodescendientes, aunque minoritario en ese conjunto, tiene a su vez la peculiaridad de contar con una mayoría de mujeres esclavizadas y, por ende, con la significativa presencia de infantes libertos.

Imagen 1. División eclesiástica de la ciudad de Buenos Aires, 1859



Fuente AGN, Buenos Aires, Mapoteca, II-467

Claramente, este espacio eclesial contrasta con el de Monserrat y Concepción, sitios que se convirtieron, luego de la independencia y de la progresiva obtención de la libertad, en el centro de los hogares de la población de ascendencia africana. De hecho, se denominaba a Monserrat como el “Barrio del Tambor” debido al sonido y música de los bailes afroporteños. Al respecto, Miguel Ángel Rosal al estudiar la compra venta de inmuebles por parte de población afrodescendiente en la ciudad, concluye que en este período Monserrat era zona de interés para los afroporteños debido a “una marcada preferencia por vivir en el riñón de la comunidad negra” ya que, de acuerdo al historiador, Monserrat no era el barrio más barato de la ciudad (Rosal, 1994: 9).

Precisamente, la heterogeneidad y la desigualdad de los sujetos que habitaban la zona de San Telmo presentaba a priori un interés particular para el análisis.

Acerca del trabajo de la fuente

En estos tres años de recopilación y armado de las bases de datos fueron consultados y revisados 16 libros: 9 para bautismos, 3 para defunciones y 4 de matrimonios. En un principio examinamos si existía alguna laguna entre 1813 y 1862 que pudiera afectar el análisis respectivo. A pesar de que en la numeración de los libros no se reflejara, en la medida en que se fue cotejando se descubrió la ausencia de registros en los tres sacramentos para el periodo 1841-1853.

Para el caso de defunciones se comprobó además que el libro tercero, que abarca los años 1853-1857, se encuentra desaparecido. Generalmente se ha atribuido este faltante de los libros sacramentales de las parroquias de la ciudad de Buenos Aires a los incendios que ocurrieron en junio de 1955 en lo que se conoce como la “quema de iglesias” (Siegrist, 2010)².

Un examen detallado del material nos presenta otras posibilidades que al parecer no tendría que ver con el destino de los mismos en la mayoría de las iglesias porteñas. Una serie de notas dejadas al final del libro cuarto y principio del quinto de bautismos por el entonces párroco Juan Antonio Martínez (responsable entre 1853 y 1858) así como por la historia que narra en 1965 Manuel Juan Sanguinetti, párroco del mismo templo (1937-1947) nos indicarían que la ausencia de registros se debió a la grave enfermedad que padeció el presbítero Fernando Soto (1838-1853) (Sanguinetti, 1965: 108-109). Esta situación se confirma con los mismos libros cuarto y quinto de bautismos en donde se pueden apreciar los diversos expedientes de personas que por alguna razón (presumiblemente corrección de nombre o próximos a contraer matrimonio) acudieron a la parroquia y, al percatarse tanto ellos como los responsables de la misma de que las partidas bautismales entre 1841 y 1853 no se

² La quema de las iglesias del 16 de junio de 1955 es el nombre con el que se conoce en la historia argentina al episodio de los graves enfrentamientos que sucedieron ese día, luego que aviones de la Marina de Guerra bombardearan la Plaza de Mayo durante varias horas con la intención de derrocar al presidente Juan Domingo Perón. Al finalizar los bombardeos que dejaron un saldo de más de trescientos muertos y centenares de heridos, grupos de adherentes peronistas atacaron e incendiaron templos católicos, atribuyéndoles haber instigado y participado en el golpe de Estado

habían registrado debidamente, procedieron al asentamiento de manera extemporánea. De allí que las partidas durante estos años se encuentran todas desordenadas, a diferencia de los años anteriores.

Un segundo aspecto a considerar tiene que ver con la división de estos libros de acuerdo a la condición racial. En los libros de bautismos, entre 1813 y 1840, se organizan las partidas de manera separada: “españoles” por un lado, y “gente de servicio” por el otro (libros 1 al 4). Desde esa fecha, como ya se dijo no hay registros, retomándose recién durante 1853 y hasta 1857. Allí continúan diferenciadas pero con otra denominación: personas “blancas” y de “color” (libro 5). A partir de los libros 6 hasta 9 (1858-1862) todas las partidas se ubican en un mismo libro manteniendo la clasificación de “blanco” y de “color”.

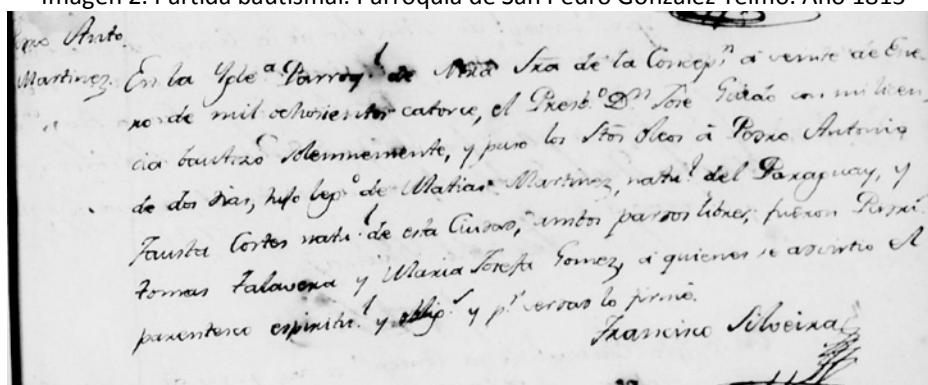
De acuerdo a un decreto emitido el 28 de octubre de 1857 por el gobierno de la ciudad se establece que las mismas no serían manuscritas sino que se realizarían a través de un formulario que debía completarse:

[...] la urgente necesidad de reglamentar debidamente la forma en cómo deben llevarse los libros parroquiales será la municipalidad de Buenos Aires la encargada de entregar cada año a los párrocos o curas vicarios de cada parroquia de su distrito, y a los pastores o capellanes de los diversos cultos protestantes, públicamente establecidos en el municipio de esta ciudad, tres registros sellados en cada una de sus fojas con el sello de la municipalidad, foliados y rubricados por el presidente de dicha corporación, en los que en adelante deberán asentarse las partidas de bautismo, matrimonios y muertes que tuvieran lugar en la parroquia, o de los individuos que pertenezcan a la comunión religiosa (Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires, 1857: 165).

Además, entre 1813 y 1857 encontramos los términos “moreno”, “pardo”, “liberto” y “esclavo”, para clasificar a la población de ascendencia africana. A partir de 1858 y hasta 1862 se comienza a percibir un cambio significativo en la forma de registrar los bautismos de párvulos de color. Los registros firmados por los respectivos curas vicarios Juan Antonio Martínez (1853-1858), Feliciano Castrelos (1858) y Ramón R. García (1858-1880), reflejan el uso de viejas y nuevas categorías como: “pardo”, “de color” o “párvulo de color”, en sustitución de “moreno” o “morena”. En cuanto a la prole “liberta”, si bien no se manifiesta, por lo general, la calidad racial de la madre (morena o parda), la partida bautismal solo hace mención del estatus de esclavitud de ellas.

Esta categoría –de liberto/a- provenía de la Ley de Libertad de Vientres sancionada por la Asamblea General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1813. A través de la misma se estableció que los hijos de madre esclavizadas nacidos a partir del 31 de enero de ese año eran considerados “libertos”, no libres, y que debían regirse bajo el régimen especial del patronato³. La ley instituía que el amo de la madre pasaría a ser patrono del niño, quienes podían gozar de sus servicios hasta los dieciséis o veinte años, según fueran mujeres o varones⁴. En otro de los artículos se establecía que las madres esclavas conservaban a sus hijos durante los dos primeros años de vida, cuando éstos dependían enteramente de ellas para su subsistencia.

Imagen 2. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1813

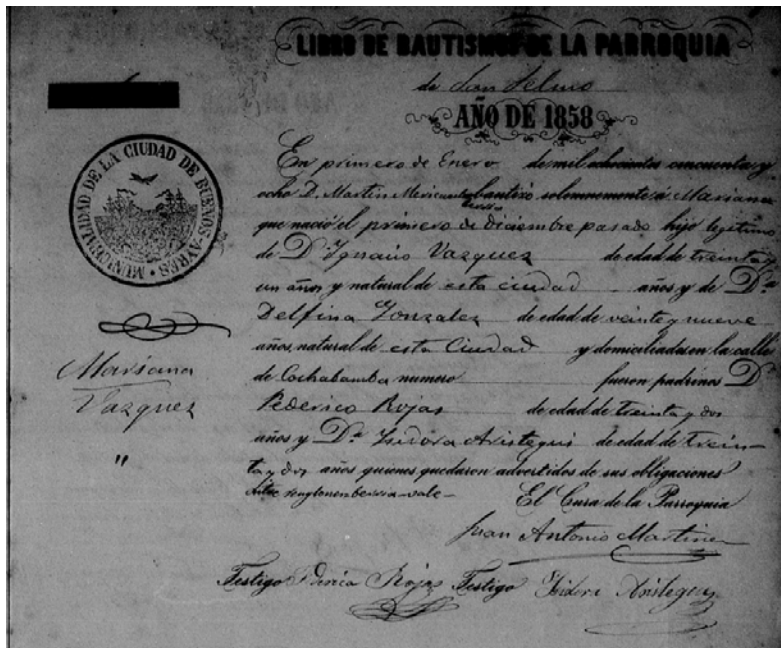


Fuente: Libro 1° de bautismos de gente de servicio año de 1813.

³ Registro Oficial de la República Argentina, v. 1 (1810-1821), Buenos Aires: Imprenta de la República, 1879, p. 194, 200-201.

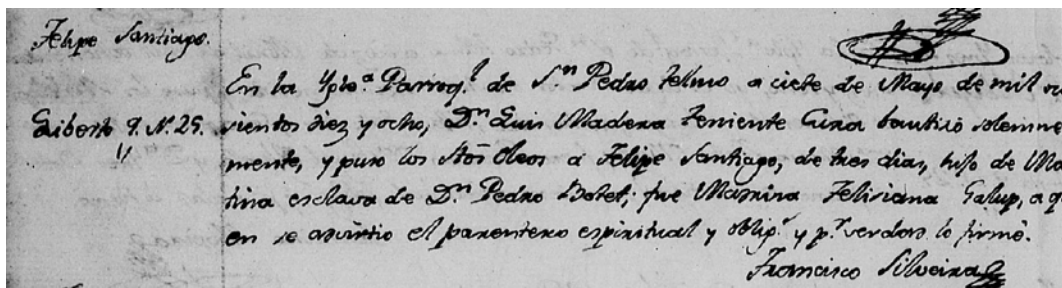
⁴ Registro Oficial de la República Argentina, v. 1 (1810-1821), Buenos Aires: Imprenta de la República, 1879, p. 194, 200-201. Sobre las implicancias de la normativa de 1813 remitimos a los trabajos de Rosal (2009: 107-130), Andrews (1989: 69-74), Crespi (2010), Candiotti, 2016 y 2019).

Imagen 3. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1858



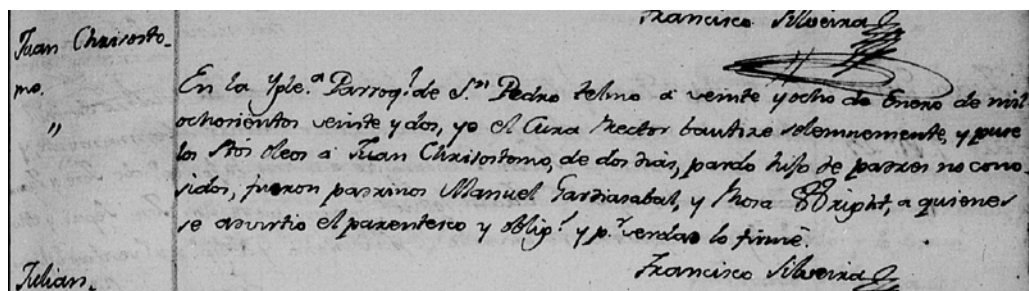
Fuente: Libro 6°. Registro de bautismos para la parroquia de San Telmo.

Imagen 4. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1818



Fuente: Libro 2° de partidas de bautismos de gente de servicio, correspondiente a la parroquia de San Pedro Telmo iniciado en abril de 1818.

Imagen 5. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1822



Fuente: Libro 2° de partidas de bautismos de gente de servicio, correspondiente a la parroquia de San Pedro Telmo iniciado en abril de 1818.

Imagen 6. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1829

En la Ypa. Parroquia de S. Pedro Telmo a diez y seis de Enero de mil ochocientos y nueve y siete D. Luis Brandeda Aguirre Cura bautizó solemnemente y puso los Santos a Eusebio de cinco días, mozo no hijo de padres no cono. fueron padrinos Manuel Tobal y Ygnacia Tobal; a quienes se avisó el p. xenteno y obly. y p. vendon la firme.
Francisco Silvera

Fuente: Libro 3° de bautismos de gente de servicio. Año de 1827.

Imagen 7. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1858

LIBRO DE BAPTISMOS DE LA PARROQUIA
de San Pedro
AÑO DE 1858

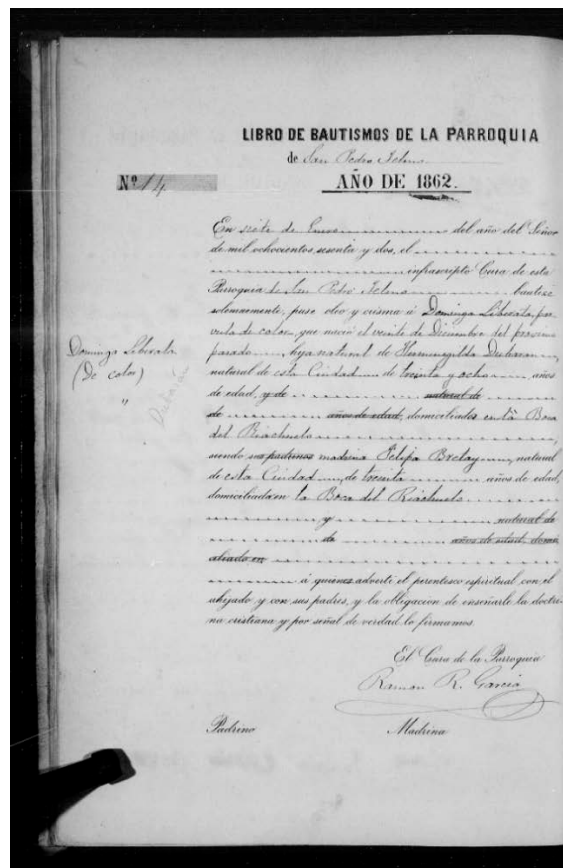
En cinco de Octubre de mil ochocientos cincuenta y ocho Felipe Agustín Tobal bautizó solemnemente a Estanislao que nació el veinte y ocho de setiembre ultimo hijo legítimo de D. José Campes de edad de setenta años y natural de la Habana. y de D. Rocanora Godoy de edad de treinta años natural de Buenos Ayres y domiciliado en la calle de la Plaza número... fueron padrinos D. Joaquín Cruzmanes de edad de treinta y seis años y D.ª Feliza Aguirre de edad de diez y nueve años quienes quedan advertidos de sus obligaciones.
El Cura de la Parroquia
Feliciano Costales

Testigo
Joaquín Cruzmanes

Testigo en su lugar
Joaquín Cruzmanes

Fuente: Libro 6°. Registro de bautismos para la parroquia de San Telmo.

Imagen 8. Partida bautismal. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1862.



Fuente: Libro 9. Bautismos 1862.

¿Qué otros datos nos ofrecen estas fuentes? En los registros de Bautismos por ejemplo a lo largo de todo este periodo tenemos la información de:

Año de nacimiento y fecha del bautismo

Filiación (si es legítimo o ilegítimo o de padres no conocidos)

Nombre de los progenitores según la filiación: padre, madre o en blanco

Nombre del amo en el caso de que algunos de los progenitores del bautizado fuese esclavo/a

Nombre del amo si el bautizado fuese liberto/a y/o esclavo/a

Nombre del bautizado

Procedencia de los progenitores: solo en algunos casos

Calidad racial de los progenitores: solo en algunos casos

Padrinos: nombre de padrino y madrina o de algunos de ellos

Nombre del sacerdote que formalizó el registro

Es decir que las partidas de bautismos ofrecen una información muy rica sobre el conjunto de la población, esto es: “blanco” y “de color”; y de acuerdo con el estatus

legal, esclavos, libertos, libres, varones y mujeres, a lo largo de casi cuarenta años. La base de datos ofrece además una información cualitativa que permite avanzar en los procesos de individuación y reconstrucción de familias a través de los registros de matrimonios y de defunciones.

Consideramos también que los datos levantados en el censo de 1855 para la ciudad de Buenos Aires, en donde San Telmo fue dividido en dos cuarteles (6 y 7 respectivamente), permitirá obtener una mejor perspectiva sobre la población de ascendencia africana que habitaba la parroquia en los años de abolición de la esclavitud.

Imagen 9. Partidas bautismales. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1814.

Felipe de la
 Atencion
 Rodriguez
 Sib.º 9.º 1814
 En la Y.ª Parroq.ª de S.º Pedro Telmo a veinte y ocho
 Mayo de mil ochocientos catorce, el Presb.º D.º Mariano
 con mi licencia bautizó solemnemente, y puso los
 nombres a Felipe de la Atencion, hijo legítimo de Manuel
 Rodriguez, y Maria Mercedes, vec.º de S.º Manuel Rodriguez,
 Mad.ª Maria Esperanza, a quien se le presentó el padrino
 Juan y oblig.º y p.º veros lo firmo.
 Francisco Obervas

Fuente: Libro 1º de bautismos de gente de servicio año de 1813.

Imagen 10. Partidas bautismales. Parroquia de San Pedro González Telmo. Año 1857.

Enrique
 Rodriguez
 En veinte y cinco de Julio de mil ochocientos cincuenta y siete
 con mi licencia el Presb.º D.º Ignacio Maria Lebeverrier
 bautizó solemnemente, y puso los nombres a Enrique
 que nació el quince, hijo legítimo de Domingo Ro-
 driguez y Concepcion Vicia, naturales de Africa, fueron
 padrinos Marcelino Rosas y Isabel Magdalena a quie-
 nes se les presentó el presentador espiritual y demás o-
 bligaciones de ley.
 Juan Antonio Martinez

Fuente: Libro 5º de bautismos. Parroquia de San Pedro Telmo. Bautismos de personas de color. 1853.

Consideraciones finales

A lo largo del trabajo de construcción de la base de datos se ha podido confirmar el valor histórico principal de esta fuente. Los registros sacramentales son una fuente de datos de un valor incalculable. Por ejemplo, las partidas de bautismos están permitiendo avanzar en el conocimiento de un sector de la población de Buenos Aires en un periodo de grandes transformaciones sobre el que todavía se conoce muy poco. Nos da nombres y parentescos. A priori se observa la posibilidad de construir trayectorias genealógicas de varias generaciones que no se podrían llevar a cabo sin el contenido que aportan las partidas sacramentales. Además, esta información resulta sumamente importante para los estudios demográficos ya que es la única fuente que da cuenta de los nacimientos y muertes de las personas cuando no se contaban con datos civiles.

Esta documentación se consideraba fundamental durante los años de abolición para demostrar que un niño o niña había nacido después de la ley de libertad de vientres del 31 de enero de 1813, es decir si el infante era de condición liberto y no esclavo.

De igual forma, para demostrar legitimidad, filiación y condición legal. Por su parte, los libros de matrimonios tendrán relevancia para observar cómo se conformaban las familias y la relación de estas con el mestizaje. Por último, los registros de defunciones nos van a permitir construir índices de mortalidad de la población de acuerdo a los grupos raciales, y llevar adelante estudios de la sanidad y de los efectos de las epidemias tan comunes en estas décadas de acuerdo a los grupos raciales.

En fin, creemos que esta base fundamental va a contribuir a llenar un vacío importante de conocimiento de la vida histórica en los tiempos de abolición de la esclavitud.

Fuentes consultadas

Libros de bautismos

Libro 1° de bautismos de personas españolas año de 1813. Gregorio Martínez. (1813-1818). [Inicia: 19 de diciembre de 1813 y termina: 1 de abril de 1818].

Libro 1° de bautismos de gente de servicio año de 1813. (1813-1818). [Inicia: 27 de diciembre de 1813 y termina: 1 de abril de 1818].

Libro 2° de partidas de bautismos de personas españolas correspondiente a esta partida de San Pedro Telmo iniciado en abril de 1818. (1818-1827). [Inicia: 5 de abril de 1818 y termina: 31 de mayo de 1827].

- Libro 2° de partidas de bautismos de gente de servicio correspondiente a la parroquia de San Pedro Telmo iniciado en abril de 1818. (1818-1827). [Inicia: 2 de abril de 1818 y termina: 22 de mayo de 1827].
- Libro 3° de bautismos de personas españolas correspondiente a la parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires año de 1827. (1827-1836). [Inicia: 1 de junio de 1827 y termina: 31 de diciembre de 1836].
- Libro 3° de bautismos de gente de servicio año de 1827. (1827-1836). [Inicia: 14 de junio de 1827 y termina: 18 de diciembre de 1836].
- Libro 4° de bautismos de personas españolas perteneciente a la parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires. Año de 1837. (1837-1841). [Inicia: 4 de enero de 1837 y termina: 27 de marzo de 1841]. Nota: incluye un apartado en donde están registradas partidas bautismales de diversos años.
- Libro 4° de bautismos de gente de servicio perteneciente a la parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires. Año de 1837. (1837-1841). [Inicia: 1° de enero de 1837 y termina: 24 de febrero de 1841]. Nota: incluye dos partidas de 1843.
- Libro 5° de bautismos. Parroquia de San Pedro Telmo. Bautismos de personas blancas 1853. Libro quinto. (1853-1857). [Inicia: 6 de agosto de 1853 y termina: 31 de diciembre de 1857]. Nota: incluye un apartado en donde están asentadas partidas bautismales de diversos años.
- Libro 5° de bautismos. Parroquia de San Pedro Telmo. Bautismos de personas de color. Libro quinto. 1853. (1853-1857). [Inicia: 26 de agosto de 1853 y termina: 4 de noviembre de 1857]. Nota: incluye un índice.
- Libro 6. Bautismos 1858 a 1859. [Inicia: 1 de enero de 1858 y termina: 31 de diciembre de 1859].
- Libro 7. Bautismos 1860. [Inicia: 3 de enero de 1860 y termina: 31 de diciembre de 1860].
- Libro 8. Bautismos 1861. [Inicia: 8 de enero de 1861 y termina: 31 de diciembre de 1861].
- Libro 9. Bautismos 1862. [Inicia: 1 de enero de 1862 y termina: 31 de diciembre de 1862].

Libros de defunciones

- Libro 1° de partidas de muertos de personas españolas correspondiente a la parroquia de San Pedro Telmo de esta capital de Buenos Aires desde su separación de la Concepción en quince de diciembre de 1813. [Inicia: 23 de enero de 1814 y termina: 28 de junio de 1830].
- Libro 1° de partidas de muertos de gente de servicio correspondiente a esta parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires. Año de 1813. [Inicia: 19 de diciembre de 1813 y termina: 21 de junio de 1830].
- Libro 2° de muertos de personas españolas correspondiente a esta parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires. Año de 1830. [Inicia: 4 de julio de 1830 y termina: 28 de febrero de 1841]. Nota: incluye un apartado en donde están asentadas partidas de defunciones de diversos años.
- Libro 2° de muertos gente de servicio correspondiente a esta parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires. Año de 1830. [Inicia: 8 de julio de 1830 y termina: 25 de

febrero de 1841]. Nota: incluye dos partidas de defunciones de diversos años (1850 y 1846).

Registro de muertos para la parroquia de San Telmo, remitido por la municipalidad a los objetos determinados en el superior decreto de 28 de octubre de 1857. Consta de setenta folios útiles. Buenos Aires, diciembre 31 de 1857. [Inicia: 2 de enero de 1858 y termina: 31 de diciembre de 1860].

Registro de muertos para la parroquia de San Telmo remitido por la municipalidad a los objetos determinados en el superior decreto del 28 de octubre de 1857. Consta de ciento setenta y seis folios útiles. Buenos Aires, enero 4 de 1861. [Inicia: 8 de enero de 1861 y termina: 31 de diciembre de 1862].

Libros de Matrimonios

Libro 1° de partidas de casamientos de personas españolas correspondiente a esta nueva parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires año de 1813. (1813-1830). [Inicia: Diciembre de 1813 termina: 28 de julio de 1830].

Libro 1° de partidas de casamientos de gente de servicio correspondiente a esta parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires año de 1813. (1814-1830). [Inicia: 30 de enero de 1814 termina: 12 de julio de 1830].

Libro 2° de matrimonios de personas españolas correspondiente a la parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires año de 1830.(1830-1840). [Inicia: 2 de agosto de 1830 termina: julio de 1840]. Incluye al final registros de diversos años.

Libro 2° de matrimonio de gente de servicio correspondiente a esta parroquia de San Pedro Telmo de Buenos Aires. Año de 1830. (1830-1840). [Inicia: 18 de septiembre de 1830 termina: 19 de septiembre de 1840]. Incluye al final registro de diversos años.

[Libro Tercero] Parroquia de San Telmo Matrimonios de Personas blancas 1853. Libro Tercero (1853-1857). [Inicia: 15 de agosto de 1853 termina: 31 de diciembre de 1857]. Incluye al final registros de diversos años.

[Libro Tercero] Parroquia de San Pedro Telmo. Matrimonios de personas de color. Libro tercero. Año de 1853. (1853-1857). [Inicia: 16 de septiembre de 1853 termina: 15 de octubre de 1857].

Registro de matrimonios para la parroquia de San Telmo remitido por la municipalidad a los objetos determinados en el superior decreto de 28 de octubre de 1857. Consta de cincuenta folios útiles. Buenos Aires diciembre 31 de 1857. (1858-1859). [Inicia: 5 de enero de 1858 termina: 24 de diciembre de 1859].

Registro de matrimonios para la parroquia de San Telmo remitido por la municipalidad a los objetos determinados en el superior decreto de 28 de octubre de 1857. Consta de sesenta folios útiles. Buenos Aires diciembre 31 de 1859. (1860-1863). [Inicia: 7 de enero de 1860 termina: 31 de diciembre de 1863].

Legislación

Registro Oficial de la República Argentina, v. 1 (1810-1821), Buenos Aires, Imprenta de la República, 1879.

Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires, Año de 1857, Libro Trigésimo sexto, Buenos Aires, Imprenta El Orden.

Bibliografía

ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

CANDIOTI, Magdalena. 2016. "Abolición gradual y libertades vigiladas en el Río de la Plata. La política de control de libertos de 1813", en *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* (Buenos Aires), vol. 6, n° 1.

CANDIOTI, Magdalena. 2019. "El tiempo de los libertos". Conflictos y litigación en torno a la ley de vientre libre en el río de la Plata (1813-1860)", en *História* (São Paulo), vol. 8.

CRESPI, Liliana. 2010. "Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el periodo indiano al republicano" en Silvia MALLO e Ignacio TELESKA (editores). *Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Paradigma Indicial.

GOLDBERG, Marta. 1976. "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840", en *Desarrollo Económico*, n° 61, vol. 16.

ROSAL, Miguel Ángel. 1994. "Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860," Anuario de Estudios Americanos, vol. LI, n° 1.

ROSAL, Miguel Ángel. 2009. *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

SANGUIETTI, Manuel Juan. 1965. *San Telmo. Su pasado histórico*. Buenos Aires: Ediciones República de San Telmo.

SIEGRIST, Nora. 2010. "La población africana en las iglesias de Buenos Aires a través de la digitalización de documentos de la Sociedad Genealógica de Utah. Siglos XVII-XIX" ponencia presentada en las *I Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*, Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA), 29 y 30 de septiembre de 2010.

Sitios web

Family Search. "Argentina, Capital Federal, registros parroquiales, 1737-1977." disponible en: <https://www.familysearch.org/search/collection/1974184>.

Los esclavos de los jesuitas frente a la expulsión de los regulares: el motín de la estancia de Areco (campaña de Buenos Aires, 1767)

María Valeria Ciliberto* .
CONICET-(CEHis-CIC)-UNMdP
mciliber@mdp.edu.ar

Resumen

Los esclavos de los jesuitas han sido objeto de numerosas investigaciones cuyas distintas perspectivas pueden dialogar con los desplazamientos renovadores de la historiografía más amplia sobre la esclavitud y los afrodescendientes en la hispanoamérica colonial. Para el Río de la Plata, desde las obras pioneras se avanzó en el conocimiento de las características demográficas de esta población y sus roles en el proceso productivo. Las prácticas esclavistas ignacianas también fueron puestas en relación con la ética católica que las inspiraban, destacándose el espiritualismo y paternalismo de la orden.

A partir de estas contribuciones, las investigaciones sobre la gestión de los bienes de la orden incautados tras la expulsión abordaron el estudio de la fuerza de trabajo esclava destacando el fracaso de las administraciones laicas en su manutención/ control. De los esclavos de Temporalidades de Buenos Aires se estudió su perfil demográfico, su empleo productivo y las particularidades locales de su venta como parte del patrimonio incautado. Nuestro trabajo propone reconstruir el proceder de la administración porteña en relación a la población servil incautada al Colegio de San Ignacio e inferir algunas de las respuestas que los propios esclavos elaboraron en el contexto de incertidumbre post expulsión.

Focalizaremos nuestro análisis en los primeros años de la gestión de Bucareli, puntualmente en el contexto del levantamiento protagonizado por los esclavos de la estancia de Areco (la propiedad de mayor valor confiscada a la orden por Temporalidades). Los legajos pertenecientes al fondo *Comandancia de Frontera de San Antonio de Areco, Temporalidades de Buenos Aires Colegio de San Ignacio (AGN) y Jesuitas- Argentina (ANHCh)* constituyen nuestras principales fuentes documentales.

Palabras clave: Historia; Buenos Aires (Argentina); Periodo colonial (1767-1770); temporalidades jesuitas; esclavos; motín.

Mano de obra vital en las explotaciones agrarias y manufactureras de la Compañía de Jesús, pero también importantes en la misión apostólica de la orden, los esclavos de los jesuitas rioplatenses han sido objeto de numerosas investigaciones cuyas distintas perspectivas dialogan con los desplazamientos renovadores de la historiografía más amplia sobre la esclavitud y los afrodescendientes en la hispanoamérica colonial (Andrés-Gallego, 2005; Tardieu, 2015; Troisi Melean, 2012; Lamborghini, Geler y Guzman, 2017; Candiotti, 2017).

* Doctora en Historia (EHESS). Investigadora Adjunta del Conicet. Integrante del Centro de Estudios Históricos (CEHis-CIC). Profesora Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata (FH-UNMdP).

A partir de sus aportes, los estudios centrados en el análisis de la gestión y destino de las propiedades incautadas a la orden tras la expulsión de 1767 destacaron el fracaso de las administraciones laicas en la manutención y control de los numerosos esclavos que las explotaban. Estos trabajos resaltaron el particular perfil de las dotaciones en relación a la población servil local, asociaron la eficacia económica del empleo de esta fuerza de trabajo con la articulación complementaria de los establecimientos productivo-mercantiles de la orden y relevaron diferencias en las dinámicas regionales a fin de subrayar los cambios en las lógicas económicas de gerenciamiento (Mayo, 1994; Troisi Melean, 1998; Tardieu, 2012). Asimismo, estudios focalizados en las haciendas de Córdoba y las estancias del Paraguay evaluaron el impacto del extrañamiento sobre las condiciones materiales de vida de sus esclavos, vinculando su manifiesto deterioro con las sublevaciones, las fugas y las muertes (Fernández, 1994; Punta, 2016; Telesca, 2009 y 2012).

Sobre los esclavos de las temporalidades de Buenos Aires, en cambio, se han estudiado únicamente sus perfiles sociodemográficos y las modalidades de su empleo productivo en relación a su distribución intrarregional. También se avanzó en la identificación de las particularidades de su enajenación en su condición de “bienes muebles”, a fin de señalar los cambios que afectaron a corto y mediano plazo la rentabilidad de las unidades agrarias o para evaluar su impacto en relación a la recaudación real (Maeder, 2001; Ciliberto, 2016).

Nuestro trabajo se propone analizar el proceder de la administración porteña en relación a la población servil antes patrimonio del Colegio de San Ignacio de la ciudad de Buenos Aires. Para hacerlo reconstruimos las prácticas de gobierno de la misma implementada por los administradores rurales e inferimos algunas de las respuestas elaboradas por los propios esclavos frente a la nueva dirección laica. En esta oportunidad, focalizamos nuestro análisis en los primeros años de la gestión del Gobernador Bucareli, cuando se inician las subastas de esclavos por “pieza” y/o “lotes” previas al traspaso masivo de las dotaciones realizado con las ventas de las estancias y chacras confiscadas. Puntualmente, estudiamos el contexto y la dinámica del levantamiento protagonizado por los esclavos de la estancia de Areco, la propiedad rural de mayor valor incautada a la Compañía de Jesús en la campaña porteña. Los legajos pertenecientes al fondo *Temporalidades de Buenos Aires (Colegio de San*

Ignacio), *Comandancia de Frontera de San Antonio de Areco* (Archivo General de la Nación, AGN) y *Jesuitas- Argentina* (Archivo Nacional Histórico de Chile, ANHCh) constituyen nuestras principales fuentes documentales.

La estancia de Areco y los esclavos de los jesuitas

Al momento del extrañamiento, los jesuitas de Buenos Aires habían consolidado un amplio patrimonio que incluía propiedades urbanas, suburbanas y rurales integradas en un complejo productivo- mercantil aplicado al sostenimiento del Colegio de San Ignacio y de la Residencia de Belén. En ambos casos, las estancias ganaderas explotadas con fuerza de trabajo principalmente esclava constituyeron la unidad productiva matriz que garantizó la realización de las actividades religiosas y educativas de los regulares y, luego, la consolidación y diversificación de sus inversiones rurales (Ciliberto, 2015).

Las tierras de estancias del Rincón de Areco y Río de las Palmas conformaban la propiedad rural de mayor valor y escala productiva incautada al Colegio Grande en la campaña porteña. Ubicado en la confluencia de los ríos Areco y Paraná, con dos puertos habilitados sobre estas vías fluviales, el latifundio de los jesuitas porteños contaba con una extensión de siete leguas de frente sobre el primero y ocho leguas sobre el Paraná (aproximadamente 151.192,44 hectáreas).

Tasada en 1767 por los peritos encargados de realizar los inventarios en 130.801 pesos 2 reales, el establecimiento constituía un caso único en la campaña rioplatense por el tamaño (y calidad) de los terrenos integrados en propiedad, la solidez de las construcciones tasadas, la variedad del equipamiento agrícola-ganadero numerado, el centenar de arrendamientos en semilla registrados, la diversificación de sus stocks ganaderos y la importante dotación de esclavos que lo habitaba y trabajaba¹.

El recorrido que los tasadores realizaron al momento de la incautación describió el núcleo edificado de la estancia, espacio que reunía junto a la capilla, refectorio y habitaciones de los padres, la ranchería de los negros. En las cercanías se ubicaba el galpón donde se depositaban los cueros y lanas, carretas y herramientas agrícolas. Y

¹ AGN, Temporalidades, Sala IX, 7-3-7 (1767-1773). ANHCh, Jesuitas de América, Vol. 158, fs. 48 a 53. "Resumen de los Títulos de pertenencia de las estancias del Rincón de Areco, y el Río de las Palmas, que fueron de los del orden de la Compañía".

los dos hornos para cocer ladrillos y tejas. Más alejada se divisaba la atahona que servía para moler parte de las 108 fanegas de trigo que los arrendatarios de los regulares entregaban anualmente como canon por sus tierras pobladas.

Los jesuitas habían dividido la estancia para su control y organización productiva en seis puestos de pastoreo. Desde allí, capataces y peones se ocupaban de las 48.000 cabezas de reses vacunas, un número igual de considerable de mulas y burros hechoreos (5.869 animales), caballos y nutridos rebaños de ovejas. A partir de esta diversificación de la producción, en el contexto de descenso coyuntural de los precios pecuarios de los años previo a la expulsión (1762/1767), el hermano administrador había reforzado la inserción mercantil de la estancia atendiendo tanto a la cría de ganado vacuno y el tráfico mular potosino como a las alternativas ofrecidas por el mercado consumidor de Buenos Aires y el despegue de las exportaciones de cueros desde el complejo portuario rioplatense.

Las diversas producciones que, articuladas, permitieron la relativamente rápida adaptación de la estancia a los vaivenes de la demanda regional fueron posibles gracias a la flexibilidad de la fuerza de trabajo estable de la explotación, una dotación numerosa compuesta por 108 esclavos que -sólo en ocasiones- se complementaba con el conchabo estacional de peones libres. De acuerdo con los inventarios del establecimiento, el valor atribuido a la “esclavatura” comprendía el 11% del total del patrimonio confiscado en la estancia (14.330 pesos)².

El perfil demográfico de las 55 mujeres y 53 hombres censados como esclavos en Areco en poco se aleja del que ya conocemos para los esclavos de los jesuitas del interior del virreinato, en general, y del Colegio Grande porteño en particular³. Al momento de la expulsión los peritos especializados censaron a una población

² En las explotaciones agrarias de la Compañía los esclavos constituían el rubro productivo de mayor incidencia sobre el patrimonio. En Córdoba, Santiago del Estero, Catamarca y La Rioja la fuerza de trabajo forzada rural conformaban por lo menos las dos terceras partes del capital de cada Colegio. La orientación prioritariamente ganadera de la mayoría de las unidades agrarias de los jesuitas del litoral rioplatense explica, en parte y con matices según el medio, el menor requerimiento (en relación a las haciendas jesuitas del noroeste) de trabajadores esclavos estables tanto como la estrategia de combinar su empleo con el de peones estacionales (Troisi Melean, 2012: 70-71).

³ En 1767 los 397 esclavos que el Colegio Grande de San Ignacio poseía distribuidos entre la Ranchería de la ciudad y sus establecimientos rurales fueron valuados en 51.372 pesos (sobre un patrimonio total de 1.597.369 pesos). Las características demográficas, modalidades de empleo productivo de estos esclavos y las particularidades de su enajenación durante la primera etapa de la gestión laica (Ciliberto, 2016: 29- 56).

organizada en familias y con un marcado equilibrio sexual. En Areco, como en el resto de las unidades agrarias del Colegio, el promedio de edad de esta dotación era relativamente alto (26,3 años); sin embargo el 40% de los esclavos registraba entre 15 y 35 años al momento de los inventarios constituyendo el núcleo activo de la mano de obra de la estancia.

Además, consideradas las edades por cohortes de cinco años encontramos que el 35,2% de la población esclava de la estancia tenía en 1767 menos de 16 años -siendo casi la mitad de los mismos niños menores de 6 años (15 de 38 individuos). La presencia junto a éstos de criaturas de meses (sumado a tasas de masculinidad elevadas únicamente en las edades superiores a los 60 años) confirma la política jesuita de crecimiento vegetativo de la población esclava a través del matrimonio cristiano y no mediante el recurso a la compra de bozales (encontramos un solo indicio de compra, el esclavo Manuel censado como Angola en el inventario).

Estos párvulos junto a los jóvenes menores de 18 años integraban las 32 familias registradas en la estancia, compuestas la mayor parte de las mismas por cónyuges de edad muy superior al promedio censados junto a viudas/os varios de ellos declarados inútiles por los peritos tasadores. Esta calificación ("*viejo inútil*") que implicaba la no tasación del esclavo (3 casos), en algunos casos se reforzaba con la indicación de algún tipo de problemas de salud y/o impedimentos físicos (temporales o definitivos). Y en este punto, la población esclavizada de la estancia de Areco sí se distinguía del resto de la confiscada a los jesuitas para el rey.

Al momento del extrañamiento, los esclavos del conjunto de colegios y residencias del virreinato presentaban según los inventarios de Temporalidades un estado sanitario bueno (en comparación con otras poblaciones esclavas de las regiones consideradas). De acuerdo con estos registros, la proporción de esclavos de entre 10 y 59 años incapacitados de trabajar (permanente o transitoriamente) no superaba nunca el 15% en la mayor parte de las propiedades de la Compañía (a excepción, por supuesto, de los relevados en la Ranchería del Colegio Grande que funcionaba como una especie de hospital/ botica para los esclavos convalecientes del complejo). Ya el caso porteño se destacaba, con un 21% del total de la fuerza de trabajo forzada registrados como "enfermos/achacosos" o imposibilitados de realizar actividades (84 personas). En Areco encontramos en esta condición a 20 de los 108 hombres y mujeres censados.

Afectados por las enfermedades habituales entre la población no libre de la región (“mal del corazón”, “enfermos del estómago”, entre otras)⁴, la mayoría sin embargo debía sus problemas de salud a accidentes vinculados al desarrollo de las tareas ganaderas. Efectivamente, todos los hombres así censados figuraban como “quebrados”, “baldados” y “sentidos de los brazos y piernas”. Las enfermedades o lesiones apuntadas disminuían el valor medio del esclavo; aunque lógicamente esta depreciación se incrementaba en caso de invalidez y cuando la edad del afectado superaba los 50 años (o era menor de 10 años).

El valor promedio asignado a los esclavos de la estancia apenas superaba los 136 pesos. Aún así, la distribución de frecuencia de los precios consignados en las tasaciones del establecimiento otorga al 53% de los mismos un valor superior a los 150 pesos, concentrando al 40% de los mismos en la franja de entre 180 y 200 pesos (57 y 43 personas respectivamente). Se trata de valores acordes con los registrados en otros inventarios de Temporalidades jesuitas rioplatenses y con tasaciones de bienes post mortem incluidas en trámites sucesorios de propietarios particulares del período⁵.

El perfil demográfico de la población esclava de la estancia de Areco sus tareas y ocupaciones que sucintamente delineamos a partir de los inventarios y tasaciones realizados al momento del extrañamiento muestra cómo los jesuitas porteños adaptaron las políticas generales de compra y empleo de esclavos de la Compañía a las condiciones de producción extensiva de las estancias del litoral. El Colegio racionalizó el trabajo de sus esclavos para diversificar la orientación pecuaria del establecimiento, sin descuidar la agricultura y las manufacturas, delineando un esquema que les permitía rentabilizar a estos trabajadores igual que en los colegios del interior aunque a partir de una inversión proporcionalmente menor.

La asistencia a mayores y enfermos, la política de matrimonios, la conservación de los grupos familiares y la manutención de niños pequeños, las escasas ventas que inferimos de las características de esta dotación muestra que lo hicieron sin descuidar

⁴ Las enfermedades más citadas en los inventarios de Temporalidades de la provincia en 1767 son el “mal del corazón” (que refería a la epilepsia), la “perlesía” (parálisis total o parcial) y el “mal del estómago o barriga” (gastroenteritis). Asimismo hallamos a esclavos con enfermedades oftalmológicas (“nube en el ojo”), otra afección frecuente entre la población esclava del Buenos Aires de inicios del siglo XIX. (Goldberg y Mallo, 2000: 60-69). Las enfermedades de esclavos han sido analizadas también como formas de resistencia pasiva.

⁵ Señalamos que Garavaglia registra entre los “hacendados” (propietarios de las estancias de mayor capitalización) un promedio de poco más de 9 esclavos por inventario (Garavaglia, 1999: 327).

la atención espiritual de la “esclavonía”, de acuerdo a como lo pautaban los memoriales e instrucciones destinados a los hermanos co-adjutores (Troisi Melean, 2004: 95- 105; Mayo, 2012; Page, 2008: 283-304). Establecidas las disposiciones generales relativas al extrañamiento, en el Río de la Plata la Corona delegó en la administración del Gobernador Bucareli la responsabilidad del control, sostenimiento y destino de esta población servil⁶.

La administración de Temporalidades y los esclavos del Rey

Desde la incautación hasta la venta efectuada en 1785, la estancia de Areco fue administrada directamente por Temporalidades de Buenos Aires. El Capitán del Regimiento de Dragones de Buenos Aires Juan Francisco de Somalo asumió la primera etapa de la gestión, destacándose en su desempeño por los altos rinde en utilidades alcanzados mediante la reorganización productiva del establecimiento y la sujeción de la mano de obra esclava.

El temor constante a los levantamientos de esclavos de los expulsos y el costo de su manutención fueron parte de las principales preocupaciones de Temporalidades porteñas, aún cuando el número de trabajadores forzados confiscados a la orden disminuía rápidamente producto de los tempranos remates de la fuerza de trabajo forzada y de las ventas de las propiedades rurales. Probablemente por ello, en función de los resultados logrados, a fines de 1767 Bucareli amplió las funciones asignadas a Somalo al designarlo administrador de todas las haciendas con esclavos. El ahora Ayudante Mayor contaba con el apoyo del capataz Vicente Montoya para asegurar la “*conservación y aumento*” de estos bienes, que en lo que a población servil se refería suponía asegurar su sustento, impedir las fugas y evitar las muertes a efectos de no paralizar la producción⁷.

Frente al manejo de la numerosa población esclava a su cargo, su política se orientó a mantener en la medida de lo posible el “modo de gobierno de la esclavatura” propios de la orden: “Así los tenían los PP y yo sigo de la misma forma para evitar

⁶ El Gobernador Francisco Bucareli y Ursúa fue el encargado de ejecutar las primeras medidas relativas a la confiscación e inventario de los bienes y capitales incautados a la orden, constituyendo para ese fin en Buenos Aires la Depositaria General de Temporalidades. Luego, la creación de la Junta Provincial de Temporalidades (1770-1785) introdujo otras modalidades de gestión al asumir la Junta Municipal la administración directa del patrimonio.

⁷ AGN, Sala IX, 7-3-7. AGN, Sala IX, 21-08-03.

desordenes”⁸. En estos primeros años de la gestión laica, la explotación de los establecimientos rurales confiscados y la contención de la nutrida mano de obra forzada que la garantizaba fueron en gran parte posible por la continuidad de ciertas prácticas y/o mecanismos de sujeción instituidos por los regulares. Y en ello la gestión de la estancia de Areco fue el ejemplo a seguir.

Según lo dispuesto por el Capitán Somalo, las pautas generales que ordenaban la vida y el trabajo cotidiano de los esclavos en la estancia se respetaron, aunque con algunos cambios. La ranchería cercana a la capilla y al refectorio continuó sirviendo como lugar de morada y descanso de los mismos. No se modificaron en nada las modalidades de uso de este espacio habitación, manteniéndose la distribución de los esclavos al interior de la misma según sexo y condición: “Los casados con sus mujeres tienen su avitacion aparte, y quedan cerrados de noche, y lo mismo sucede á los solteros en otra distante dela de aquellos, y las llaves de todo las recojo yo”.

En paralelo, fueron preocupaciones del administrador conservar la unidad de los núcleos familiares y asegurar la permanencia en la estancia de los esclavos que la habitaban⁹. De hecho, cuando por falta de brazos los desplazamientos para efectuar tareas en otras explotaciones se tornaron inevitables se procuró que los trabajadores se movilizaran con “sus mujeres, criaturas y sus trastos”. Con el mismo objetivo Somalo intercedió ante el Gobernador a fin de recuperar al hijo pequeño del capataz (“un negro de razón”) que se encontraba temporalmente en La Chacarita (lugar que continuaba siendo el centro de redistribución de la mano de obra). Y además le solicitó que dispusiera que “los negros que pertenecen a la Chacarita” y trabajaban en las obras de reconstrucción de los edificios de la estancia pudieran volver a sus puestos, con sus mujeres.

De maneras similares se mantuvieron las asignaciones de labores para las mujeres y la organización del trabajo de los hombres en los puestos de pastoreo. Se respetó al

⁸ AGN, IX, 1-4-1. Comandancia de Frontera de San Antonio de Areco (1757-1809). Carta de Juan Francisco de Somalo al Exm. Sr. Don Francisco de Bucareli, Areco, 30 de julio de 1767. Las citas subsiguientes remiten a este legajo, salvo específica referencia.

⁹ Ningún administrador ignoraba el peligro de quebrar los vínculos familiares y con ello generar un levantamiento general. En 1771, expresaba ese temor Fernando Fabro (encargado de las temporalidades cordobesas): “desde el año 1768, por marzo, representé al Exmo. Señor D. Francisco de Paula Bucarelli la unión de parentesco de ellos, el recelo con que vivían de ser vendidos y dije a V.E. que si se sacaban a público pregón temía una conjuración general; con los cuidados, atención y celos que pueden causar dos mil esclavos tan amantes a sus familias, tan unidos entre sí” (Tardieu, 2012: 142).

capataz nombrado por los regulares para actuar como mediador/organizador de las diversas faenas realizadas en el establecimiento reconociendo la necesidad (y conveniencia) de contar con un mayoral “de inteligencia y cuidado”. Simultáneamente, se introdujeron algunas innovaciones que afectaron principalmente a los puestos de cría de mulas (los de “más estimacion”). Una de las primeras medidas del administrador fue despedir a peones “de los asalariados” y al capataz (“paysano”) allí ocupados y reemplazarlos por negros “de los mejores”. En el orden de lo simbólico, modificó la denominación de los puestos de trabajo: el puesto Tatú, por ejemplo, pasó a llamarse del Rey “para impresionarles que son sus esclavos, y que se hagan á nombrar á quien es el Amo de todos”.

Se seguía, en cambio, la costumbre en el suministro del sustento diario “La razione que han tenido y nunca les á faltado, á sido mas crecida que la que le daban los Padres”, alimentación básica que se complementaba con la entrega de yerba y tabaco (“su arraygado vicio”) y sal, especies que se repartían “con el mismo arreglo que lo practicaban los PP”. También se incluía en ocasiones especiales vino como reemplazo del aguardiente que los padres acostumbraban dar para faenas específicas y celebraciones (ahora monárquicas)¹⁰. Y se continuaba con la práctica de asegurar ración especial y la asistencia a los niños y enfermos (“a los negritos y enfermos se les da pan”).

No obstante, los continuos pedidos de estos productos a Buenos Aires (así como también de ropa de la tierra y herramientas) prueban las dificultades de una administración que ya no contaba con la red interna de abastecimiento establecida por los regulares. Las prendas “para los negros del Rey” faltaban en la estancia, por ello para continuar la prácticas de los regulares (“darles á negros y negros un vestido al año de Bayeta dela tierra, la que solía embiar el Pror de Misiones”) se dispuso asignar a las mujeres “tarea de lana para que ilen de la qual se tejen ponchos y frezadas para los negros y á este fin he hecho poner una pieza en el telar”. Somalo capitalizaba así la experiencia en la organización interna del trabajo y de la producción de los establecimientos de la orden, apuntando a conseguir los mismos resultados: “esto menos tendrá que gastar el Rey en vestirlos”.

¹⁰ Se incluía por supuesto a los esclavos peones de los puestos: “átodos los puestos racion de yerva y tabaco cada ocho días, y cada 15 sal aunque poca”.

La carencia de asistencia espiritual a la fuerza de trabajo a su cargo también fue una preocupación del administrador. Desaparecida la rutina de oración diaria y doctrina así como la obligación dominical de misa, el Capitán advertía sobre la conveniencia de contar con un capellán y procuraba que se impartieran los sacramentos, aún a su costo: “para que no carezcan del pasto espiritual siempre que puedo conseguir algún Religioso le pago la misa a mi costa”.

Ciertamente, muchas de las continuidades identificadas encubren los importantes cambios que afectaron a los esclavos de la estancia post expulsión, transformaciones necesarias para el sostenimiento autónomo de la estancia -una vez desarticulado el complejo agrario mercantil jesuita. Por un lado, se redujeron los costos generales de producción y mantenimiento de la estancia. Somalo rebajó estos gastos generales y además los cubrió con el sólo aporte de los arrendatarios agrícolas que poblaban las tierras desde tiempos de los jesuitas: “Con esta contribución ay para el gasto que se ofrece aquí que no será el que tenían los PP porque hé rebajado por haverme parecido excesivo”.

Por otro lado, se incrementó la cantidad y el tipo de trabajo exigidos a los esclavos (“para todo aquello que sepueda hacer con los negros si V.E. gusta, haré que travajen”). De hecho, a las tareas ganaderas habituales se sumaron otras nuevas (como el hilado) o antes realizadas por afroamericanos pertenecientes a otros establecimientos del complejo jesuita prioritariamente orientados a producciones específicas (“haré que corten adobe y los cuezan”). De este modo, aún con menos esclavos se realizaba más y más diversificadas faenas, sin “...que medie la menor ociosidad en aprovechar el tiempo...”.

La lógica que guió el trato de la fuerza laboral servil fue entonces maximizar su eficiencia, el trabajo de los nuevos esclavos del rey debía generar las mismas e, incluso, mayores riquezas que las que producían para la orden. Toda la gestión de la estancia se encaminó a “...que S M tenga las utilidades mas ventajosas que se puedan sacar”. Para conseguirlo, el administrador consideraba necesario rectificar la conocida “altanería” e “insolencia” de los esclavos de los padres expulsos, dejando en claro su nueva situación de esclavos del rey.

El motín en la estancia: “ellos no eran Esclavos del Rey sino de los Padres”

A pocos meses de la expulsión de los regulares, los esclavos de la estancia de Areco protagonizaron un tumulto masivo que puso en entredicho la autoridad del Capitán Somalo, paralizó por días las actividades en el establecimiento y obligó a movilizar a vecinos y milicianos de frontera¹¹. El conflicto generado a partir de un incidente aparentemente menor, ponía al descubierto la tensa relación mantenida entre el administrador de Temporalidades y los esclavos confiscados en el período de incertidumbre inmediato al extrañamiento. La dinámica de su resolución revela indicios sobre la naturaleza de las redefiniciones de esas mismas relaciones en el nuevo marco de fuerza y negociación impuesto a los actores locales por la política reformista.

De acuerdo con los informes oficiales, el levantamiento se inició por la negativa de uno de los esclavos del Puesto de Mulas a obedecer la orden impartida por el administrador de recoger los animales para su envío a Buenos Aires. Según Somalo “hablando con poco respeto, y total desprecio de mi mandato” el esclavo Mariano se retiró con su mujer lentamente del lugar “como haciendo burla”, sin cumplir con lo encomendado, mostrando así la “muchacha insolencia, y soberbia” que los caracterizaba. Sin lograr que se acatará su autoridad, pese a los “sopapos” y amenazas al “cepo por desatento é inobediente”, el Capitán -previendo lo peor- hizo tomar “con disimulo las armas a la tropa”.

Pronto este incidente se torna una movilización colectiva, dado que pese a la intervención del capataz (y de los dos dragones presentes en la estancia) “sin mas motivo se le unieron todos los demás negros de este Puesto” y “fueron a incitar a otros Negros de los demás puestos y se los llevaron consigo”. Y “todos a cavallo vinieron en tumulto”, insultando y amenazando con piedras y rebenques. Frente al desborde de la situación, el administrador les advirtió “que ellos so devian mas de obedecer ciegamente á la voz del Rey de quien eran sus Esclavos”. Argumento que generó una escalada de la violencia y la respuesta de las esclavizadas (“aumentó mucho la gritería y persuasión delas negras”) “pronunciando mil insolencias, con piedras en las manos”.

¹¹ AGN, IX, 1-4-1. Comandancia de Frontera de San Antonio de Areco (1757-1809), fols. 66 y ss. Estancia del Rey de Areco, septiembre 30 de 1767. Trabajamos los partes de novedades elevados por el Capitán Somalo al Gobernador Bucareli. Las citas subsiguientes remiten a este legajo, salvo específica referencia.

Los rebeldes proclamaron “que ellos no eran Esclavos del Rey sino de los Padres” e “inmediatamente rompieron los negros de á caballo para el campo”. Sin ninguna posibilidad de reprimir por las armas el levantamiento, el Capitán solicitó el apoyo de 30 hombres de milicias y la orden de Bucareli de aplicar un castigo a los involucrados “para exemplar de lo futuro, y contenerlos en adelante”.

La revuelta se había originado en uno de los puestos clave en el esquema productivo de la estancia, orientado a abastecer el tráfico mular -actividad todavía central para los ingresos de la estancia (ese mismo mes se informaba el envío de 1800 mulas). Este sitio, recordemos, había sido desde el inicio de la administración laica objeto de intervención por parte de Somalo quien había reforzado la vigilancia reemplazando a peones libres por esclavos para su cuidado. Además, su ubicación lo volvía un paraje estratégico en lo que respecta al resguardo de la propiedad por su proximidad al puerto, cuyo atracadero era frecuentemente utilizado por los contrabandistas.

El incidente dejaba a todo el establecimiento temporalmente sin hombres para el cuidado del ganado cuya dispersión generaba pérdidas y daba lugar a robos. La fuga de los esclavos insurrectos dejaba desguarnecidas las manadas y tropillas, dando vía libre a muchos vecinos que, desconociendo que la estancia era “propia de S.M.”, tomaban sus animales “como si no tuvieran dueño”. Por estas razones, Somalo repetía al gobernador su solicitud de tropas que colaboren en “tener en subordinación y obediencia estos negros, y los vecinos de esta jurisdicción”.

Las explicaciones de lo sucedido ensayadas en los informes al Gobernador refieren, en parte, a las particularidades de una mano de obra servil que se diferenciaba de los demás esclavos no por su estatuto sino por sus condiciones de vida previa la confiscación. El “atrevimiento”, “altanería” y “desvergüenza” que los caracterizaba se originaban –según la opinión del administrador- en las costumbres inculcadas por los padres y no en los cambios introducidos por la nueva administración, dado que ninguno podía “quejarse se le haya faltado al buen trato lo que verifica el no haver castigado a ninguno hasta dora” (si bien golpeó y amenazó con el cepo a varios de los involucrados)¹².

¹² Opinión compartida con otros administradores de Temporalidades, a modo de ejemplo el encargado en Tucumán expresaba en relación a los esclavos confiscados: “relajados con la protección que tenían en el dominio anterior, se criaron sin respeto ni sujeción a las justicias, y aun llegó el caso de que las

Vimos cómo, a meses de la expulsión de los regulares, las prácticas tradicionales que regulaban el trabajo cotidiano de los esclavos de la estancia comenzaron a flexibilizarse, lenta pero ininterrumpidamente, para introducir novedades que implicaban no solo más trabajo sino también el deterioro de las condiciones de vida de los mismos. Sin embargo, los esclavos no se rebelaron denunciando estos excesos sino acusando al encargado de Temporalidades de haber “venido a destruir el trabajo de ellos”. Las resistencias se tornaron violentas al momento de disponer el administrador la reunión de las mulas para su venta, “cuia entregan repungnan ellos como si fueran suias”.

Anteriormente al levantamiento, ya habían expresado su disconformidad antes los Dragones encargados por el Capitán de remitir a la Chacarita doscientas reses para el consumo (práctica habitual del Colegio, continuada luego por la junta). Entonces los esclavos claramente “dijeron que si V. E. pensaba sacar el ganado de aquí no lo habían de permitir, por que [NO] era del Rey ni le havia costado de suplata”. Este fue el argumento retomado el día del levantamiento para dejar en claro que “no querían servir” bajo el nuevo régimen de propiedad, como apuntaba Somalo era evidente “lo poco gustosos que trabajan bajo de nuevo dominio de S.M.”. El administrador laico atribuía esta actitud de los esclavizados a la falsa esperanza del retorno de los ignacianos: “el origen de todo es como he escrito á V. E. que los Padres les dijeron que habían de volver qe cuidasen estas haciendas, y asi están creidos en este disparate”.

Para los esclavos de los padres devenidos en esclavos realengos el extrañamiento se tradujo en algo más que la imposición de ciertas prácticas de sujeción que tendían a igualarlos con el resto de la fuerza de trabajo forzada de la región. Pese a ciertas continuidades en las prácticas cotidianas, en el fondo los cambios introducidos modificaron el sentido de su trabajo y de su identidad. Durante la administración de los regulares, los criterios económicos de organización productiva de la estancia se asociaban a un tratamiento de la población esclava cuya lógica se subordinaba a la misión apostólica de la orden. En este sentido, llevar adelante el plan de Dios suponía aliviar las condiciones de vida de los trabajadores serviles y facilitar el acceso a la

atropellasen repetidas veces, y así ha enseñado la experiencia que no han querido sujetarse a trabajar con los vecinos, ni aun para adquirir su alimento y vestuario, ni con los capataces de las estancias”. Postura para su venta, 13 de agosto de 1768 (Andrés Gallego, 2005: 147).

enseñanza cristiana para garantizarles así la verdadera libertad, la de sus almas¹³. El perfil demográfico de los esclavos de Areco deja entrever algunas de las particularidades propias de esta forma de sujeción/explotación (fomento de los vínculos familiares, escasa reventa, cuidado de niños y ancianos), mecanismos que podemos asociar a la creación de un sentido de pertenencia, basado en el respeto de ciertos “derechos”, difícil de reemplazar.

El motín en Areco se originó entonces por la negación a reconocerse como propiedad del nuevo amo (y con ello otorgarle derechos sobre su labor). Se amotinaron para evitar el vaciamiento del establecimiento, en defensa de la propiedad de los padres y, con ello, de un sistema de trabajo que regulaba su existencia a partir de criterios no exclusivamente materiales. El “influxo” de los padres los había convertido en los mejores esclavos para la orden y en esclavos rebeldes para Temporalidades.

En oposición, para los administradores locales del reformismo borbónico “no havia mas Padre que el Rey”, la defensa de sus intereses en pos del incremento de las arcas reales hacía que la costosa manutención de los negros sólo tuviera sentido en relación a una mayor explotación de su fuerza laboral. Esta visión utilitaria y cortoplacista del empleo de la mano de obra forzada los llevó a denunciar la insolencia, soberbia y ociosidad de los esclavos confiscados y, en paralelo, a incrementar y diversificar las tareas a ellos asignadas¹⁴. Luego del motín y fuga de los implicados, la estancia incrementó su producción con el sólo auxilio del trabajo de sus esclavizados, aunque las quejas del nuevo encargado continuaron señalando su “falta de obediencia en un campo abierto donde no tienen otra muralla que la que les pone el temor” (Estancia de Areco, febrero 26 de 1772)¹⁵.

¹³ Los esclavos de las haciendas jesuitas eran considerados bienes muebles y personas, sujetos de derecho; es decir, se daba el derecho del señor sobre su trabajo, pero no sobre su alma (De Borja Median, 2005).

¹⁴ Por supuesto que estas medidas pragmáticas no alcanzaban a negar la tradición hispánica que reconocía a los esclavos como personas, además de cómo cosas (contemplando, por ejemplo, la posibilidad de poder cambiar de amo en casos de sevicia y malos tratos) (Levaggi, 1973; Lucena Samoral, 2000).

¹⁵ En 1774 Domingo Díaz es designado administrador de la estancia, su gestión signada por períodos relativamente largos de sequías y alta mortandad de animales resultó en el deterioro productivo del establecimiento. En 1783 Díaz es removido de su cargo y reemplazado por Somalo quien realiza inventario y señala que la declinación de la estancia se debía a la “suma bondad de Díaz” que permitía que los esclavos hicieran sus propias tropillas para vender, acusándolo de talar los montes en exceso y tolerar robos de cueros (Maeder, 2001: 60). La Junta de Buenos Aires aprueba el remate del establecimiento dos años más tarde (Ciliberto, 2016: 109-133).

Fuentes documentales

-Archivo General de la Nación (AGN, Argentina):

Sala IX, 1-4-1. Comandancia de Frontera de San Antonio de Areco (1757-1809).

Sala IX, 7-3-7. Colegio de San Ignacio. Buenos Aires, Temporalidades (1767-1773).

Sala IX, 21-8-3. Colegio de San Ignacio. Buenos Aires, Temporalidades (1765- 1776).

-Archivo Nacional Histórico de Chile (ANHCh, Chile):

Jesuitas de América, Argentina, Vols. 156 y 158.

Fuentes editas:

CHEVALIER, François. 1950. *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas (manuscrito Mexicano del siglo XVIII)*. México: Ed. Jus S.A.

MAYO, Carlos. 2012. *Memoriales e instrucciones para el manejo de estancia en el noroeste argentino*. Mar del Plata: Grupo Sociedad y Estado/F.H.- UNMdP.

Bibliografía

ANDRÉS-GALLEGO, José. 2005. *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías, Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*. España: MAPFRE Tavera.

CANDIOTI, Magdalena. 2017. “Renovación y re-afirmación de los estudios sobre esclavitud y emancipación en el Río de la Plata” en: *Estudios sociales*, n° 53, pp. 95-100.

CILIBERTO, Valeria. 2015. “A expulsao da Companhia de Jesus em Buenos Aires: o confisco e venda de suas temporalidades rurais (Colégio de San Ignacio e Residência de Belén, 1767- 1840)” en: Marcia AMANTINO; Eliane FLECK y Carlos ENGEMANN (comps.). *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina, século XVIII*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 217-255.

CILIBERTO, Valeria. 2016. “De los jesuitas a la administración de las Temporalidades. El patrimonio de la Compañía de Jesús y la fuerza de trabajo esclava en el Río de la Plata (fines del siglo XVIII)” en: Cuadernos de Historia, nro. 44, pp. 29- 56.

CILIBERTO, Valeria. 2016. “Juntas de Temporalidades, agentes locales y acceso a los recursos agrarios. La cesión y venta de los bienes de los jesuitas en la campaña de Buenos Aires y la Banda Oriental de fines del siglo XVIII” en: *Topoi. Revista de História*, v. 17, n. 32, p. 109-133.

DE BORJA MEDINA, Francisco. 2005. “El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas” en: Manuel MARZAL y Sandra NEGRO TUA. *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*. Lima: PUCP, pp. 83-122.

FERNANDEZ, Ángela. 1994. "La población esclava de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba (1767-1771)" en: Carlos MAYO (comp.). *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*. Buenos Aires: CEAL.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. 1999. *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense 1700-1830*. Buenos Aires: Ed. de la Flor.

GOLDBERG, Marta y Silvia MALLO. 2000. "Enfermedades y epidemias de los esclavos" en: *Todo es Historia*, n° 393, pp. 60-69.

LAMBORGHINI, Eva; Lea GELER y Florencia GUZMÁN. 2017. "Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país "sin razas"" en: *Tabula Rasa*, n° 27, pp. 67-101.

LEVAGGI, Abelardo. 1973. "La condición jurídica del esclavo en la época hispánica" en: *Revista de Historia del Derecho*, n° 1, pp. 83-159.

MAEDER, Ernesto. 2001. *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata, 1767-1813*. Resistencia: CONICET -Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

MAYO, Carlos (comp.). 1994. *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*. Buenos Aires: CEAL.

PAGE, Carlos. 2008. "Reglamento para el funcionamiento de las haciendas jesuíticas en la Antigua Provincia del Paraguay" en: *DIECIOCHO*, vol. 32, n° 2, pp. 283-304.

PUNTA, Ana. 2016. "Venta de los esclavos de las haciendas jesuíticas de Córdoba después de la expulsión (1767-1772). Algunos avances" en: *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad*, n° 16/17, pp. 66- 112.

TARDIEU, Jean-Pierre. 2012. *Los esclavos de los Jesuitas del Río de la Plata (Paraguay), 1767. Historia de una dramática regresión*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

TARDIEU, Jean-Pierre. 2015. "Semiología del "silencio" de los jesuitas ante la esclavitud de los Negros en Hispanoamérica" en: Amado GONZALES DONATO; José FORNIES CASALS; Paulina NUMHAUSER (eds.), *Escrituras silenciadas. Poder y violencia en la península ibérica y América*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 17- 27.

TELESCA, Ignacio. 2009. *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: CEADUC.

TELESCA, Ignacio. 2012. "Breve excursus sobre la esclavitud en la economía del Paraguay" en: Luis ROJAS VILLAGRA (comp.). *Proceso histórico de la economía paraguaya*. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura, pp. 115-148.

TROISI MELEAN, Jorge. 1998. "Una residencia, dos sistemas: El hospicio jesuita de Catamarca bajo la administración religiosa y laica (1743-1769)" en: *Andes*, n° 9, pp. 115- 142.

TROISI MELEAN, Jorge. 2004. "Los esclavos de los jesuitas en los Memoriales de la provincia del Paraguay (Siglo XVIII)" en: *Anuario del CEH*, Año 4, n° 4, pp. 95-105.

TROISI MELEAN, Jorge. 2012. *El oro de los jesuitas. La compañía de Jesús y sus esclavos en la argentina colonial*. USA: Editorial Académica Española.

Vaqueiros no Sertão de Jacobina-BA no século XIX: colonização/cultura, conflitos e dependência

Niedia Mariano Nunes*
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
niediamariano@gmail.com

Resumo

A ocupação no interior do Brasil no tempo da colonização se deu, majoritariamente, por meio da criação de gado, e na região de Jacobina (Bahia) não foi diferente. Com a expansão do comércio de gado tal região foi se tornando em um dos locais de destaque que contribuiu para a economia pecuária regional e provincial na criação de gado, como rotas de boiadas sertanejas e de repouso para vaqueiros. Com o passar dos anos essas práticas tornaram-se cada vez mais comuns, as terras eram utilizadas também em sua grande maioria como ponto de engorda e descanso de gado. Assim, os sertões baianos desempenharam um importante papel para a formação da estrutura fundiária brasileira tendo como vetor de povoamento a pecuária. Este trabalho tem como objetivo analisar a atuação dos vaqueiros no sertão de Jacobina (Nordeste brasileiro) na segunda metade do século XIX, relacionando a importância dessa atividade durante o processo de colonização, formação e cultura nacional, bem como, implicações envolvendo conflitos, negociação e dependência, os quais estão atrelados ao estudo da escravidão do negro no Brasil. Através da análise de processos criminais sobre roubo de gado, neles estão contidas ações envolvendo o cotidiano, conflitos, relações de subalternidade e dependência na cultura do vaqueiro.

Palavras chave: História; Jacobina (Bahia - Brasil); Século XIX; Pecuária; Vaqueiro; Relações de trabalho.

Introdução

O processo de adentramento e ocupação no interior do Brasil no período da colonização ocorreu mediante à criação de gado e na região de Jacobina-Bahia se deu de forma semelhante, tendo início pouco depois das explorações e povoamento dos litorais e se intensificou com a cultura do gado. Devido a necessidade de distanciamento das áreas litorâneas o gado foi ao longo dos anos e sob ordens régias, afastado para o interior da colônia, isto porque, causava prejuízos às lavouras de cana, os sertões então, se apresentaram como a melhor solução, surgindo novas passagens e caminhos, possibilitando cada vez mais a colonização e a fixação das pessoas no

* Mestra em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras. Universidade do Estado da Bahia-UNEB.

sertão¹. Em meio a esse impasse da criação nas zonas litorâneas os sertões baianos desempenharam um importante papel para a formação da estrutura fundiária brasileira, tendo como vetor de povoamento a pecuária com incorporação do gado *vacum* (Neves, 2008).

A carne bovina era um item base na alimentação da população desde o período colonial, principalmente porque não se tinha tantas ofertas de outros alimentos. Não somente a carne era importante, o couro também, ele estava presente em praticamente quase tudo: “de couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo” (Abreu, 1998: 135). Segundo Eurico A. Boaventura, o “boi foi o grande descobridor do sertão, onde se fundou uma ‘civilização do pastoreio’ que tinha na ‘fazenda de criar’ o símbolo maior de sua ‘origem’ e no ‘curral’ a sua ‘identidade’” (Boaventura, 1989: 24).

A prática da pecuária resultou no surgimento de uma figura primordial do sertão: o vaqueiro, facilmente distinguível dentre os outros trabalhadores pela sua indumentária, seja pela calça, esporas ou relho, portando pelo menos uma das peças ou vestes de couro, complementando com gibão, jaleco ou peitoral, perneiras, luvas e chapéu. A este trabalhador competia a lida com o gado, como define o Dicionário do Folclore Brasileiro, o vaqueiro é o “pastor de gado, guarda das vacas, pastor dos bezerros, figura central do ciclo pastoril” (Casculo, 1999: 900).

O vaqueiro foi o trabalhador essencial de uma fazenda, ao tratar sobre tal temática, busca-se contribuir com aquele que representou (e representa) um dos maiores personagens das manifestações socioculturais da formação do território da Bahia e de

¹ Segundo Erivaldo F. Neves, “o sentido de ‘sertão’ se expressaria, com maior intensidade, em relação ao Nordeste, na dupla concepção espacial de interior e social de semiárido, de pouca habitabilidade, que transcenderia qualquer delimitação precisa. O seu imaginário fora construído por viajantes, missionários e cronistas, mais que oposição a litoral, em contraste com a ideia de região colonial. Por muito tempo, a conotação de deserto e de tudo o que se encontra distante da civilização permeava o pensamento social brasileiro. A noção de distância em relação ao poder público e a projetos modernizadores seria um denominador comum dos seus vários significados que integrariam o mesmo campo semântico de incorporação, progresso, civilização e conquista. Não seria a civilização, nem barbárie. Essa dupla concepção associou ‘sertão’ a conceitos da geografia (semiárido) e da economia (pecuária), e noutra social (região pouco povoada), todas, categorias geográficas, mas trouxe implícita a noção de ação humana ou a incorporação de espaço social, historicamente construído, equivalente à ideia de ‘região’” (Neves, 2012: 21).

outras regiões do Brasil, conquistou ao longo dos anos importância econômica, cultural e social no imaginário e na história nordestina, principalmente nos sertões, influenciando no cenário histórico, sobretudo cultural.

Majoritariamente, o vaqueiro sempre foi visto em suas relações de trabalho de uma forma bastante amistosa, como um ser pautado na ‘confiança mútua’ e ‘servidão inconsciente’. A mudança de perspectiva analítica e seleção de outras fontes, como os processos criminais sobre roubo de gado, possibilitaram novos olhares, desmistificando e apontando outras nuances dessas relações, como o conflito, estratégias utilizadas pelo vaqueiro, relações de dominação e de dependência, bem como sutilezas e resistências (Nascimento, 2008).

No decorrer da pesquisa foi se tornando cada vez mais evidente a importância do vaqueiro para o bom desenvolvimento da pecuária. O descortinamento das relações estabelecidas no trabalho apontaram, assim como os estudos mais recentes sobre a temática, que elas são mais complexas do que foi construída e defendida ao longo do tempo, pois não são permeadas apenas por afetividade, confiança e honra, mas também por conflitos e jogo de interesses. Dessa forma, não há como tratar tais relações sem suas extensões, complexidades e particularidades.

Possibilitando assim enxergar e analisar o mundo do trabalho dos vaqueiros com organização para além de uma hierarquia rígida e fechada nas relações entre senhor/patrão e trabalhador/agregado. Na qual, não cabe mais abordar em uma ordem estrutural absoluta e nem encarar o trabalhador como um ser passivo e totalmente submisso. Os estudos sobre o período oitocentista são bons exemplos dessas questões por abordar pontos-chaves como as resistências, as relações cotidianas, relações de proximidade e distanciamento, das políticas de controle e manutenção da ordem, enfim as resistências e as negociações².

É nesse sentido que se pretende abordar as relações de trabalho e as noções de dependência entre vaqueiros e fazendeiros. Entendendo dependência como um jogo de mecanismos no qual ambos lados se apropriam, sempre que possível, em prol de suas necessidades e interesses, norteadas por uma relação de poder. O estudo de Sidney Chalhoub é um exemplo norteador das relações sociais e aponta para a

² Alguns exemplos que influenciaram tais perspectivas estão: Hunold Lara (1988), Chalhoub (1990), Reis (2003), Fraga (2006), entre muitos outros

importância de atentarmos “aos mínimos vestígios, mesmo aqueles mais ocultos, presentes nas relações de convivência e jogo de interesses” (Chalhoub, 2003: 29).

Trabalho do vaqueiro na pecuária

Restringiremos aqui ao sertão da Bahia, especificamente à comarca de Jacobina. Ao que parece se apresentou como importante entreposto de cria e recria de gado, descanso, e também local crucial de passagem de boiadas. Desde os primeiros escritos sobre a colonização no interior, tem-se menções sobre suas atividades pecuaristas.

Com o desenvolvimento da atividade nas fazendas de gado atingia-se “bons níveis de produção de rebanhos, garantindo a sua subsistência e o abastecimento da capital” (Lopes, 2009: 19). A comarca de Jacobina fazia parte de um papel importante para o cenário econômico, não só provincial, já que as rotas serviam como caminhos de escoamento de gado que envolviam outras províncias do país, a exemplo de Goiás, Piauí e Pernambuco. Especialmente nos fins do século XVIII e início do XIX, Jacobina era ‘cabeça da Comarca’, isso devido tanto a sua posição estratégica nas Estradas Reais do Gado, entre Bahia, Piauí e Pernambuco, tendo sob sua jurisdição importantes centros produtores de gado (Lopes, 2009).

Aos vaqueiros cabiam certos atributos que ultrapassavam a necessidade puramente do serviço braçal e da coragem, pois as mais diversas situações imprevistas e apresentadas do cotidiano exigiam astúcia, já que o manejo com o gado era constantemente permeado por incertezas e desafios, e possuir tal atributo significava vantagem entre os seus e o diferenciava de outros trabalhadores.

Entre a realização das diversas tarefas, estavam: a troca de um pasto para outro, o cuidado com as bicheiras dos animais, conserto de cercas (quando se tinha, pois na maioria dos casos o gado pastava à solta, de forma extensiva e sem cercamento), limpeza dos bebedouros dos animais, a condução da boiada para locais de oferta de água, vigiar o gado e juntá-lo para ferrar, para a venda, castração, apartação, tidos como trabalhos difíceis e penosos, principalmente no ambiente protagonizado em grande parte pela caatinga³, com sua vegetação que contribui ainda mais para essas

³ Sobre a caatinga é importante frisar que o ambiente não era caracterizado apenas por este bioma, o fato de mencioná-lo se faz necessário porque representa grande parte do espaço estudado.

características, tão conhecidas no sertão: “unhas-de-gato que agarram o animal, com quiabentos e rasga-gibão, cipós que se inliam ao cavalo, trocêras que podem ser verdadeiras armadilhas para os pés” (Queiroz, 2013: 13).

Os conhecimentos específicos eram os pontos-chaves para se relacionar com a diversidade de cada rês em particular e cada situação distinta. Pois, cada saber do vaqueiro no trato com o gado, ocasionados pelos desafios que o cotidiano impusera, eram de extrema valia, e iam desde os mais simples ao mais delicado, como por exemplo, identificar um rastro (se a rês passou por muito tempo naquele local, pra onde a pegada do casco direcionava a ida do animal), a destreza com o laço, seu grito, ou mesmo, nos auxílios com os partos das vacas, quando estas apresentavam problemas com o nascimento do bezerro, e mesmo sem ter conhecimentos científicos ou estudos necessários (especialmente para a época), sabia lidar com situações desse tipo.

O acúmulo de responsabilidades que os vaqueiros foram assumindo com o passar dos anos de trabalho numa fazenda foi fator central para o aumento do seu prestígio social e poder de influência. O trabalho com o gado era marcado por irregularidades e assim definiam o cotidiano de um vaqueiro de pecuária à solta. Além do mais, ao contrário de outros serviços, o vaqueiro era requerido o ano inteiro e a demanda com o gado era constante (Nascimento, 2008).

Esse conhecimento minucioso da fazenda provinha do papel fundamental que os vaqueiros desempenhavam na vistoria dos pastos, no controle e contagem dos animais e, inevitavelmente na identificação de problemas na criação, até mesmo o próprio furto. Em grande parte, esses trabalhadores tinham também interesse pessoal no bom desempenho das suas tarefas porque em alguns casos possibilitava que mantivessem os seus próprios animais nos pastos de seus patrões, por conta do próprio trabalho eram eles quem mais conheciam os espaços da fazenda: localização do gado, condições das pastagens, existência de fontes, olhos d'água, madeiras entre outros aspectos.

Processos criminais: poder, interesse e relações de dependência

A região aqui estudada foi recorrente em roubo de animais e em processos assim os vaqueiros eram testemunhas fundamentais para averiguar a verdadeira propriedade

de animais, bem como incumbidos pela busca do gado sumido. Isto justifica-se pelo fato de serem os responsáveis pelas questões internas da fazenda, por saberem a quantidade de animais, as vacas paridas, as melhores criações, apartação e partilha nas fazendas e, portanto, conhecedores dos ferros e marcas dos fazendeiros, por isso conseqüentemente o olhar recaía sobre os vaqueiros. Nessas ocasiões, estabelecer laços e influências poderia ser imprescindíveis ao se depararem com a justiça, isso será visto de forma mais clara adiante, na análise de dois processos criminais sobre roubo de gado.

Para a análise em estudo o conceito de paternalismo se faz fundamental, ao entendê-lo que a sua vigência “não significa a inexistência de solidariedades horizontais e, por conseguinte, de antagonismos sociais, reconhecendo que subordinação não significa necessariamente passividade” (Chalhoub, 2003: 29).

Adentrando nos espaços do cotidiano, nos laços de proteção e solidariedade, nas relações de poder, fidelidade e gratidão, bem como o uso das novas perspectivas sobre o jogo da dependência, resultam-se que essas relações não se limitavam a uma esfera unilateral. Nesse sentido procurou-se abordar as relações de dependência entre vaqueiros e fazendeiros, na tentativa de englobar diversos elementos que se complementam, convergem e distanciam, pois, tais relações de trabalho se configuram muito mais complexas, assim, não há como encará-las unicamente de um ponto de vista e estática às diversas situações surgidas no cotidiano.

Muitos foram os casos de criadores de gado que recorriam aos seus trabalhadores e agregados em busca de que o ajudasse enquanto testemunhas em questões envolvendo a justiça, a exemplo de briga por terras, roubo de gado ou assassinatos. E contribuir com a vontade senhorial em momentos assim, significava a possibilidade de ter proteção e alguém a quem recorrer sempre que precisassem, se tornando assim uma relação de troca de favores e não necessariamente situação total de fidelidade e submissão dos vaqueiros e agregados (Ferreira, 2012: 194-195). Assim, esses trabalhadores tinham noção do que essa estratégia podia significar ou resultar, e sabiam muito bem quando e como utilizar de tal subalternidade para reivindicar apoio de seus patronos sempre que fosse preciso, visando obter determinadas vantagens.

Os dois processos criminais escolhidos são exemplos da possibilidade de enveredar pelas relações sociais dos trabalhadores escravos, livres e pobres e perceber suas

estratégias de sobrevivência, conflitos cotidianos e formas de trabalho. A razão dessa escolha parte do pressuposto que nesse tipo de conflito estavam em jogo temas imprescindíveis para a análise, entre eles: concepções de poder, propriedade e dependência, além do mais, nesses processos se concentram o maior número de vaqueiros, personagem privilegiado dessa pesquisa.

O processo movido por Honório de Souza Pereira, foi um exemplo de roubo envolvendo animais. Honório era natural e morador de Morro do Chapéu, possuía “fazendas onde não só cria gados Vacum e Cavalari, como também soltava boiadas para engordar e depois vendê-las” e no ano de 1872 prestou queixa do Alferes Quintino de Souza Lobo por roubo de gado⁴.

O queixoso denunciava também o escravo e a amásia do réu como cúmplices nos atos ilícitos. Para além da denúncia em si, os relatos surgidos nos depoimentos evidenciam um pouco do cotidiano da lida com o gado em Morro do Chapéu: o gado também era criado à solta, os cercados frágeis, existia boiadas destinadas especificamente para a engorda com o objetivo final de vendê-las, mais de um vaqueiro estava presente nos momentos de vaquejar para reunir o gado, as diferentes pessoas que se envolviam e aquelas essenciais na busca por provar ou não a propriedade do animal em questão, bem como analisar as relações que tais envolvidos possuíam com o queixoso ou o réu.

Honório informou ter deixado a boiada na fazenda Tapera, pertencente ao réu, mas quando foi busca-la em companhia do seu vaqueiro Estrógio dos Reis Santos, e mais dois outros, Cassiano Baptista e Rufino Afonso, levaram junto uma rês sua até o curral de José Batista. No dia seguinte, “tiraram desse curral todo gado inclusive o boi do Suplicante, e foram encurrular em uma outra fazenda, onde haveria tempo, ou ocasião não morava ninguém”⁵, mas logo depois, quando os vaqueiros voltaram do campo com a vaqueirama⁶, não mais encontraram junto ao gado preso o dito boi do suplicante, e ainda acrescentou que viu “no pé do curral vestígios de uma matalotagem, que Honório assim supõe ter sido matado logo depois da saída deles para o Campo”⁷. Acrescentou ainda que depois de algum tempo pediu ao seu Vaqueiro

⁴ FMCA. Seção Judiciária. Processo Crime contra Quintino de Souza Lobo-1870

⁵ FMCA. Seção Judiciária. Processo Crime contra Quintino de Souza Lobo-1870.

⁶ Reunião de vaqueiros.

⁷ Ibid.

Rufino, que fosse procurar vestígios da caveira do boi, e este exercendo seu trabalho assim o fez, porém encontrou apenas os dois chifres já separados e alegou imediatamente reconhecer que se tratava do boi que estavam procurando.

Segundo a pesquisadora Maria de Fátima N. Pires, alguns fatores contribuíam para o furto do gado vacum: primeiro, o aproveitamento “quase integral do bem roubado – couro, carne, osso; ou ainda a facilidade de repasse entre negociantes da região, que se mostravam bastante coniventes com os furtos; e, por fim, pela possibilidade de locomoção do bem furtado para ‘outras paragens’” (Pires, 2009: 221). Possivelmente essa facilidade de repassar o animal associado às vantagens lucrativas eram as grandes motivações para cometer o crime. Entretanto, percebe-se que nem sempre obtinham sucesso em desfazer-se dos animais sem deixar rastros e acabavam tendo que encarar os atos perante à justiça, como foi o caso em questão.

O relato apresentado por Honório nos faz deduzir que talvez Quintino, acusado da situação, utilizava-se da estratégia de tentar dar sumiço no animal roubado dentro de sua própria fazenda, se envolvia diretamente no processo de apossamento, destrinchamento e despacho da carne do gado, e para tais feitos contava com a ajuda de seu escravo Luis e de sua amásia Florentina de Tal, já que eles aparecem tanto no caso envolvendo Honório e quanto em um outro informado no depoimento de Joaquim Ferreira.

A situação hierárquica dos trabalhadores/agregados (Florentina e o escravo Luis) que participaram do roubo remete a um componente fundamental nessas relações de trabalho: a dependência. Os argumentos da defesa é um indício da dependência e da força exercida por alguns poderosos, de como a necessidade influenciava na dependência pessoal e os dependentes eram movidos também por seus interesses (mesmo que esse fosse o da sobrevivência cotidiana).

Na tentativa de inocentar Florentina, a defesa alegou que na condição de mulher não poderia conhecer ferros e marcas de gado, nem muito menos poderia ela questionar se o gado era ou não do seu patrão e além do mais, Quintino era criador e costumava matar rês, sendo assim, fazia parte do seu cotidiano. Ressaltou ainda que ela era cozinheira, e concluiu afirmando que por essas condições a mesma era forçada a fazer qualquer trabalho que fosse intrínseca ao seu serviço. Utilizar de tais argumentos seriam fundamentais para o processo de inocentar Florentina, entretanto, por

discrições de outras testemunhas no caso, percebe-se que na realidade sua relação com seu senhor, bem como no seu trabalho, estava muito além do mencionado pela defesa, pois tais testemunhas informaram que ela tinha o hábito de furtar e que andava encourada, ou seja, se envolvia no manejo com o gado, mesmo que ocasionalmente.

Para o escravo Luis, as articulações não foram muito diferentes, a defesa frisou que perante a sua situação de escravo, cabia apenas obediência. Essa é uma menção ainda mais contundente na relação entre a condição de escravo e à dependência, as petições se caracterizam por seus argumentos de defesa sob o prisma de um indivíduo totalmente submisso.

A possível convivência e participação tanto de Florentina quanto do escravo Luis nos crimes, evidencia a existência de um acordo social com seu senhor. Podia não ser uma regra, mas tais acordos costumavam dar certo, pelo menos até serem interrompidos com a incriminação. É interessante mencionar que nesse âmbito de relações de dependência e suposta lealdade incondicional nem sempre os dependentes eram submissos frente à justiça, alguns tinham mais poder de barganha e maior possibilidade de agir contra a possível pressão e domínio de seus patrões/senhores e esse parece ter sido o caso do vaqueiro Estrogio que ao dar uma declaração incriminou seu amo Quintino de Souza Lobo, informando que se retiraria “em pouco tempo” da fazenda de Quintino por conta das coisas que tem observado. Sua fala demonstrou não querer se envolver com o roubo, e não concordar com a conduta do seu senhor, demonstrando assim ter certa autonomia na prestação de seus serviços vaqueiral e maior mobilidade na região, possibilitou ainda a suposição de que Quintino já tinha o hábito de se envolver em crimes como este. Esta é, portanto, uma situação que recoloca a questão da fidelidade incondicional dos vaqueiros para com seus patrões e nos evidencia que as relações de trabalho entre os mesmos são muito mais complexas e conflituosas do que se foi construído e defendido historicamente.

Em outro processo movido pelo Tenente Porfírio Pereira de Souza, proprietário e criador, residente no município de Morro do Chapéu, e que foi à justiça no ano de 1878 denunciar Silvano Francisco do Nascimento, João Barro Vermelho e José Florêncio de Souza, por furto de gado em sua fazenda. O queixoso declarou ter chegado ao seu conhecimento que havia sido conduzido algumas reses suas pelo

queixado José, que se dizia vaqueiro do também acusado Silvano e por ordem deste teria levado os animais para a povoação da Baixa Grande. Por isso, Porfírio tratou logo de mandar seus vaqueiros averiguar o fato, os quais estes logo obtiveram notícia de que estava em marcha para o mesmo lugar um outro lote de gado de seu patrão e nesse lote tinha reses com as mesmas marcas do gado de Porfírio e dos seus agregados, mas que as marcas estavam alteradas com queimaduras recentes, “em regra eram essas marcas que acabavam por desmascarar os ladrões de gado” (Nascimento, 2008: 68). Isso parece ter sido um fator fundamental mencionado pelo vaqueiro de Porfírio, o Xavier, para reconhecimento do gado, alegou que mesmo o rebanho estando com as marcas desfiguradas e contraferidas com o ferro do acusado, não se teve dúvida que se tratava dos animais do seu patrão. Diferente do processo anteriormente analisado, desta vez foi roubado um lote de gado com 12 cabeças.

Chama atenção as declarações de José Florêncio de Souza (acusado) que disse ser vaqueiro de Silvano há apenas um mês e ao ser perguntado sobre a sua profissão, respondeu que sempre viveu de lavoura, mas que depois que tomou conta de um gado do senhor Silvano, poucas vezes pegou em enxada e machado. Dando a entender que a oportunidade surgida para ser vaqueiro significou não só colocá-lo em uma situação de trabalho melhor, prestigiada, mas também uma oportunidade de ascensão financeira ainda que pequena e participou do furto visando receber algo em troca.

A defesa buscou atenuar a culpa do réu ao tentar desqualificar a validação das testemunhas, alegando que a maioria delas eram compadres do acusador, sendo “verdadeiramente parciais, venais e subjugas as mandatos do queixoso”⁸. Nesses casos os laços de compadrio, vizinhança e dependência podiam ser de grande valia, e nesse processo foram fundamentais desde o período de busca pelo gado roubado no decorrer das apurações até a culminação da sentença perante a justiça, pois como disseram os vaqueiros responsáveis pela busca, saíram colhendo informações em diversas fazendas, interpelando vaqueiros, parentes e fazendeiros. Nessa via de mão dupla, quem delatava o furto de animais poderia receber em troca segurança de

⁸ AFCA. Seção Judiciária. Processo Crime contra Silvano Francisco do Nascimento, ano 1878.

alguém conhecido localmente ampliar as relações de vizinhança ou amizade, o que consequentemente significava mais prestígio na sociedade.

A situação mencionada evidencia que não se deve caracterizar dependência enquanto passiva ou absoluta, ser amigo ou compadre de um senhor numa sociedade oitocentista significava usufruir de certos benefícios, entre eles, ter concessão de terra para plantar, criar, ou mesmo ter alguém influente que o defendesse em momentos necessários, como na justiça. Desse modo, fazia parte da estratégia dos fazendeiros e os trabalhadores e agregados também sabiam apoderar-se da situação em benefício próprio.

Os subalternos, especialmente os vaqueiros eram dentre os trabalhadores os que detinham maior poder de negociação e que podiam quebrar as amarras da dominação, pois os mesmos podiam se transformar em criadores, ter concessão de terra para viver e plantar. Não só os ganhos econômicos se faziam importantes, os político-sociais também, pois ao realizar tais concessões em troca conseguiam dependentes. Tê-los significava “ter prestígio, gente disposta a defendê-los em momentos de conflitos e provas testemunhais nos tribunais” (Ferreira, 2014: 122).

Considerações finais

O ofício do vaqueiro ultrapassou as barreiras do trabalho laborioso, conjuntamente aos seus encargos, certas pautas estavam em questão como: confiança, respeito, bravura e habilidade. Possuir tais características era importante tanto para o fazendeiro quanto para o vaqueiro, para o primeiro significava possuir alguém enquadrado dentro de critérios necessários para o desígnio na fazenda. Já para o segundo, significava ser um trabalhador capacitado, bem visto e reconhecido, consequentemente um profissional estável, requisitado e propício a alcançar sucesso, referente às vantagens e honras.

Do bom desempenho ao trabalho resultava consideráveis regalias decorrentes do conhecimento e oportunidade dos negócios que fazia junto ou à sombra do fazendeiro: receber gado como forma de pagamento, conhecido como o sistema de “sorte”, que significava percentagem dos bezerros nascidos no ano. Já as vantagens simbólicas davam acesso aos espaços da casa: ao quintal e a cozinha da sede, às viagens de gado a serviço ou tocando boiadas, possivelmente a ascendência sobre

fazendeiros e certas prioridades em relação a outros agregados. Estar vinculado a alguém por laços de parentesco ou de dependência fazia muita diferença e esse era o motivo pelo qual o próprio ato de identificar-se como vaqueiro, lavrador ou ainda possuir concessões de terra ou de animais, ainda que em pequena quantidade, significava uma atitude política que envolvia demonstrar na sociedade o tipo de autonomia ou prestígio desfrutado.

Nessa sociedade paternalista e promotora de laços de dependência, corroborando para a complexidade das relações de trabalho, extensão dos laços de proximidade afetivos ou conflituosos que fez com que fazendeiros, vaqueiros e trabalhadores autônomos estabelecessem relações sociais, estreitamento dos laços de solidariedade, acentuando as diferentes concepções de poder, trabalho e sociedade e definindo a aparência de seus conflitos cotidianos, fossem assumidamente ou sutil. Como visto nos processos criminais, podia ter vaqueiros que expressavam fidelidade aos fazendeiros, visando melhorar a condição social e econômica, vaqueiros que partilhavam de roubo com o seu patrão, talvez até facilitasse o roubo de gado ou ainda, aquele que afrontava seu patrão por questão de discordância e anunciava sua saída do trabalho.

Perceber tais aspectos foi possível graças a mudança de foco, ao analisar os vaqueiros a partir de suas próprias necessidades e expectativas, embora, às vezes as estratégias cotidianas ocorressem de forma sutil. Essa atenção aos testemunhos e ações dos mesmos nos processos criminais sobre roubo de gado possibilitou a análise dos laços de dependência e permitiu compreender as vantagens que poderiam surgir para as partes envolvidas. É importante ressaltar que os processos criminais não contavam apenas o crime em si, trazia à tona informações sobre os indivíduos envolvidos, especialmente o vaqueiro que geralmente era quem dava conta do sumiço de animais, o cotidiano local e regional, costumes, as extensas relações entre outras.

Essas análises possibilitou a ampliação de perspectivas das relações, sejam elas de trabalho ou de proximidade estabelecidas pelo vaqueiro, e significou assim reconhecer as ambiguidades desse sujeito que traçava suas escolhas e definia suas alianças de acordo com as vantagens que julgava que poderia obter. E sempre que necessário utilizava-se de estratégias sutis para obter melhores condições ou contestar o poder estabelecido, visando impor sua vontade mesmo enquanto subalterno, na tentativa de transformar concessões senhoriais em mais autonomia e direitos adquiridos.

Fontes**Processos Criminais**

FMCA. Seção Judiciária. Processo Crime contra Quintino de Souza Lobo-1870.

AFCA. Seção Judiciária. Processo crime contra Silvano Francisco do Nascimento, João Barro Vermelho e José Florêncio de Souza.

Referências

ABREU, João Capistrano. 1998. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal.

BOAVENTURA, Eurico Alves. 1989. *Fidalgos e vaqueiros*. Ed. 1ª. Salvador: EDUFBA, pp. 24-58.

CASCUDO, Luís da Câmara. 1999. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro.

CHALHOUB, Sidney. 2003. *Machado de Assis Historiador*. São Paulo: Companhia das Letras.

CHALHOUB, Sidney. 1990. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. Rio de Janeiro: Companhia da Letras.

FERREIRA, Jackson André da Silva. 2012. "De Cria a Dona: trajetória de uma liberta no sertão baiano no século XIX" en: REIS, João José & AZEVEDO, Elciene (org). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA.

FERREIRA, Jackson André da Silva. 2014. *Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (morro do chapéu, século XIX)*. Salvador: FFCH-PPGH.

FRAGA, Walter. 2006. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas/SP: Editora da Unicamp.

HUNOLD LARA, Sílvia. 1988. *Campos de Violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LOPES, Rodrigo Freitas. 2009. *Nos currais do matadouro público: o abastecimento de carne verde em Salvador no século XIX (1830-1873)*. Salvador: 153 f.

NASCIMENTO, Joana Medrado. 2008. *Terra, laço e moirão: relações de trabalho e cultura política na pecuária (Geremoabo, 1880-1900)*. Campinas, SP: [s.n.].

NEVES, Erivaldo Fagundes. 2008. *Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio (um estudo de história regional e local)*. 2ª ed. rev. e ampl. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS.

NEVES, Erivaldo Fagundes. 2012. "Sertão recôndito, polissêmico e controvertido" en: Kury, Lorelai Brilhante (org). *Sertões adentro: viagens nas caatingas, séculos XVI a XIX*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. 2009. *Fios da vida: Tráfico Interprovincial e Alforrias nos Sertões de Sima, 1860-1920*. 1. ed. São Paulo: Annablume Editora, p. 221.

QUEIROZ, Washington. 2013. "Cotidiano e o ofício de vaqueiro" en: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA (IPAC). *Ofício de vaqueiro*. imp. rev. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, p. 41-44 (Cadernos do IPAC, 6).

REIS, João José. 2003. *Rebelião escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada, São Paulo: companhia das Letras.

Tensiones, temores y sospechas a finales del período colonial. Las élites, los negros y la revolución de Haití en el Río de la Plata

Nicolás Ventieri
UBA-Universidad de Sevilla
nventieri@gmail.com

Resumen

Al finalizar el siglo XVIII, Buenos Aires logró posicionarse progresivamente como una ciudad protagonista dentro del Virreinato del Río de la Plata. A raíz de la liberalización de la trata de esclavos, la población esclava aumentó en un 101 por ciento. Esta presencia africana implicaba, entre otras cosas, la redefinición de las relaciones socioétnicas, el cambio del equilibrio social y el desarrollo de tensiones y temores de parte de las élites a posibles situaciones de insubordinación o rebeldía de esos esclavos. Esto fue sin duda espoleado por la rebelión haitiana, así como antes por los grandes levantamientos andinos que, si bien afectaron sobre todo a la población indígena –de mucha menor presencia en Buenos Aires–, establecían las alternativas de insubordinación violenta de los sectores más postergados del mundo colonial. Nuestra investigación persigue el objetivo de mostrar cómo los sectores más altos de la Buenos Aires tardío colonial reaccionaron ante el aumento de la población negra en el marco de la rebelión haitiana y su posterior independencia. Por otra parte, analizaremos las medidas que el Estado colonial estableció para reaccionar frente a esta “nueva” presencia y frente a posibles situaciones de insubordinación subalterna, especialmente de esclavos, dado que al mirar otros territorios de América –tales como Puerto Rico, Venezuela, Nueva Granada, Perú, Brasil y Chile– advertimos medidas de vigilancia y control del Estado a la vez que ciertos temores frente al posible “efecto contagio” de la rebelión haitiana.

Palabras clave: Historia; Río de la Plata; período tardocolonial; tensiones; miedos; esclavos.

Introducción

En la historia argentina no hay nada más negado, olvidado y silenciado que su propia negritud. En el imaginario nacional aún circula una frase atribuida a Jorge Luis Borges: “Los mexicanos descienden de los aztecas, los peruanos de los incas y los argentinos de los barcos”. Esta interpretación de nuestra historia se me interpuso en más de una ocasión y diría de modo inevitable dado mi trabajo docente. Lo polémico de la frase radica en que pareciera que en Argentina sólo hay descendientes de aquellos inmigrantes europeos llegados en oleadas desde finales del siglo XIX. En efecto, las narrativas nacionales construidas por muchos países latinoamericanos pusieron de relieve la contribución amerindia y en menor medida la africana; no obstante, las élites argentinas construyeron una idea que negaba la presencia de diversos grupos étnicos y de la propia mezcla entre ellos.

La Generación de 1880 abonó la idea de que la Argentina era blanca y europea, dando inicio a un proceso de invisibilización de nuestra negritud, que, no obstante, estuvo siempre presente en Argentina a pesar de los mitos que justifican su desaparición (Geler, 2010). Los africanos y descendientes de africanos son, en principio, afroamericanos, y luego afroargentinos. Esto significa que son preexistentes a la nación argentina y conformadores de la misma. Toda la historia de Buenos Aires es una clara expresión del protagonismo de la población negra y el último tercio del siglo XVIII tuvo un rol fundamental en este sentido.

Al finalizar dicho siglo, Buenos Aires logró posicionarse progresivamente como una ciudad protagonista dentro del Virreinato, siendo “comparable a una ciudad española de las de segundo orden, muy distinta por lo tanto de la aldea de paja y adobe de medio siglo antes” (Halperín Donghi, 2009: 41). Recordemos que la población de la ciudad de Buenos Aires, devenida en capital del Virreinato del Río de la Plata en 1776, se duplicó en el lapso de 32 años: hacia 1810 existían alrededor de 42.000 almas (Johnson y Socolow, 1980). Las razones responden a varios factores: entre estos se destaca el interés de los migrantes por aprovechar la expansión económica litoraleña, la inmigración metropolitana destinada a ocupar las altas jerarquías burocráticas y eclesiásticas de reciente creación y el creciente tráfico de esclavos que aportó una importante cantidad de población negra que se instaló en la ciudad. El censo realizado en 1778 nos muestra una población dividida de forma muy marcada en españoles, mulatos, negros, mestizos e indios, aunque es importante aclarar que las divisiones socioétnicas no estaban tan definidas, ya que la pertenencia a uno u otro grupo podía depender de la posición económica. En una ciudad que permitía un ascenso y descenso social rápido, la rigidez con la que dicho censo marcó las divisiones étnicas, no fue tal. De hecho, “la existencia de la esclavitud no es suficiente para arrinconar a los africanos en los niveles sociales y de actividad para los cuales fueron destinados” (Halperín Donghi, 2009: 52).

De la población total para 1778, un 65,8 % era designada como ‘española’ (blanca), el 29,7 % como negra o mulata y el 4,5 % como mestiza o india (Moreno, 1965: 166). Como se desprende de lo dicho anteriormente, es probable que muchos de los consignados como españoles no cumplieran con esta condición dado que los migrantes

recientes, dado su origen desconocido, “podían mediante una declaración judicial costosa obtener dicho estatus” (Halperín Donghi, 2009: 53).

Esta presencia africana implicaba, entre otras cosas, el desarrollo de tensiones y de un temor de parte de las élites a posibles situaciones de insubordinación o rebeldía de esos esclavos, lo que fue sin duda espoleado por la rebelión haitiana, así como antes por los grandes levantamientos andinos que, si bien afectaron sobre todo a la población indígena –de mucho menor presencia en Buenos Aires–, no dejaban de poner sobre el tapete las alternativas de insubordinación violenta de los sectores más postergados del mundo colonial. El 1791 haitiano, y las rebeliones andinas sean quizás buenos ejemplos y estos hechos circulaban en el imaginario social; su contenido implicaba el rechazo hacia las clases dominantes, más allá de que sin dudas ese rechazo tenía razones diferentes. Tanto en el Caribe como en los Andes, las fugas, las rebeliones, los conflictos, las huidas, el cimarronismo, los palenques y los quilombos, revelan una población esclava que –organizada o no– tenía la capacidad de poner en alerta al gobierno colonial. Las noticias, a su vez, circulaban por toda América; los procesos más lejanos eran conocidos por parte de la población, letrada o no, sobre todo en una ciudad como Buenos Aires, cuyo puerto no sólo dejaba entrar mercancías sino también noticias bajo la forma de periódicos, rumores y papeles de todo tipo.

Nuestra investigación pretende mostrar, en primer lugar, el cambio del equilibrio social en el Río de la Plata –y Buenos Aires en particular– ante el aumento creciente de la población negra y las variaciones en las relaciones existentes entre élites y esclavos. Nos preguntamos: ¿cómo influyó en el carácter de la sociedad porteña de finales del siglo XVIII esta “nueva” presencia? Además para explorar un poco más allá de los límites de Buenos Aires, hemos decidido incorporar otras regiones rioplatenses para las cuales hemos encontrado fuentes primarias como es el caso de San Fernando de Maldonado. En segundo lugar, investigaremos sobre las representaciones, prácticas y estrategias que llevaron adelante las élites ante el aumento de la población negra. Por último, intentaremos dar cuenta de alguno de los efectos producidos por la Revolución de Haití en Buenos Aires dado que creemos que, así como fue un llamado de atención para las élites en el resto del continente, dicha ciudad no fue una excepción en el contexto de finales del siglo XVIII.

Buenos Aires, una sociedad con esclavos

Los inmigrantes –comerciantes, funcionarios o artesanos– modificaron a la sociedad local a finales del siglo XVIII que era una, tal como la definieron Marta Goldberg y Silvia Mallo (2011), con esclavos. Al no ser originarios en esta sociedad, los esclavos, fueron el grupo más flexible y adaptable, puesto que para sobrevivir era necesario “incorporarse”. Estos tuvieron como horizonte del deseo de libertad –al menos eso indican testimonios dichos en juicios– y el desarrollo de una creatividad que les permitió generar procesos de adaptación y resistencia.

Si tratáramos de comprender el significado de ser esclavo en la ciudad de Buenos Aires a finales del período colonial (Liporacci, 2015), deberíamos atender a sus autonomías relativas, a las disposiciones jurídicas y sociales que enmarcaban la vida social, a las limitaciones por condiciones materiales, a un lenguaje aprehendido para beneficios propios y, fundamentalmente, usos y costumbres que también enmarcaban el contexto de la esclavitud. No podemos tener una visión monolítica de lo que fue la esclavitud como consecuencia de la heterogeneidad de experiencias, así como no podemos negar el racismo y la marginación a la que se vieron sometidos por su condición. La población afro estaba sumida en problemáticas y conflictos propios de la época: los matrimonios, los divorcios, los problemas de familias y las disputas por terrenos; a su vez el mundo tardocolonial les mostró sus propias contradicciones y así lograron crear propias “oportunidades” para sus aspiraciones. De ahí que es posible registrar la obtención de trabajos a jornal (Saguier, 1989) que les otorgó libertad de movimientos y la posibilidad de obtener su libertad (Johnson, 1979), y hasta la posibilidad de ser propietarios de bienes raíces a pesar del estigma social y la pobreza que rodeaba el contexto simbólico y material de los negros en Buenos Aires (Rosal, 2001). Si bien existieron formas de resistencias cotidianas como las fugas (Mallo, 2011), de acuerdo a Rosal, no podemos negar que en esta región los esclavos tuvieran algunos derechos y hayan sido “en general respetados” (Rosal, 1996: 235).

Es importante comprender que los esclavos a pesar de las limitaciones jurídicas y sociales mencionadas eran agentes históricos; esto es: ni víctimas pasivas de la dominación, ni en estado de rebeldía constante. Esto nos habla del dinamismo de esta

población que nos permite indagar sobre los matices existentes en torno a la esclavitud.

Descubrir, vigilar y castigar

El mundo colonial lejos estaba de presentarse como un lugar de paz y tranquilidad. Desde la Gran Rebelión andina de 1780 y hasta el levantamiento de los esclavos de la colonia francesa en Santo Domingo en 1791, las élites se vieron envueltas en lógicas preocupaciones. Entre otras podemos mencionar en el Río de la Plata: el temor a las fugas de negros, el temor hacia el extranjero y el temor al vínculo y a la alianza que podía gestarse entre extranjeros y negros.

El gobierno colonial llevó a cabo la vigilancia de la conducta pública y la sanción de los transgresores, en particular desde principios del siglo XVIII en el Río de la Plata de manera similar a lo sucedido en otras regiones como consecuencia del aumento de población –particularmente esclava– sobre la cual pesaba una situación de marginalidad jurídica, económica y social lo que se traducía en un estigma hacia ellos. Por lo tanto, se gestó la necesidad de mayor control por parte de amos y autoridades. Es así como durante todo el siglo XVIII encontramos la sanción de Bandos de Buen Gobierno que arremetían contra todo aquel que alterara el orden de la ciudad. Sin lugar a dudas, el incremento de población gestó el ideario de normativizar ciertas conductas para encauzar el orden y policía.

Los Bandos de Buen Gobierno así lo expresaban: en estos vemos mención a negros esclavos, aunque en muchas oportunidades no se habla de ellos en forma exclusiva ya que se entremezclaban con otros grupos como los indios y en términos generales se hablaba de todos ellos como “vagos y mal entretenidos”. Una de las problemáticas que más preocupaba a las autoridades, en este sentido, tuvo que ver con el hecho de que no deambularan por las calles de noche, o bien propiciar que no asistieran a las pulperías los días de trabajo y limitar sus bailes puesto que los distraían del servicio a sus amos. Por lo tanto, la intranquilidad está puesta en que no cumplieran con sus obligaciones como aquí se expresa en un Bando de 1790: “Que todo indio, mulato conocido o moreno libre que se halle poblado en dichos partidos se presente dentro de quince días al alcalde del distrito, bajo la pena de veinticinco azotes, a dar razón de

su ejercicio o medio que tenga por conveniente y conduzca al buen orden y a la administración de justicia” (Tau Anzoátegui, 2004: 319).

Durante ese mismo año se envió una circular a los virreyes y gobernadores, pidiendo que “para que en el distrito de su mando no se introduzcan negros comprados, o prófugos de las Colonias francesas ni otro cualquier persona de casta que pueda influir en los vasallos de SM máximas opuestas a la debida subordinación y vasallaje” (como se cita en Biersack, 2015: 7). Un año más tarde, el 23 de junio de 1791, se firman los resultados de una Convención “que se realizó tras las incesantes quejas de las Colonias en América”¹ por la existencia de desertores y fugitivos blancos y negros que debían ser cortadas de raíz. Estos desertores y fugitivos debían ser restituidos a sus dueños, lo cual nos habla del intento de que no haya población dispersa y a su vez de que sea controlada por propios dueños ya que, evidentemente, a las autoridades coloniales se les dificultaba cada vez más esta tarea.

Por otra parte, la Buenos Aires de 1795 se vio envuelta en un aparente conflicto que puso en vilo a las autoridades que se vinculó a la idea de una conspiración entre negros y franceses tras la aparición de algunos pasquines (Johnson, 2011). El virrey Arredondo encomendó al Alcalde de Primer Voto, Martín de Álzaga, una pesquisa con el objeto de dar con la supuesta conspiración que estaba en marcha, tras los rumores de “una planificada insurrección de esclavos a comienzos de 1795” (Johnson, 2011: 149). Luego de un largo proceso que implicó detenciones, interrogatorios y torturas tanto a franceses como a negros esclavos, no se encontró fehacientemente que estuviesen orquestando una conspiración en contra de la corona española. De hecho, “en la sentencia final de la Audiencia, los extranjeros fueron condenados a la expulsión y a la confiscación de sus bienes, pero no por los resultados de la investigación de Álzaga, sino por el simple hecho de que su presencia en América no estaba amparada por las leyes” (Biersack, 2015: 9).

El mismo Pedro Melo de Portugal, el 3 de julio de 1795 envió una carta al Rey con el objeto de dar cuenta de la pesquisa a la cual hemos hecho referencia, cuyo motivo según él fue “haverse comprado por algunos particulares de esta Ciudad crecidas porciones de valas de Fusil”². Además le informó al Rey sobre los pasquines

¹ “Reales Cédulas, Decretos y Circulares”, AGI, Indiferente, 662.

² “Duplicados del Virrey”, AGI, Buenos Aires, 81.

encontrados que intentaban dinamitar la supuesta insurgencia, pero que “parecían mas bien producidos por la ociosidad e idea de aumentar los temores de ella que se infundieron en lo general del vecindario”³.

Durante este mismo contexto, la embajada de Francia en España envió un comunicado al Ministro Manuel de Godoy en el que da cuenta de que varios “conciudadanos se encuentran encarcelados en Buenos Aires”⁴ para su sorpresa, sospechados por Martín de Álzaga de tramar una revolución en Perú. Álzaga de esta forma pasó a ser prácticamente un enemigo de los franceses; es la misma embajada que lo caracterizó como “supersticioso, ambicioso y vengativo”⁵. Lo interesante de esta fuente son las razones que explican el por qué –según el punto de vista de la embajada francesa– de la detención de estos franceses: “¿Cuál es el motivo de la crueldad? El odio al nombre ‘francois’ junto con el interés de apropiarse de las fortunas adquiridas por el trabajo de estos hombres. ¿Cuál es el pretexto? Una supuesta conspiración, un levantamiento general en el Perú fundada sin dinero, sin armas, sin municiones, sin jefes (...). ¿Cuál fue la razón? La denuncia de un esclavo”⁶.

Durante el año 1798 Montevideo fue escenario de la celebración del cumpleaños de la reina de España. En dicha celebración los retratos tanto del rey como de la reina fueron puestos en el Teatro de la ciudad y era de esperar una muestra de respeto hacia sus figuras removiendo sus sombreros. Dos franceses se negaron, alegando que sólo lo harían “si el gobernador se los exigía” (Borucki, 2017: 3). Si bien fueron puestos bajo arresto, el problema más grande radicó en el miedo a que marineros, soldados y negros que estaban en la platea, imitaran este tipo de conductas que “pudieran ser tan peligrosas como la revolución francesa y la revolución haitiana” (Borucki, 2017: 3).

Hasta aquí comprendemos que es difícil que los negros por su propia cuenta hayan generado los mismos miedos en el Río de la Plata que en el Caribe o en zonas aledañas que a raíz de la rebelión en Santo Domingo pasaron a ser individuos “contaminados de ideas revolucionarias y sospechosos de subversión” (Salmoral, 2011: 353). El Río de la Plata, y en particular Buenos Aires, no se caracterizó hasta antes de las invasiones inglesas por tener una tradición de movilización colectiva popular. Mientras en otras

³ “Duplicados del Virrey”, AGI, Buenos Aires, 81.

⁴ “Embajador de Francia reclama contra prisión de franceses”, AGI, Estado, 79, N. 104.

⁵ “Embajador de Francia reclama contra prisión de franceses”, AGI, Estado, 79, N. 104.

⁶ “Embajador de Francia reclama contra prisión de franceses”, AGI, Estado, 79, N. 104.

regiones encontramos movilizaciones por la falta de alimento, en Buenos Aires no sucedió algo así. Lo que circuló durante esta etapa como intentos de sublevaciones, fueron solamente rumores. Sin dudas generaron temores al recorrer las calles de la ciudad, pero no produjeron una necesidad de disposiciones legales para barrer con esos miedos, sino más bien contestaciones individuales de parte de los funcionarios o bien una serie de reglamentaciones generales como los mencionados Bandos de Buen Gobierno, en los que, no obstante, hay escasas menciones a los miedos que podían generar los esclavos por su condición; si existió este miedo, las fuentes reveladas nos enseñan que en realidad tuvo que ver con un imaginario construido por el lugar que ocupaban en la sociedad y por su calidad, más que por un posible temor a una insubordinación. Salvo por algunas consultas al Rey en las que se expresan la frecuencia de hurtos por parte de mulatos, negros, esclavos y zambos –aunque también aquí se agregaban los indios–, no nos fue posible advertir miedos por posibles levantamientos por su condición, salvo algunas excepciones como la que se presenta a continuación.

Sólo con el fin de quedar libres

El 18 de abril de 1803 la ciudad de San Fernando de Maldonado fue testigo de un proceso iniciado a los negros Simón y Joaquín por haber asesinado a cinco personas, entre ellas sus amos quienes los habían comprado un mes y medio atrás de este hecho.

En la literatura judicial abundan los casos de crímenes llevados adelante por esclavos que muestran, en general, cierto hastío y malestar por la relación de subordinación con sus amos. Es importante decir que en muchos de estos casos se observa cómo el o los acusados intentan mostrarse inocentes o justificar sus actos, por eso toma mucha relevancia nuestra fuente, ya que los esclavos Joaquín y Simón, lejos de mostrarse inocentes, se declararon culpables desde un principio. En palabras del Fiscal del Rey: "(...) Esta causa que puede formar epoca en la historia de los caminos es de las mas graves que puede presentarse al conocimiento de Vuestra Autoridad que por el excesivo numero de atentados que en mi abraza y horrosos agravantes circunstancias con que han sido preparados exige la severidad de las penas que se han impuesto a los

abominables reos (...)”⁷. ¿Qué sabemos de estos reos? Simón Álvarez tenía alrededor de veinte años y era “natural de los campos de Ytacayos fronteras del Río de Janeiro en los Dominios portugueses, catolico Apostolico Romano y esclavo en su estado”. El otro personaje implicado es Joaquín Antonio Pedroso, esclavo también, de unos veinticuatro años, “que su Patria es Banguela en la costa de Africa de donde vino pequeñito y se crio de Marinero navegando de la Bahia al Janeiro que es Catolico, Apostolico, Romano”.

El Fiscal del caso, Don Jorge Pacheco, comenzó el interrogatorio preguntando si los dueños de estos esclavos “los castigaban con crueldad, les faltaba alimento y vestuario, los apuraba en demasia a los trabajos de fuerte que fuesen insoportables o les inferia malos tratamientos”⁸. Simón dijo que nunca experimentó malos tratos y que de todas formas: “(...) en la venida del Rio Grande se pusieron de acuerdo para executar el hecho en cualesquiera que los comprase, esto es el y su compañero solo con el fin de quedar libres que nunca se hubiera verificado aquel conbenio, si Domingo Garcia vendiese antes a Joaquin, mas como estaban juntos y todos los dias le invitaba a que lo executasen ofreciendole como Vaqueano llebarlo donde no peligrase, asi es que lo evacuo (...)”.

Podemos afirmar que es absolutamente inusual el uso de estos términos por un esclavo a comienzos del siglo XIX⁹ y al mismo tiempo que es necesario ponderar recorridos individuales puesto que estos esclavos no concebían otra forma de vivir que siendo libres.

En la declaración de Joaquín lo primero que es de destacar, es la premeditación de los delitos: “(...) habiendo quedado de acuerdo ese dia en ejecutarlo para la noche se acostaron a dormir despues de cenar, recordandose dormido el primer sueño, el que relatase fue a su compañero Simon y los desperto diciendo, ya es hora el que tiene enemigos no duerme”¹⁰. Aquí tenemos una referencia clara a este odio hacia los

⁷ AGI, “Duplicados del Virrey”, Buenos Aires, 91.

⁸ AGI, “Duplicados del Virrey”, Buenos Aires, 91.

⁹ Gabriel Di Meglio (2008) ha analizado el discurso de Santiago Manul, un soldado del tercer tercio cívico de Buenos Aires y por lo tanto miembro de la plebe, que para 1819 proclamó: “Aquí no tenemos padre ni madre, vamos a morir en defensa de nuestros derechos. El gobierno es un ingrato, no atiende nuestros servicios, nos quiere hacer esclavos (...)”. Este fragmento es un ejemplo de que las palabras de Manul no provienen de una situación coyuntural, sino todo lo contrario, y fundamentalmente de cómo la plebe tuvo participación política –advertida en el discurso– hacia finales de la década de 1810

¹⁰ AGI, “Duplicados del Virrey”, Buenos Aires, 91.

dueños, al punto tal que en su concepción son “enemigos”. Al mismo tiempo Joaquín sostuvo que nunca recibió tratos desconsiderados de parte de su amo, sólo “(...) una vez lo castigo con palos que no le faltó con el alimento que si es cierto se hallaba desnudo pero que fue por que dejó la ropa olvidada en el Camino (...)”¹¹. Entonces, ¿por qué cometieron tales actos? La versión de Joaquín no difiere de lo que hemos dicho: “(...) que desde binieron del Río Grande por el Camino se convinieron con su compañero Simon en que habían de matar los amos que le cupiesen para bolberse à Portugal y bibir allí sin estar sugetos a la Esclabatura”¹². Nuevamente nos encontramos con esta idea de librarse de la esclavitud, o como Simón dijo: sólo con el fin de ser libres. Los esclavos fueron acusados de “Siete u ocho homicidios proditorios y muy premeditados: incendio, robo, rapto y violento estupro con arma y amenazas, son los delitos que duplicada y calificadamente reunieron y perpetraron en sus naturales lexitimos señores y otras personas, los negros, Esclabos Simon Alvarez y Juaquin Antonio Pedroso que se hallan presos en este quartel”. Por otra parte, lo que es digno de destacar es que además de estos homicidios, nos encontramos con otros delitos como el escándalo público, el agravio a una familia numerosa, la condición de infame de los esclavos, así como la premeditación de los hechos. Parece ser que el crimen no sólo fue hacia una serie de personas, sino a toda la sociedad. Por eso, las penas fueron ejemplificadoras puesto que implicaron unos delitos tan extraordinarios y que no estaban previstos por las leyes. Es importante destacar también que esta fuente tiene mucho valor al haber llegado al Consejo de Indias lo que resalta el miedo al efecto contagio que este tipo de acciones podían generar y la necesidad de dar cuenta de esto.

Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo hemos puesto el foco en la “nueva” presencia durante esta época en una región –el Río de la Plata– pero sobre todo en una ciudad como Buenos Aires que tomó mucho protagonismo al calor de las Reformas Borbónicas. Nos hemos preguntado si esto fue motivo suficiente para el desarrollo de tensiones y si

¹¹ AGI, “Duplicados del Virrey”, Buenos Aires, 91.

¹² AGI, “Duplicados del Virrey”, Buenos Aires, 91.

acaso podemos establecer vínculos con la rebelión en Santo Domingo y cuáles fueron – si es que existieron– las respuestas de las élites o de los funcionarios al respecto.

Como hemos mencionado a lo largo de este trabajo, ser esclavo implicaba poseer ciertas limitaciones por las disposiciones jurídicas y sociales que enmarcaban su vida pero también la posibilidad de construir autonomías relativas; a su vez implicaba haber aprehendido sentidos, usos y costumbres. Las experiencias fueron heterogéneas, por eso podemos hablar de racismo y marginación pero también debemos hablar de intersticios en los que podían mostrarse como protagonistas de ese mundo. Derechos como el trabajo a jornal, el derecho al peculio, a agremiarse, a la propiedad, al matrimonio, entre otros, así lo demuestran. El mundo tardocolonial rioplatense les mostró ciertas oportunidades que aprovecharon para lograr sus aspiraciones, por lo que cobra más sentido aún una expresión ya mencionada: ni víctimas pasivas, ni rebeldes constantes. Así, podemos afirmar que los esclavos lograron hacer frente a lo que podríamos considerar el desafío de vivir como tal en ese mundo hostil. Al mismo tiempo eso no implica negar el poder que el gobierno colonial y los amos tuvieron a la hora de condicionar sus vidas, pero sí es importante destacar que los esclavos pudieron responder a tales condicionamientos. Y esas respuestas podían ser, a su vez, violentas como el caso analizado de San Fernando de Maldonado a comienzos del siglo XIX en el que se advierte cómo dos esclavos se rebelaron a sus amos, asesinándolos, tratando de ocultar la evidencia, y al mismo tiempo una vez que las autoridades los capturaron declarándose culpables desde un primer momento. Lo interesante de este caso radica en que el motivo de los asesinatos no fue por venganza por los malos tratos que podían recibir, sino que fue por su deseo de ser libres. Existe en la concepción de Joaquín y Simón un interés por la libertad que entendían que podían alcanzar y no encontraron otro medio mejor en dicha ciudad que el uso de la violencia. Entonces, y más allá de las sospechas o los temores, los negros se integraron a la sociedad tardocolonial; seguramente tenemos que hablar de un largo, complejo y diverso proceso para buscar los modos a partir de los cuales lo lograron. Pero al hablar de integración es fundamental comprender que en el Río de la Plata no hubo, como sí en otras latitudes, rebeliones o intentos de subvertir la pirámide social de forma violenta. Tal vez esta sea la razón por la cual no hayamos encontrado testimonios que vinculen estrechamente la rebelión haitiana con el contexto rioplatense. Sí es

necesario ponderar las experiencias cotidianas porque también, como hemos mencionado, son prácticas que nos están hablando de modalidades de resistencia, de adaptación y comprensión del sistema en el que vivían y que sin lugar a dudas les permitió transitar su vida de forma activa buscando y encontrando varios caminos como el de la libertad, el de casarse, el de trabajar e, incluso, migrar.

Bibliografía

BIERSACK, Martin. 2015. "Los franceses en el virreinato del Río de la Plata", en: *Anuario del Instituto de Historia Argentina* (15). Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7010/pr.7010.pdf

BORUCKI, Alex. 2017. "From Colonial Performers to Actors of 'American Liberty': Black Artists in Bourbon and Revolutionary Río de la Plata", en: *The Americas*, vol. 75, n° 2, pp. 261-289.

DI MEGLIO, Gabriel. (2008). "Las palabras de Manul. La plebe porteña y la política en los años revolucionarios" en: Fradkin, Raúl et. al. *¿Y el pueblo dónde está?: contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 67-106.

GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*, Rosario: Prohistoria Ediciones.

GOLDBERG, Marta y Silvia MALLO. 2011. "Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires, 1750-1850", en: Goldberg, Marta (Dir.), *Vida cotidiana de los negros en Hispanoamérica*. Recuperado de: <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.do?id=1159>

HALPERÍN DONGHI, Tulio. 2009. *Revolución y Guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires: Siglo XXI.

JOHNSON, Lyman. 1979. "Estimaciones de población de la ciudad de Buenos Aires 1744-1810", en: *Desarrollo Económico*, vol. 19, n° 73,.

JOHNSON, Lyman. 2011. *The workshop of revolution*, EEUU: Duke University Press.

JOHNSON, Lyman.y SOCOLOW, Susan. 1980. "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII", en: *Desarrollo económico*, vol. 20, N° 79, pp. 329-349.

LIPORACCI, Verónica. 2015. "Experiencias de la esclavitud en la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XVIII", en: *Actas de las Cuartas Jornadas del GEALA*, Buenos Aires: ediciones del CCC.

MORENO, José Luis. 1965. "Estructura social de Buenos Aires en el año 1778", en: *Anuario del instituto de investigaciones históricas*, Rosario: Universidad Nacional del Litoral.

ROSAL, Miguel Angel. 1996. "Diversos aspectos relacionados con la esclavitud en el Río de la Plata a través del estudio de testamentos de afroporteños, 1750-1810", en: *Revista de Indias*, Vol. LVI, n° 206, pp. 219-237.

ROSAL, Miguel Angel. 2001. "Negros y pardos propietarios de bienes raíces y de esclavos en el Buenos Aires de fines del período hispánico", en: *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, n° 2, pp. 495-512.

SAGUIER, Eduardo. 1989. "La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial. El caso de Buenos Aires en el siglo XVIII", en: *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 26, Nº 74, pp. 55-76.

SALMORAL, Lucena. 2011. "Leyes para esclavos: el ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española", en: *Tres grandes cuestiones de la historia iberoamericana: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi.

TAU ANZÓATEGUI, Víctor. 2004. *Los Bandos de Buen Gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

A ascensão social e política de um coronel negro e seu partido na Chapada Diamantina do início do século XX

Moiseis de Oliveira Sampaio
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Resumo

No final do século XIX, a Chapada Diamantina era a principal região produtora de minerais que seriam para a produção de pontas de broca utilizadas na mineração europeia que impulsionava a revolução industrial. O garimpo do carbonato, garantia aos comerciantes locais, em sua quase totalidade negros e mestiços, uma posição de status na elite por ser tornarem muito ricos em pouco tempo. Entretanto, o poder econômico não lhe garantia ascensão política, em um período muito próximo à abolição da escravidão no Brasil em que os negros ainda eram socialmente vistos em situação de subalternidade, por isso tiveram que desenvolver estratégias políticas para dominar a região e posteriormente influenciar na política do estado da Bahia.

Este trabalho tem como objetivo analisar as estratégias de um partido negro na Chapada Diamantina, no nordeste brasileiro no último quartel do século XIX. Através da análise de livros de atas eleitorais, processos criminais e legislação das câmaras regionais, depositadas nos arquivos regionais, onde estão descritas as ações de um partido que consegue ascender política e socialmente no período; a história regional permite compreender com este partido iniciar as suas atividades em um contexto regional e posteriormente avança para outras instâncias da política da Bahia do século XIX.

Palavras chave: Partido negro; Chapada Diamantina; Primeira República.

Introdução

Os últimos anos do século XIX e os primeiros do subseqüente foram de intensas transformações políticas e sociais na Chapada Diamantina, região localizada no centro norte do estado da Bahia/Brasil, que durante um relativamente curto período de tempo configurou-se como uma das mais importantes áreas econômicas do estado. Estas transformações possibilitaram o aparecimento de uma nova elite que dominou a região e que tinham como principal diferencial da elite anterior as origens de classe e a cor da pele. Enriquecidos pela exploração de carbonato, na época minério necessário para a fabricação de brocas de perfuração de rocha, dentre outras propriedades industriais e que somente era utilizado na Europa, embora produzido em escala que atendesse a indústria europeia em poucas áreas do planeta (Matoso, 1992: 466), possibilitou que alguns indivíduos negros e descendentes de escravos advindos da

camada da população marcada pela invisibilidade, pudessem ascender politicamente e determinar os rumos da política local e estadual no período.

Neste contexto está inserido o Coronel Francisco Dias Coelho, neto de ex-escravos que nasceu em um período difícil para os habitantes da Chapada Diamantina. A seca de 1859, que se prologou até 1865, praticamente devastou a economia e ceivou muitas vidas, dentre elas a sua mãe. A situação de quase indigência obrigou o pai a entregá-lo aos sete anos de idade para uma família “remediada” da Vila de Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu, onde teve uma educação precária mas eficiente que levou, anos depois, a ser maior comerciante de pedras preciosas da Bahia, mantendo contatos e negociando em sociedade com os maiores investidores do estado, e atuando politicamente nas eleições estaduais se aliando ou rompendo com as principais lideranças políticas da época.

A história do Coronel Dias Coelho, somente foi possível de ser conhecida graças a abertura dos arquivos regionais da Chapada Diamantina aos pesquisadores Universidade do Estado da Bahia, que com a proposta de multicampia, permitiu que regiões da Bahia que não eram atendidas pelo ensino superior pudessem compartilhar com a capital a possibilidade de formar quadros científicos e com isso modificar perspectiva dos estudos sobre a história na Bahia. Dentre os arquivos liberados para a pesquisa estava o do Fórum Clériston Andrade da cidade de Morro do Chapéu, estavam ali depositados processos criminais, testamentos inventários e registros de compra e venda de terras, animais e escravos. Estes documentos datavam desde 1838, data da instalação da comarca e que se mantiveram em excelente estado de conservação pela pouca manipulação e as condições próprias de armazenamento, que ainda que não fosse pensado para garantir melhor conservação, o ambiente detinha condições de luz e temperatura adequadas para que os documentos não se deteriorassem. Conjuntamente com os arquivos da paróquia de Nossa Senhora da Graça, cujos documentos iniciais datavam de 1936 com a instalação da paróquia e a documentação da Câmara Municipal com livros de atas e de leis desde 1864, foi possível compreender o cenário da região no século XIX, e as condições que

possibilitaram que os Coquí¹, um grupo de comerciantes negros e mestiços que dominavam o comércio de pedras preciosas nesta parte da Bahia, formasse um partido político.

Teórica e metodologicamente, a história regional nos apresenta como possibilidade de análise. A redução de escala observando mais detidamente os aspectos micro analíticos permitiram observar nuances que não seriam observáveis com um olhar macro histórico, seguindo as prédicas do historiador mexicano Luiz González (1972: 3), a ainda que a área estudada não seja influente ou transcendente, a historia regional pode perceber que este lugar pode ser representativo, conjuntamente com o posicionamento da historiadora argentina Sandra Fernández (Fernández, 2007: 31), uma boa parte dos estudos como de caráter nacional, são necessariamente análises da realidade ajustados a certos limites, assim, regiões ou lugares centrais assumem características de nacional, enquanto as periferias históricas se convertem também em periferias historiográficas.

A vila de Morro do Chapéu estava inserida neste contexto. Não era influente nem transcendente, porém, representativa de toda a região diamantina da Bahia, com um diferencial: quem controlava o comércio de diamantes e dominava politicamente a região era o Coronel Negro da Guarda Nacional Francisco Dias Coelho e um grupo de outros negros e mestiços que também eram negociantes de pedras preciosas e membros da mesma Guarda Nacional, que mesmo em patentes inferiores, agiram em grupo para compor um partido político que pudessem dominar a região por algumas décadas, mesmo depois da morte do seu líder.

Até o segundo quarto do século XIX, a Chapada Diamantina exercia a função econômica de passagem das boiadas vindas do interior do Brasil para a zona litorânea, onde se encontrava a parte administrativa baiana e zona produtora de cana de açúcar, que era impedida de criar gado em grande quantidade por determinações coloniais. A importância da Chapada neste momento era o transporte e a engorda de gado, aproveitando as pastagens dos campos de altitude e as fontes perenes de água que possibilitava aos proprietários das fazendas da Chapada Grande que a pecuária fosse a

¹ Coquí é como é conhecido localmente a graúna, um pássaro negro e barulhento que existia em abundância na região. O termo coquí era utilizado para que de forma pejorativa se referissem aos negros, possivelmente na atualidade seria comparado a urubus.

fonte de riqueza que permitia a formação da elite econômica e política local. Os naturalistas bávaros Spix e Martius, de passagem pela Bahia no final da segunda década do século XIX, estimavam em estimaram a transporte anual de gado em vinte mil animais por ano em trânsito das províncias interiores do Piauí e Goiás para a capital (Spix & Martius, 2016: 288). Uma parte significativa destes animais passavam pela área citada e lhe conferia importância econômica como área de pouso para as boiadas.

A afirmação do Eurico Boaventura, “o sertão era a estrada. Dai a vibratibilidade do vaqueiro, a sobrevivência do senhor rural no chefe aguerrido das tropelias políticas. A estrada fez, de algum modo, a luta armada de certos grupos” (Boaventura, 1989). Os caminhos das boiadas enriqueciam os proprietários de terras que possuíam pastagens e fontes de água, e que poderiam abrigar para engorda de animais cansados e combalidos, pela extensa jornada caminhando cerca de trinta quilômetros por dia durante semanas. Era necessário que houvessem lugares de descanso e engorda para que alcançassem peso e seguissem para o litoral. Estes homens formavam a elite pecuarista, branca e tradicional da região que possuíam terras, animais e gente (escravos ou agregados) e tinham como grande interesse a manutenção do status quo. O cenário começa a ser modificado na face norte da Chapada Diamantina com a descoberta oficial e exploração intensa dos diamantes de meados a fins do segundo quarto do século XIX. Estes minerais haviam sido noticiados na passagem dos naturalistas bávaros Johann Von Spix e Carl Von Marius, em viagem iniciada em 1817 e finalizada em 1822, quando da sua passagem pela região sul da Chapada, próxima à Serra do Sincorá descreve a existência de diamantes onde já se explorava ouro desde 1724, fato que motivou a formação da Vila de Rio de Contas, no mesmo ano (Spix & Martius, 2016: 49). Um dos elementos que evidenciava isso era a comercialização de ametistas, cerca de sessenta quilômetros distante (2016: 41), e a presença de minérios que indicavam diamantes no riachos que formam o rio Paraguaçu. A esta terra do

Sincorá, os naturalistas estimavam, pela falta de barômetros, uma altitude que excedia a 3000 pés, cerca 920 metros (2016: 60)².

A descoberta oficial dos diamantes somente veio a ocorrer por volta de 1841 (Catharino, 1986: 21). Anteriormente, a sua garimpagem era proibida (também por determinações coloniais), conclui-se então, que o fato de existir uma proibição, indica que havia uma atividade clandestinamente. A consequência direta da descoberta e exploração dos diamantes foi a própria delimitação da Chapada Diamantina enquanto região, conferindo a nomenclatura definitiva utilizada até a atualidade. Até então a Chapada Grande, descrita como a muralha que se erguia próximo á planície do São Francisco, e áreas contiguas como a serra das Aroeiras ao oeste e a serra do Sincorá ao sul, ainda se configuravam como regiões distintas (Sales, 1955: 2), ainda que mantivessem características de altitude e relevo que naquele momento já indicavam ser parte da mesma Chapada. Nesta região com nova nomenclatura haviam importantes distinções geológicas entre a parte setentrional, onde se localizava a Vila de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu, com um terreno mais plano e com grandes extensões de campos de altitude que lhe configuravam pastagens naturais, propicias para a engorda de animais que vinham do oeste; e a parte austral, onde estavam as vilas das Lavras Diamantinas, Santa Isabel do Paraguaçu e Lavrinha, esta era mais acidentada e com poucas possibilidades de pecuária e agricultura, limitando-se somente à produção de subsistência (Sampaio T. , 2002: 248). Em comum, depois das descobertas que aconteceram simultaneamente em praticamente toda a Chapada Diamantina com a diferença de máxima de dois anos, provocou serias mudanças econômicas e sociais em toda a região, para a parte sul inicia uma nova elite baseada nos mineradores, no norte, estabelece um período transitório quando emerge a elite comercial e decai a elite pecuarista.

Entre a criação e engorda de gado e o período dos carbonatos como elementos propiciadores de riqueza na região estava a exploração diamantes. Este período durou pouco mais de trinta anos, porém demarcou a o início da decadência da elite pecuarista e o princípio da ascensão dos comerciantes de pedras preciosas

² Os naturalistas erraram por 100 metros a altitude média da Serra do Sincorá, que segundo medidas modernas tem 800 metros de média. Considerando que a estimativa foi feita sem nenhum instrumento, ainda que rudimentar, pode se considerar que acertaram na sua estimativa.

A partir de 1871, fatores internos e externos favorecem o decréscimo dos diamantes. Externamente, a descoberta dos diamantes sul africanos na região Sul-africana do Transvaal, estes últimos eram melhores tanto em tamanho quanto em qualidade que os da Chapada e conseqüentemente, ocuparam o lugar mercado internacional, obviamente os preços no mercado interno caíram ao ponto de não ofertarem tantos lucros quanto anteriormente (Matoso, 1992: 467). Internamente, uma década de seguidas secas na década de sessenta do século XIX, que diminuiu consideravelmente a vazão dos rios atrapalhou sobremaneira o garimpo de diamantes da região que eram garimpados nos leitos e com água dos rios, diminuiu o fluxo dos já decadentes diamantes da região coincidindo os baixos preços com a pequena demanda e de qualidade inferior.

Ao mesmo tempo, enquanto os diamantes decaíam surgia no mercado internacional a demanda por carbonados. Segundo o geólogo Eric Bruton, o carbonato é um diamante de baixa qualidade e sem brilho, por causa disso não era útil na fabricação e fabrico de joias, no entanto conservava a mesma dureza mantendo as propriedades industriais. (Bruton, 1983: 30). A partir de 1871, um engenheiro francês descobre as propriedades industriais do carbonado. Até este momento, as técnicas de mineração na Europa estavam limitadas a à perfuração manual de minas e da exploração com pólvora negra para detonações, que além de instável não oferecia os resultados desejados sendo pouco efetivo e com produção diminuída nas minas de carvão e minério de ferro, que, naquele momento dinamizavam as grandes construções potencializadas na revolução industrial, eram necessárias novas estradas de ferro, abertura de túneis e minas, além das grandes obras de engenharia no final do século como a abertura do canal de Suez e adentrando no século XX, a abertura do canal do Panamá.

A ascensão do comércio de carbonato modificou a estrutura sócio econômica do norte da Chapada Diamantina com o surgimento de uma nova elite econômica que ingressou na política local. Logo de início, a vila de Morro do Chapéu atraiu algumas firmas de compradores de diamantes, diversas em empresas para o abastecimento de uma população em crescimento rápido e uma legião de aventureiros, advindos de todas as partes da Bahia de outros lugares do Brasil para tentar a sorte e quem sabe enriquecer na Região.

Com o tempo, algumas pessoas da cidade começam a intermediar o comércio de pedras preciosas, fazendo-se desnecessária a vinda dos europeus para a Chapada, rapidamente estes compradores receberam o nome de capitalistas, eram os detentores do capital que compravam o carbonato para vender em Salvador, e posteriormente exportar diretamente para a Europa. Estes donos do capital estabelecem uma rede hierarquizada e dependente de comércio de diamantes para garantir a eles a subordinação na compra e venda, ele poderia comprar de toda a pirâmide produtiva, mas somente a este grupo restrito estava destinada a possibilidade de exportação do produto (Sampaio M. d., 2017: 162).

O aparecimento de Francisco Dias Coelho como maior comerciante de pedras preciosas e líder do partido político dominante na região, se dá neste contexto. No início dos anos oitenta do século XIX, o comércio de carbonatos se intensifica e atraiu para a região um grande fluxo de representantes de firmas europeias para a compra de minério. Neste momento, Francisco ainda não atingira a maioria e trabalhava como boticário na loja de propriedade do seu padrinho e pai adotivo.

Aos dezoito anos, com a ajuda do padrinho se tornou oficial de cartório na comarca de Morro do Chapéu e aos vinte e seis já era Coronel da Guarda Nacional, a mais importante patente da milícia e reservada somente aos ricos e prestigiados locais, o que já demonstra que mesmo com pouca idade era importante localmente. Ainda na última década do século XIX, fundou a Coelho & Co. Exportações, empresa que era a intermediária entre os compradores locais de carbonato e as empresas compradoras europeias. Registos da alfandega depositados no arquivo Público da Bahia demonstram que até o ano de 1915, eram exportados principalmente para o porto de Hamburgo, com uma exportação menor para o porto de Manchester. As relações comerciais com a Europa também estavam bem demarcadas no seu inventário post mortem, havia uma soma em moedas estrangeiras com marcos alemães, dólares, libras esterlinas e francos franceses. O valor total do Inventário foi de uma fortuna estimada na época em cinquenta e seis milhões de dólares norte americanos (Sampaio M. d., 2017: 9).

Segundo Max Weber (2005: 51):

[...] em quaisquer associações políticas os que exercem o poder político com periodicidade, a empresa política assume a forma de

uma organização de interesses. Isso significa que um grupo de homens interessados na vida pública, isto é, para participar do poder escolhe adeptos, apresenta-se ou apresenta os seus protegidos como candidatos a cargos eletivos reúne recursos financeiros exigidos e põe-se á rua a procura de votos.

Os Coquís eram uma associação de comerciantes de pedras preciosas que enriquecidos e com prestígio na sociedade, aspiravam o domínio do poder político. Ainda que não se configurassem enquanto sigla partidária, uma vez que a legislação da época não permitia a existência de partidos locais, se constituíam regionalmente aproveitando as condições que lhes eram favoráveis: o domínio da economia regional, fortes relações de influência com os potentados estaduais e relações próximas com a população, seja por laços de afinidade (famílias pobres e negras) ou por laços econômicos (garimpeiros e em pregados do comércio local), que formavam a maioria da população local.

Dentre os membros do partido, o chefe era também o homem de maior visibilidade, construiu para si uma imagem de líder carismático, que conseguia unificar os interesses das camadas sociais: Para os pobres, aparecia como um igual que conseguiu enriquecer, sempre fazia questão de lembrar em seus discursos a sua origem e rememorar os membros da sua família egressos da escravidão, para estes, tão negros e tão pobres quanto os seus ascendentes. Ele financiava as festas populares e religiosas em louvor principalmente, a São Benedito, cuja cor da pele, simbolicamente representava a maior parte da população também fundou e mantinha asilos de órfãos e de idosos e criou uma associação beneficente para auxílio dos doentes; ainda assim, a sua mais importante concessão foi a de alfabetizar quase a totalidade dos jovens do município custeado pelo erário público. Para os ricos, também se comportava como um dos seus quadros, fundou uma biblioteca pública, um teatro e sempre que possível apresentações cinematográficas, novidade que havia chegado ao Brasil fazia pouco tempo.

Esta construção da imagem pública aliado a outros fatores, como a patente de coronel da Guarda Nacional, fez com que os Coquís através de Dias Coelho se mantivessem na dianteira da política local. a criação de um jornal local, aproveitando os equipamentos defasados para a circulação na capital que exigia máquinas de maior tiragem, era perfeito para uma pequena cidade do interior cujo gosto literário se iniciava. A ideia

contaminou todas as classes e gerou um gosto pela leitura que perdurou por muito tempo, além das notícias semanais, haviam contos e poesias, além, evidentemente, das propagandas.

Os Coquís enquanto partido, contrariavam o que se entendia com política coronelista, termo como também era conhecida a política local nos primeiros trinta anos do século XX, os coronéis da Chapada Diamantina, sempre foram representados como mandões, violentos e membros de uma instituição fisiocrática, que se mantinham no poder desde tempos colônias garantidos pela posse da terra. A partir de Dias Coelho podemos compreender o coronelismo por outra forma.

O domínio político viria em consequência, para se manterem na sua atividade sem sobressaltos, a elite anterior, dos comerciantes de gado e pecuaristas, que estavam de olhares atentos para retornar ao poder, deveriam ser mantidos sob controle, isso já acontecia no cenário econômico quando os maiores compradores de carne eram os mineradores para abastecer a extensa rede do garimpo (garimpeiros e suas famílias, compradores de pedras e população flutuante local, atraída pelos lucros oferecidos pelo garimpo). Dominar politicamente a administração local também garantia que os recursos municipais seriam destinados a estabelecer a rede de logística com a construção de estradas e manutenção dos mercados locais, bem como a garantia de melhores impostos para as suas atividades, segundo os livros locais, os mineradores pagavam menos impostos que os pecuaristas aumentando os lucros.

As relações políticas com outras esferas da administração estadual também garantiam que os lucros seriam estabilizados ou aumentados com a ampliação da logística intermunicipal, pois a cidade ficava a pouco mais de 500 km da capital e do porto onde era escoada a produção e conseqüentemente necessitavam de uma estrutura estatal para garantir seus lucros.

O partido político dos Coquís seguia a mesma estrutura hierárquica da Guarda Nacional e do comércio de diamantes. A primeira, fora criada para promover a defesa interna do território brasileiro, em 1831, pois a confiabilidade do exército imperial era questionada pelas elites governantes do Brasil da época (Castro, 1979: 16), a hierarquia seguia as mesmas patentes do exército, com a exceção a do generalato, inexistente na Guarda, cuja patente mais alta era a de Coronel. Logo abaixo estavam os tenentes-coronéis, capitães, majores, tenentes e alferes, a massa era considerada

Guarda, “voluntários” que deveriam ser armados e treinados com as despesas custeadas pelos comandantes superiores sem investimento estatal, por uma estrutura também conferia privilégios, um membro da Guarda nacional somente poderia ser processado ou preso por alguém com patente superior, e o coronel como patente maior e comandante, estaria submisso somente ao ministro da Guerra ou ao presidente da Republica. Na prática isso legitimava o exercito privado de jagunços dos coronéis da Guarda Nacional e lhe conferia poderes quase ilimitados na sociedade local

Assim, por definição, o coronelismo era uma manifestação sistêmica da politica brasileira que se gestou desde tempos coloniais e que adquiriu sua forma definitiva no império, porém que ganhou força e se tornou hegemônico dominando as instâncias políticas locais e determinando as esferas estaduais e nacionais, com a proclamação da republica e o fortalecimento das oligarquias locais quando os coronéis se impunham como intermediários entre o estado e a população em geral (Sampaio M. d., 2017). Desta forma, podemos concluir que os Coquís e o seu chefe representam uma possibilidade historiográfica de analisar o coronelismo brasileiro por um outro prisma. Considerando que no início do século XX, um partido político formado por negros e mestiços conseguiu dominar econômica e politicamente a Chapada Diamantina, seus tentáculos se estenderam até a capital do estado definindo os rumos das eleições estaduais, tenho como maior representante o Coronel Francisco Dias Coelho, porém, apesar de ser o mais famoso e mais rico se submetia a uma estratégia de grupo que fundou e manteve o partido conservando suas características até depois do falecimento líder em 1919. (Sampaio M. d., 2017: 30)

Assim, os negros e mestiços do sertão da Bahia que desenvolveram um partido político conseguiram se manter por décadas dominando a região e influenciando a política estadual até que o fim chegasse com a extinção da sua principal atividade econômica. Politicamente o partido dos negros consegue sobreviver por um período depois da morte do seu principal líder em 1919, até a década de quarenta, quando o último membro do grupo original que naquele momento liderava o grupo. Após isso, a antiga oligarquia retorna, e inicia o processo de apagamento da memória pública, ate que no final do século XX, o partido somente existisse nos arquivos.

Bibliografía

BOAVENTURA, E. A. (1989). *Fidalgos e Vaqueiros*. Salvador: universidade Federal da Bahia.

BRUTON, E. 1983. *Diamantes*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

CASTRO, J. B. 1979. *A milícia cidadã: a Guarda Nacional de 1831 a 1850*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

CATHARINO, J. M. 1986. *Garimpo, garipeiro, garimpagem*. Rio de Janeiro: Philobiblion.

FERNÁNDEZ, S. 2007. "Los Estudios de la historia regional y local: de la base territorial a la perspectiva teórico-metodológica" en: S. Fernández, *Más allá del territorio: la historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones*. Rosario: Prohistoria.

GONZÁLEZ, L. G. 1972. *El Pueblo en Vilo: la micro historia de San José de Gracia*. Cidade do México: El Colegio de México.

MATOSO, K. M. 1992. *Bahia no Século XIX: Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SALES, H. 1955. *Garimpos da Bahia*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/ Serviço de Informação Agrícola.

SAMPAIO, M. d. 2017. *Francisco Dias Coelho: O Coronel Negro da Chapada Diamantina*. Salvador: Eduneb.

SAMPAIO, T. 2002. *O rio São Francisco e a Chapada Diamantina*. São Paulo: Companhia das Letras.

SPIX, J. B., & MARTIUS, C. F. 2016. *Através da Bahia* (4 ed.). (Assembléia Legislativa da Bahia, & Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Edits.) Salvador.

WEBER, M. 2005. *A política como vocação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

PARTE II

AFRODESCENDENCIA Y POLÍTICAS PÚBLICAS. **ESTADO Y AFRODESCENDENCIA**

Raza y violencia contra la mujer en una sentencia del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Brasil

Ana Cristina Mendes¹
FLACSO-Argentina
acrismen@gmail.com

Resumen

Desde la perspectiva del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, se hace un comentario sobre la sentencia absolutoria del acusado de injuria racial (art. 140, § 3º, del Código Penal brasileño), por el Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Brasil. Primero, por el hecho de la violencia haber ocurrido entre una pareja y en el ambiente doméstico y familiar, se argumenta que los operadores del Derecho no identificaron el problema jurídico. Segundo, que no reconocieron el sujeto de derechos concreto, la mujer y su hija con color de piel negra. Y, finalmente, que los intérpretes de las leyes no consideraron los Tratados Internacionales de Derechos Humanos, firmados por el Estado brasileño, como normas jurídicas que toman parte del ordenamiento jurídico nacional y, por ello, aplicables al caso concreto. La metodología consiste en la utilización de técnicas de raciocinio jurídico para la elaboración lógica y argumentativa.

Palabras claves: Derechos Humanos; Brasil; 2015; Raza; Violencia contra la mujer; Discriminación.

Introducción

*You may shoot me with your words,
You may cut me with your eyes,
You may kill me with your hatefulness,
But still, like air, I'll rise.*
Maya Angelou

La relación interracial en la sociedad brasileña es una cuestión problemática. Se intenta mantener el mito de la democracia racial o la ilusión de que personas afrodescendientes (con color de piel negra, parda, morena y muchas otras variaciones) y blancas viven de manera integrada y pacífica, sin embargo, la vida cotidiana muestra otra realidad. En este sentido, Waiselfisz (2015: 29) señala datos históricos que indican que las tasas de homicidio en la población blanca tienden a caer mientras aumentan en la población negra. Lo que significa que las personas negras son víctimas prioritarias de la violencia homicida.

¹ Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales en FLACSO-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Argentina

Desde este contexto, basado en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) y en la interseccionalidad de la raza y del género, se hace un comentario de la sentencia absolutoria proferida al acusado de injuria racial por el Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Brasil. Primero, se afirma que los operadores del Derecho no identificaron el problema jurídico porque la violencia ocurrió entre una pareja, en el ambiente doméstico y familiar. Luego, que no reconocieron el sujeto de derechos concreto, la mujer y su hija con color de piel negra. Y, finalmente, que los intérpretes de las leyes no consideraron los Tratados Internacionales de Derechos Humanos firmados por el Estado brasileño.

De esta manera y con el uso de técnicas de raciocinio jurídico (Monebhurrin, 2015), se cuestiona los fundamentos de la sentencia para visibilizar como el Sistema de Justicia y la interpretación de las normas jurídicas son utilizadas para negar los Derechos Humanos de una niña con color de piel negra.

El problema jurídico presentado ante el Sistema de Justicia Brasileño

El caso presentado ante el Sistema de Justicia de la provincia de São Paulo consiste en el hecho de que, usualmente, el padrastro se refería a su hijastra como “negrita”. La particularidad consiste en que él nunca se dirigió directamente a la niña, decía este término para referirse a ella durante las discusiones que tenía con su compañera conyugal y madre de la niña. Sin embargo, la niña terminaba por escucharlo².

La característica particular de la violencia denunciada conduce a la identificación de las víctimas, la madre y la hija. Hay dos mujeres involucradas en una situación de violencia que está enmarcada por dos dimensiones principales, una en relación con el género, el sexo femenino o la mujer y su hija. La otra, referente a la raza o la afrodescendencia que se materializa en el color de piel negro de la niña. Por tanto, en el caso está presente la interseccionalidad del género y de la raza.

² La sentencia del caso, Apelación nº 3001707-46.2013.8.26.0082, puede ser encontrada en el buscador del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo < <https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/consultaCompleta.do?f=1>> con el número de registro 2015.0000863137.

La dimensión del género: violencia contra la mujer e incidencia de la Ley 11.340/2006 (Ley Maria da Penha – LMP)

Los operadores del Derecho que conocieron el problema, la Policía, el Ministerio Público y los jueces, consideraron el caso como un acto común de violencia, con incidencia del Código Penal. Primeramente, cuestionase este posicionamiento porque, desde el contexto y el espacio donde la violencia ocurrió, en el ambiente doméstico y familiar, con la participación del padrastro, la madre y la niña, se trata de violencia doméstica y familiar, con aplicación de la Ley 11.340/2006 (Ley Maria da Penha - LMP)³.

En este sentido, el propio juez relator reconoce que el objetivo del acusado era atigrir a la madre porque la niña era hija de una anterior relación de pareja de su compañera:

Más. Todas las personas oídas concuerdan que el apelante no demostraba racismo contra nadie; concuerdan, aún, con la asertiva de la defensa: **la razón de los insultos era la filiación ajena de la víctima; no el color**⁴. (Traducción y destacado nuestros)

Este reconocimiento del motivo de los insultos, la hijastra ser hija de otro varón, para negar el racismo termina por revelar que el acusado sentía celos de la compañera. Demuestra que su objetivo, al descalificar el color negro de la niña, era afectar la integridad emocional de su compañera.

La definición de violencia en la pareja elaborada por Cantera (citada por Cantera, 2005: 56) permite entender la situación de violencia en la cual están involucradas, la madre y la niña:

La violencia en la pareja como un patrón sistemático y reiterado de comportamiento hostil consciente e intencional (de carácter no accidental) que, por acción o inhibición, causa en la persona maltratada un daño físico, psíquico, jurídico, económico, social, moral o sexual, atentando así contra su libertad y su derecho a desarrollarse como tal persona.

Cantera (2005: 57) llama atención que el maltrato en la pareja posee múltiples formas y puede desarrollarse en múltiples niveles. Para este caso concreto, se sobresale el

³ Art. 5º, de la Ley Maria da Penha.

⁴ Texto original de la sentencia: “Mais. Todas as pessoas ouvidas concordam que o apelante não demonstrava racismo contra ninguém; concordam, ainda, com a assertiva da defesa: a razão dos insultos era a filiação alheia da vítima; não a cor.”

maltrato emocional o psíquico, que la autora considera que consiste “en un atentado contra la dignidad e identidad de la persona”. La LMP define y ejemplifica las principales formas de violencia de género contra la mujer en las relaciones de pareja: física, psicológica, sexual, patrimonial y moral⁵.

Una otra afirmación relevante relacionada al contexto doméstico y familiar y en la cual el juez se basa para justificar la absolución del acusado, es la “convivencia pacífica” que “al que todo indica” existe en la familia.

De acuerdo con el magistrado, la niña vive con su abuela en una casa que se ubica en parte trasera de la casa de la pareja. Por ello, hay indicación de que la convivencia sea pacífica:

También en apoyo de la tesis de la combativa Defensora está el estado actual de las cosas: la víctima vive con su abuela, en una casa que se queda en la parte trasera de aquella donde viven el apelante y la mujer; **la convivencia, al que todo indica, es cuando menos pacífica**⁶. (Traducción y destacados nuestros)

Contrariando los indicios que las pruebas muestran, de que la niña vive en un ambiente hostil, permeado por la violencia psicológica y moral, el juez de manera superficial, sin elementos concretos y objetivos, afirma que en la convivencia familiar predomina la paz. En este punto, se podría pensar en una relación de dependencia económica de la mujer y su hija, pero la ausencia de información a este respecto en la sentencia no permite avanzar la discusión en esta dirección.

Por todas estas características, se entiende que el problema jurídico posee una dimensión de género. Los hechos denunciados muestran que se está delante un caso de la violencia doméstica y familiar contra la mujer, con distintos tipos de violencia, la psicológica y la moral, dirigidas hacia la madre y a su hija, dos víctimas.

La dimensión racial: el crimen de injuria racial y el raciocinio del Tribunal

Además de la violencia de género en el ámbito doméstico y familiar, el caso presenta una dimensión racial, o sea, la violencia racial que el término “negrita” contiene y que abarca el problema social y jurídico del racismo en la sociedad brasileña.

⁵ Art. 7º, de la Ley Maria da Penha.

⁶ Texto original de la sentencia: “Também em apoio da tese da combativa Defensora está o estado atual das coisas: a vítima vive com a avó, numa casa que fica nos fundos daquela em que vivem o apelante e a mulher; a convivência, ao que tudo indica, é quando menos pacífica.”

Sobre el racismo en Brasil, Munanga (2004: 25) explica que se trata de un racismo ideológico “que nace cuando se hace intervenir caracteres biológicos como justificación de tal o tal comportamiento”. Resulta en la jerarquización de las personas blancas como superiores y de las negras como inferiores. Este racismo ocurre a través del “establecimiento de la relación intrínseca entre caracteres biológicos y calidades morales, psicológicas, intelectuales y culturales”.

En el ámbito jurídico brasileño, el racismo es crimen, en conformidad con el art. 5º, de la Constitución Federal brasileña⁷, que fue reglamentada por la Ley 7716/1989, ampliamente conocida como Ley Caó⁸. Posteriormente, la Ley 9459/1997, agregó la injuria que se basa en elementos de raza, etnia, religión u origen, en el Código Penal brasileño, con pena de reclusión de 1 a 3 años⁹.

De acuerdo con Nucci (2014), la injuria racial fue introducida en el Código Penal para evitar las frecuentes absoluciones de las personas que ofendían a otras con contenidos raciales y, con base en el argumento de que no practicaban actos de segregación o de racismo, lograban la no aplicación de la Ley 7716/1989. Desde la mirada constitucional, el autor afirma que la injuria racial es más un delito en el escenario del racismo, por lo tanto, es imprescriptible, no susceptible de fianza y sujeto a pena de reclusión. Sin embargo, esta perspectiva constitucional de punición a la injuria no es lo que se verifica en los Tribunales de Apelación brasileños.

Machado, Lima y Neris (2016), que analizan 200 sentencias penales, entre 1998 y 2010, sobre discriminación racial de negros, en Tribunales de Justicia de nueve provincias brasileñas (Acre, Bahia, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Rondônia y São Paulo), encuentran que la mayoría de los casos son ofensas verbales racistas (por ejemplo, mono, negro/a sucio/a, negro/a apestoso/a, puerco/a, negro/a vagabundo/a o perezoso/a, negro/a zafado/a, entre otros). Entre todas estas sentencias, solamente en 31 hubo el reconocimiento por el Poder Judicial de la existencia de conducta racista. En el restante de los casos, la narrativa de la víctima, de que sí hubo un acto de racismo, no fue confirmada por el

⁷ Art. 5º, inciso XLII de la Constitución Federal brasileña.

⁸ Sobre esta Ley se sugiere leer: Lei nº 7.716/89 – Lei CAÓ, 25 anos no Combate ao Racismo. En <https://www.geledes.org.br/lei-7-71689-lei-cao-25-anos-combate-ao-racismo/>

⁹ Art. 140, §º3, del Código Penal brasileño.

Sistema de Justicia, sea por decisiones de mérito o por cuestiones procedimentales, que definieron el fin anticipado del proceso (p. 20).

Las autoras afirman que se trata de un campo de disputa (entre quien denuncia con el apoyo del Movimiento Negro brasileño y el Sistema de Justicia) por la aplicación de la Ley y que se debe considerar el rol del insulto en las relaciones raciales en la sociedad brasileña. O sea, la repetición del insulto crea el paño de fondo que legitima la permanente discriminación y subalternidad de las personas negras, recreando la inferioridad social, lo que refuerza o restablece los lugares sociales definidos y permitidos a los afrodescendientes (p. 23).

En esta misma dirección, Santos (2010: 83) que estudia sentencias del Tribunal de Justicia de São Paulo, afirma que su investigación demuestra la existencia de decisiones judiciales llenas de conservadorismo y arraigadas al mito de la democracia racial, que pretenden la manutención de la idea de un país sin conflictos raciales.

Lo discutido anteriormente se verifica en este caso concreto. El juez afirma que en las hojas del proceso judicial hay comprobación, prueba segura, de que el acusado habitualmente llamaba a su hijastra de “negrita”, pero sin intención de ofenderla. Es decir, en su declaración delante la jueza de primera instancia, el padrastro confirmó que llamó la niña de “negrita” y, al mismo tiempo, negó su intención de ofenderla. Debido a esta negación, el juez del Tribunal afirma que no hay seguridad de la intención del acusado en ofender a la niña para caracterizar la existencia del dolo específico de ofender (o el elemento subjetivo del tipo penal).

A pesar del propio acusado haber reconocido que dijo el término “negrita”, en la sentencia el juez afirma:

Está bien comprobado en los autos que el apelante solía llamar a la víctima B.S.B, hija de su compañera, de “negrita”; **en ese sentido, la prueba es segura.**

Él mismo, oído en el Juzgado, reconoció: “negrita yo hasta llamé” (DVD, hls. 58, a 29”); **negó solamente la intención de ofender**¹⁰. (Traducción y destacados nuestros)

Este es otro punto relevante y discutible porque quien no tiene la intención de ofender o insultar a otra persona, no verbaliza la palabra ofensiva. En un contexto social, sea

¹⁰Texto original de la sentencia: “Está bem comprovado nos autos que o apelante costumava chamar a vítima B. S. B., filha de sua companheira, de “negrinha”; nesse sentido, a prova é segura. Ele mesmo, ouvido em Juízo, reconheceu: “negrinha eu até chamei” (DVD, fls. 58, a 29”); negou somente a intenção de ofender.”

privado o público, en las relaciones interpersonales, normal y usualmente, se utiliza el nombre de la persona para hacerle alguna referencia, sin cualquier palabra o tono peyorativo.

Con fundamento solamente en el Derecho Penal el juez descarta y desconsidera la prueba, que él mismo afirmó ser segura, absolviendo al acusado, con fundamento en el Código Procesal Penal brasileño¹¹. O sea, por considerar no existir prueba suficiente para la condenación:

Por lo tanto, ante la duda razonable cuánto a la efectiva intención de ofender a la víctima, la cuestión no atinge el linde del área penal; **no hay prueba bastante de que la ofensa, sin duda existente, tuviera el dolo específico que, a mi ver, se exige para la configuración del delito**¹². (Traducción y destacados nuestros)

El Tribunal, en la figura de los jueces, se olvida del contexto social de la violencia, incluso, de la protección especial de las víctimas y de los Tratados de Derechos Humanos firmados por Brasil.

El sujeto concreto de derechos en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la interseccionalidad de la raza y del género

El Derecho Internacional de los Derechos Humanos consiste en un conjunto de normas internacionales que estipula derechos esenciales del ser humano y se beneficia de garantías internacionales institucionalizadas. El Estado al aceptar (firmar, admitir y ratificar) un Tratado o Convención de Derechos Humanos asume la responsabilidad de protección internacional y garantía de los Derechos Humanos de las personas (Ramos, 2015).

Brasil ha ratificado diversos Tratados de Derechos Humanos, por ello, existen normas jurídicas específicas internacionales que, conjuntamente, con las leyes nacionales, tienen por objetivo proteger y garantizar los Derechos Humanos del “sujeto de derechos concreto, históricamente situado, con especificidades y particularidades” (Piovesan, 2014: 313). De esta manera, la mujer y la niña, víctimas de la violencia en

¹¹Art. 386, inciso VII, del Código Procesal Penal brasileño.

¹²Texto original de la sentencia: “Portanto, ante a dúvida razoável quanto à efetiva intenção de ofender a vítima, a questão não atinge o linde da área penal; não há prova bastante de que a ofensa, sem dúvida existente, tivesse o dolo específico que, a meu ver, se exige para a configuração do delito.”

este caso concreto, son afrodescendientes y tienen una protección especial teniendo en vista la esclavitud que las personas africanas fueron sometidas durante siglos.

Aun hoy, tanto el individuo como la población afrobrasileña se sitúa en una posición de marginalidad y subalternidad en la sociedad brasileña. Romio (2013) en su trabajo "A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil", muestra que las mujeres negras que fueron víctimas de agresión física justifican la no realización de la denuncia por los siguientes motivos: la policía no quiso registrar la denuncia (27,8%), resolvió sola (17,1%); miedo de represalia (16,4%) y, no era importante (11,7%). Estas justificaciones indican que los principales obstáculos están relacionados al acceso a la policía, a ellas se reconocieren como víctima y superaren el miedo y el aislamiento de sus cuestiones con el Estado (p. 154).

Considerando el sujeto de derechos concreto, la madre y su hija afrodescendiente, y los varios tratados de Derechos Humanos ratificados por el Estado brasileño, se considera que son específicamente aplicables la Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (ONU), la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (ONU) y la Convención de Belén do Pará (OEA).

Es decir, Brasil tiene la responsabilidad internacional de actuar positivamente, para poner fin a la violencia y a la discriminación de género y racial. En este sentido, el Tribunal de Justicia, reconoce el coraje de la madre en hacer la denuncia para proteger a su hija:

Con efecto, las declaraciones de la **no sospechosa madre de la víctima (no sospechosa porque, a pesar de casa [sic] con el apelante, fue quien busco la policía y registro el boletín de ocurrencia)** dejan claro que él jamás se dirigió directamente a la víctima.¹³ (Traducción y destacados nuestros)

Sin embargo, a pesar de esta consideración respetuosa a la madre, los jueces no actúan para garantizar el derecho de ambas las víctimas a una vida libre de violencia, en conformidad con el art. 3° de la Convención de Belén do Pará y de la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer y, el art.

¹³ Com efeito, as declarações da insuspeita mãe da vítima (insuspeita porque, apesar de casa [sic] com o apelante, foi quem procurou a polícia e lavrou o boletim de ocorrência) deixam claro que ele jamais se dirigiu diretamente à vítima;

5°, de la Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial.

El Tribunal camina en dirección contraria a todas las normas legales, nacionales e internacionales, que están lado a lado con los principios del Derecho Penal, y que deberían ser ponderadas y aplicadas, para concretizar la vivencia de sus derechos humanos a la mujer y su hija afrodescendiente, sobreponiéndose a la simplista interpretación hecha.

De otra manera, en la vida cotidiana hay grupos de personas que viven en la sobreposición de discriminaciones. Para estas situaciones personales, Kimberlé Crenshaw propone la metáfora de la interseccionalidad para explicar cuando distintas dimensiones atraviesan el cuerpo y la vida de una persona (Crenshaw, 2000 citada por Aguilar, 2014: 23).

Desde esta perspectiva, madre e hija tuvieron las dimensiones de la raza y del género se confluyendo para reforzar sus vulnerabilidades. Ellas fueron doblemente discriminadas, primero, en el ámbito privado, de su hogar, por el varón y, también en el ámbito jurisdiccional, por el Tribunal de Justicia que no confirmó la sentencia de la jueza de primera instancia, que había condenado al agresor.

En la primera instancia judicial, momento en el que la jueza tuvo contacto directo con las personas involucradas en el caso, el acusado fue condenado a un año de reclusión, en el régimen abierto y diez días-multa, en mínimo, por infracción del art. 140, § 3°, del Código Penal brasileño; la pena privación de libertad fue sustituida por igual período de prestación de servicios a la comunidad. Como ya discutido anteriormente, en la segunda instancia, el juez afirma que hubo la ofensa, pero sin la intención específica de ofender y, por ello, no se configuró el delito penal.

Delante de situaciones complejas que las personas vivencian cotidianamente y la interpretación simplista de las normas jurídicas por los operadores del derecho, que resultan en la restricción de Derechos Humanos, en este trabajo, de dos mujeres afrodescendientes, Crenshaw (citada por Aguilar, 2014: 26) señala que [...] “sería útil diseñar protocolos interpretativos que terminen con las interpretaciones y prácticas existentes que reducen la protección de los derechos de las víctimas de la discriminación interseccional.”

Se trata de lograr la apertura de los jueces a los Tratados de Derechos Humanos para permitir que las personas afrodescendientes tengan el reconocimiento y el respeto a sus Derechos Humanos.

A modo de conclusión, ¿Cuáles son las consecuencias de esta decisión?

En este caso concreto de injuria racial en el ambiente doméstico y entre miembros de una misma familia, existe la intersección de la violencia racial y de género que produce la discriminación interseccional de raza y de género, inclusive por y en el propio Sistema de Justicia brasileño.

A pesar de la existencia de varias normas jurídicas nacionales e internacionales, que cohiben estos tipos de violencia y de discriminación, se constata la existencia de un campo de disputa entre quienes requieren y necesitan de la implementación de la norma jurídica y aquellos que interpretan tales normas.

El conservadorismo y la no apertura al Sistema Internacional de los Derechos Humanos del Tribunal de Justicia de la Provincia de São Paulo, hizo con que los Derechos Humanos de la mujer y su hija fuesen denegados y ellas permanecieron en el lugar que históricamente les fue permitido, subordinadas y marginalizadas, no avanzaron en la conquista de su emancipación y ciudadanía.

En el ámbito personal y familiar, se puede afirmar que hubo un refuerzo de los valores y prácticas patriarcales y raciales que reconocen la superioridad de algunas personas en relación con la inferioridad de otras, lo que permite la perpetuación de la violencia de género y racial en las relaciones interpersonales. En relación con la niña, no se sabe la manera como ella va a lidiar con esa decisión judicial, que no puso un freno a su padrastro que ahora sí, con el aval positivo de la justicia, puede seguir llamándola de “negrita” indiscriminadamente y sin cualquier censura.

En el ámbito público, social y jurídico, existe un fuerte indicio de que los Derechos Humanos de las personas afrodescendientes están lejos de ser concretizados con el objetivo de mantener la idea de inexistencia de conflictos raciales y el mito de la democracia racial. Al mismo tiempo, muestra la práctica judicial, basada en la aplicación simplista y supuestamente neutral del Derecho Penal, para justificar y mantener las desigualdades social y racial entre personas que tienen la misma dignidad humana.

Bibliografía

AGUILAR, Gaby Oré. 2014. *Discriminación Múltiple, Interseccionalidad e Igualdad Multidimensional en el Marco de los Derechos Humanos. Avances conceptuales y su impacto en el 'advocacy' y el litigio*. Lima: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres – CLADEM.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. Apelación Criminal 3001707-46.2013.8.26.0082; Relatoría: Francisco Bruno; Órgano Juzgador: 5ª Cámara Criminal Extraordinaria; Foro de Boituva - 2ª Vara; Fecha del Juicio: 13/11/2015; Registro: 2015.0000863137; Fecha del Registro: 17/11/2015). Recuperado de <https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/consultaCompleta.do?f=1>

BRASIL. Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm

BRASIL. Lei Nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9459.htm#art140%C2%A73

BRASIL. LEI Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 - Lei Caó. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. Código de Processo Penal. Decreto – Lei 3.689, de 03 de outubro de 1941. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del3689.htm

BRASIL. Código Penal – Decreto Lei N. 2848, de 7 de dezembro de 1940. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm

CANTERA, Leonor. 2005. “Violencia en la Pareja: Fenómenos, Procesos y Teorías” en: Teresa SÁNCHEZ SÁNCHEZ (Coord.), *Maltrato de género, infantil y de ancianos*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, pp. 55-94.

MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; LIMA, Márcia y NERIS, Natália. 2016. “Racismo e Insulto Racial na Sociedade Brasileira: Dinâmicas de reconhecimento e invisibilização a partir do direito” en: *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 35, nº 3, pp. 11-28. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.25091/s0101-3300201600030001>

MONEBHURRUN, Nitish. 2015. *Manual De Metodologia Jurídica: Técnicas para argumentar em textos jurídicos*. São Paulo: Saraiva.

MUNANGA, Kabengele. 2004. “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo identidade e etnia” en: André Augusto P. BRANDÃO (Org.) *Cadernos Penesb-Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*, nº 5. Niterói: EdUFF, pp. 16-34.

NUCCI, Guilherme de Souza. 2014. Código Penal Comentado. Rio de Janeiro: Editorial Forense.

OEA - Organización de los Estados Americanos. 1994. Convención Interamericana Para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer "Convención de Belem Do Para". Recuperado de <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>

ONU - Organización de las Naciones Unidas. 1979. *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer-CEDAW*. Recuperado de <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>

ONU – Organización de las Naciones Unidas. 1965. *Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>

PIOVESAN, Flávia. 2014. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva.

RAMOS, André de Carvalho. 2015. *Processo Internacional de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva.

ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. 2013. "A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil" en: Mariana Mazzini MARCONDES et al (Org.) *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil* Brasília: Ipea, pp. 133-158. Recuperado de http://ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&id=20978

SANTOS, Elaine de Melo Lopes dos. 2010. *Racismo e injúria racial sob a ótica do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo*. (Disertación de Maestría). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil. Recuperado de <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/6726?show=full>

WAISELFISZ, Julio Jacobo. 2015. *Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília: Flacso-Brasil. Recuperado de http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2015_mulheres.php

Raymundo Souza Dantas e a diplomacia do Brasil para África - 1960 a 1970

Mariana Schlickmann*
UDESC
mariana.schli@gmail.com

Resumo

Este artigo pretende analisar a experiência pioneira do corpo diplomático brasileiro em África, de 1961 a 1964. Raymundo de Souza Dantas, o embaixador enviado para a missão - e também o primeiro negro embaixador do Ministério das Relações Exteriores -, escreveu e publicou um diário sobre este período, que será utilizado como a principal fonte desta pesquisa, junto com fontes bibliográficas. O objetivo é compreender como o Itamaraty desenvolveu suas ações no continente africano, qual o papel de Dantas e a visão do embaixador acerca deste processo. Além disso, reconstituir uma perspectiva diplomática, apoiada em uma mudança da percepção do lugar do Brasil no mundo e da importância do estreitamento das relações com o continente africano, como chave para o desenvolvimento econômico e social do país.

Palavras chaves: História, Brasil-África, 1960-1970, Raymundo Souza Dantas, História das Relações Internacionais; África e Diáspora.

Introdução

África e Brasil, como já é sabido, possuem um relacionamento de séculos. O país, desde os tempos do Império, recebia missões diplomáticas de reinos africanos, com todas honras padrões para as ocasiões (Prado, 1955). Porém, com o fim da escravidão e em seguida a independência, o Brasil cortou laços temporariamente com o continente ancestral. Em meados do século XX, iniciou-se um movimento de reaproximação, liderado pelo Ministério das Relações Exteriores – Itamaraty e respaldado pela PEB (Política Externa Brasileira), elaborada em conjunto com a presidência do país.

Este contexto de reaproximação não se deu de forma abrupta, mas foi um processo lento, construído cautelosamente desde a presidência de Getúlio Vargas até chegar à presidência de Jânio Quadros (Machado, 2017: 21), que revolucionou a política brasileira para África. Quadros nomeou como chanceler Afonso Arinos, autor da primeira lei de discriminação racial do país. Arinos, estava inserido no debate racial no

* Doutoranda em História na Universidade do Estado de Santa Catarina.

país, e compreendia a importância deste para a construção de um relacionamento que não tivesse premissas coloniais com o continente africano.

A trajetória de Dantas

Raymundo de Sousa Dantas nasceu em 1923, na cidade de Estância, interior de Sergipe. Seu pai, Reis Café Souza Dantas era pintor, e sua mãe, Porfíria Conceição Dantas era lavadeira. Ambos eram analfabetos, e tiveram mais dois filhos. Dantas começou a trabalhar ainda criança para ajudar no sustento da família, e apesar de ter frequentado a escola, só se alfabetizou a partir dos 16 anos, quando trabalhou como tipógrafo no *Jornal de Sergipe*.

Mudou-se para o Rio de Janeiro aos 18 anos e passou a se dedicar a literatura¹ e ao jornalismo. Foi adido de imprensa de Jânio Quadros até 1961, quando foi convidado pelo presidente para ser embaixador em Gana, no continente africano (Dantas, 1949).

A nomeação de Dantas para a primeira embaixada brasileira no continente africano foi polêmica em dois sentidos. Primeiro, por ignorar a hierarquia do Itamaraty e nomear uma pessoa que não era diplomata de carreira para uma embaixada recém-criada, e que, portanto, exigia experiência para organizar o órgão. Segundo, por escolher um homem negro para uma embaixada em África. Esta ação foi interpretada por muitos como uma tentativa de pôr em prática o discurso da democracia racial e construir uma imagem do Brasil que seria exportada para o continente africano, a da convivência harmoniosa entre brancos e negros no país. Para outros, como José Honório Rodrigues, escolher uma pessoa sem a qualificação necessária para trabalhar em território africano somente por ser negra, foi uma prática de racismo às avessas (Rodrigues, 1964: 379). O presidente de Gana, Kwame Nkrumah, chegou a falar ironicamente, e de forma pública, que a melhor prova da integração racial brasileira seria a indicação de um embaixador negro para países brancos (Saraiva, 1999: 90).

É pontuar ressaltar que somente após exatos 50 anos, outro homem negro acessou ao mesmo posto que Dantas, o que demonstra o racismo institucional imperativo dentro do órgão². Em 2011, Benedicto Fonseca Filho foi promovido a embaixador. Dentro da

¹ O autor publicou sete livros ao longo de sua carreira.

² Neste artigo, o conceito de racismo institucional refere-se a: “fazer referência aos obstáculos não palpáveis que condicionam o acesso aos direitos por parte de grupos vulnerabilizados, o conceito de

hierarquia do Itamaraty, Benedicto é considerado o primeiro diplomata de carreira negro, pois foi o primeiro a acessar o cargo por concurso, passando por todos os estágios de promoção³.

O contexto da política externa brasileira para África

Como dissemos no começo do texto, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, as relações entre o Brasil e o continente africano foram praticamente nulas, salvo a criação de um Consulado de Carreira na África do Sul em 1918, que possuía funções estritamente comerciais até 1948, quando foi inaugurada uma representação diplomática sul-africana no Rio de Janeiro e da legação brasileira em Pretória (Penna Filho, 2001: 69).

De 1957 a 1960, 21 países africanos proclamaram independência, contudo, o governo de Juscelino Kubistchek não se pronunciou a respeito deste importante momento histórico (Saraiva, 2012: 31). Os esforços do governo no âmbito da política externa voltavam-se para a expansão da influência na América Latina e junto aos Estados Unidos (Rampinelli, 2007: 97).

As mudanças ocorreram com a posse de Jânio Quadros⁴ na presidência da República, momento de anúncio da “Política Externa Independente”, que decretou diretrizes até então inéditas nas relações internacionais brasileiras, pois almejava:

A expansão das exportações brasileiras para qualquer país – inclusive socialistas; a defesa do direito internacional e da autodeterminação dos povos; a não-intervenção nos assuntos internos de outras nações; a paz, o desarmamento e a coexistência pacífica; o apoio à descolonização completa de todos os territórios ainda dependentes; e a formulação autônoma dos planos nacionais de desenvolvimento e encaminhamento da ajuda externa (Santana, 2004: 31).

Ainda em 1961, foi criada a Divisão de África no Itamaraty e em seguida três embaixadas foram instituídas em países africanos: Accra (Gana), Dacar (Senegal) e

Racismo Institucional refere-se a políticas institucionais que, mesmo sem o suporte da teoria racista de intenção, produzem consequências desiguais para os membros das diferentes categorias raciais”. (Rex, 1987: 185 *apud* Souza, 2011: 97).

³ Atualmente, o Itamaraty possui o Programa de Ação Afirmativa do Instituto Rio Branco – Bolsa Prêmio de Vocação para a Diplomacia, criado em 2002, que financia os estudos de candidatos afrodescendentes. O objetivo deste programa tentar equiparar a desigualdade racial histórica dentro da instituição. Entretanto, ainda existem críticas tanto a desigualdade racial quanto de gênero dentro do órgão.

⁴ Jânio Quadros foi diplomado presidente em 31 de janeiro de 1961, e renunciou ao cargo em 25 de agosto do mesmo ano.

Lagos (Nigéria). A escolha destes locais pautou-se numa perspectiva estratégica, uma vez que Dacar, no Senegal, era um grande centro intelectual e exercia influência em toda a África de colonização francesa. Já a Nigéria, país mais populoso e rico em recursos naturais, era idealizado pelo governo como um futuro parceiro comercial. Por sua vez, Gana, consistia em centro estratégico na África Ocidental, detentora de grande expressão política e maior exportadora de cacau do mundo. Foi para este país que Raymundo Souza Dantas foi nomeado embaixador.

Designado para ser o exemplo da democracia racial brasileira, teve sua primeira experiência com o racismo da instituição que representava logo na chegada à Accra, pois não pode ocupar a residência oficial de embaixador por meses, tendo que morar em uma série de hotéis, sem residência fixa. Tal fato ocorreu porque o encarregado de organizar a embaixada antes da vinda de Dantas, Sérgio Corrêa Lago, se sentiu ofendido por ter um chefe negro e recusou-se a deixar a residência oficial da embaixada. Ele inclusive queixou-se oficialmente ao MRE ao saber quem seria o novo embaixador, que simplesmente ignorou a situação (Dávila, 2011: 60).

Uma análise do diário de Dantas

Para nós, do campo da História, o uso de diários como fonte histórica é algo recente, que contrapõe à Escola Histórica do século XIX, que busca narrativas de vidas públicas, e não privadas. Áreas como Literatura, por outro lado, se debruçam sobre seu estudo com propriedade há muito mais tempo.

Os diários são uma escrita de si, onde os sujeitos se constroem e se inventam pela narrativa, eles se constituem modos de conhecer e de se fazer conhecer. Para Maria Teresa Santos Cunha:

Considerando-se a escrita como ferramenta de uso social, estes testemunhos (auto) biográficos são atos de memória que dão ensejo a percepções/representações de um tempo. Ainda como reduto de sensibilidades, os diários íntimos, na qualidade de fontes históricas, prestam-se a um processo de interpretação, uma vez que comportam o simbólico podendo-se, através deles, compor histórias. Laços, fios e nós entre os indivíduos vão, pela narrativa, formando tecidos, malhas, redes, história de encontros, de desencontros, de proximidades, de distâncias perceptíveis (Cunha, 2007: 47).

Neste sentido, o diário de Raymundo de Souza Dantas é uma fonte que merece um olhar cuidadoso, pois ele tem duas particularidades. Primeiro, foge do padrão de quem

escreve diários: normalmente é uma escrita feminina, de mulheres e meninas solteiras, no período da adolescência e até a transição vida adulta. Quando casam, usualmente deixam esta prática de lado (Cunha, 2007: 49). Obviamente, há diários masculinos, pois, o fato de haver um padrão não significa que há uma regra absoluta⁵. O diário tem algumas funções, como produzir sentidos e construir significados à ordem existente, e o de Dantas cumpriu este papel. Inserido em um mundo completamente novo, o diário o ajudou a dar sentido e expressar sensibilidades neste período (Cunha, 2013: 115).

Segundo, é que o diário foi publicado, por vontade do autor. Dantas também era escritor, com cinco livros publicados antes de se tornar embaixador⁶. Por isso, era um homem que dominava o mundo das letras, e sabia se expressar muito bem através da escrita. Isso nos leva a indagar: ele já redigiu o diário com a intenção de publicá-lo? Se foi o caso, isso certamente direcionou a forma como o registrou. Por outro lado, se inicialmente esta não era sua intenção, antes da publicação, ele fez correções e alterações, visando um público leitor e a crítica da sociedade.

O diário não é somente uma escrita de si, mas também uma forma de arquivamento do eu, de selecionar memórias e lembranças que devem ser guardadas para a posteridade, para quem sabe, um futuro leitor. Assim, criamos uma imagem, para nós mesmos e também para os outros, que podem por um acaso se deparar com os nossos registros e abrir as páginas que contêm extratos da nossa vida. Philippe Artières argumentou:

Sempre arquivamos nossas vidas em função de um futuro leitor autorizado ou não (nós mesmos, nossa família, nossos amigos ou ainda nossos colegas). Prática íntima, o arquivamento do eu muitas vezes tem uma função pública. Pois arquivar a própria vida é definitivamente uma maneira de publicar a própria vida, é escrever o livro da própria vida que sobreviverá ao tempo e à morte (Artières, 1998: 32).

⁵ A título de exemplo, o “Diário de campo do capitão Carlos Lamarca” é um diário masculino de grande repercussão. Lamarca foi ex-capitão dissidente do Exército Brasileiro assassinado pela ditadura militar na década de 1970. Durante seu exílio no sertão baiano, ele escreveu um diário que mais tarde veio à tona e foi publicado.

⁶ São eles: *Sete palmas da terra* (1944), *Agonia* (1945), *Solidão nos campos* (1949), *Vigília da noite* (1949), *Um começo de vida* (1949) e *Um lado da sombra* (1961).

Logo, tanto a construção de uma narrativa sobre si quanto o arquivamento do eu guia, de forma consciente ou inconsciente, a forma como o autor redigiu suas memórias e posteriormente as publicou.

O diário, que contém 123 páginas, foi dividido em quatro partes: *África Difícil* contém uma introdução e contextualização do que era o continente africano e Gana no entendimento do autor. *Missão Condenada: Diário*, é o diário em si e é a parte mais longa da publicação. *Presença Brasileira: Ontem e Hoje* é epílogo do livro. *Participação Política* abarcou uma pesquisa histórica. Já de início, na primeira frase de *África Difícil*, o autor explicitou que esta seria a sua primeira e única experiência como embaixador, mas não aprofundou os motivos. As pistas para tal sentença foram dadas ao longo da narrativa. Dantas iniciou seu diário falando de Gana, o país onde foi alocado pelo Itamaraty, que em sua opinião, era um exemplo a ser seguido para as demais nações africanas:

Gana representava, sem dúvida, nessa área cada vez mais nervosa e reivindicativa, impaciente, não só o centro político de maior evidência, mas também o exemplo a seguir, o Estado-piloto propriamente dito, em face de suas ousadas e ambiciosas realizações, buscando edificar uma sociedade original e harmônica (Dantas, 1965: 13).

Raymundo de Souza Dantas vislumbrava em Gana um mundo de possibilidades otimistas e perspectivas de desenvolvimento, e atribuía grande parte disto ao seu líder, Kwame Nkrumah, que era venerado como um deus pelos ganeses, em sua opinião.

Visitou diversos países durante seu tempo de serviço, em especial, Togo e Daomé. Contudo, sua fala era sempre generalizante, falando dos “africanos” como um só povo, ao invés de se referir a ganeses, togolezes, daomeanos. E em seu entendimento, eles eram nervosos e impacientes, em busca constante de “vencer o atraso” em que se encontrava o continente.

Ele foi testemunha ocular da ruptura com o colonialismo e os novos governos que assumiram os países recém-independentes, assistindo ao jogo de influências dos ex-colonizadores, como a França, que a seu ver, era o mais influente na região onde viveu. Viu a implantação de regimes democráticos e autoritários, da disputa do

socialismo x capitalismo, e ao fazer uma análise geral sobre a situação da África naquele momento, concluiu que:

O africano está condenado a originalidade, pois todos os seus problemas exigem soluções diferentes. Assim no terreno das instituições políticas, assim na organização dos quadros administrativos, assim no campo do ensino e da cultura, enfim, em todas as frentes de atividades (Dantas, 1965: 17).

Por ser um diário que foi publicado pela iniciativa do autor, podemos ver que, inicialmente, suas críticas foram amenizadas e nomes não foram citados. Provavelmente, Raymundo optou por essa escolha para não criar conflitos com o Itamaraty, para evitar possíveis processos e também para não ir de encontro com a recém implantada ditadura civil-militar no Brasil naquele ano de 1965. Ele mesmo confirmou, no final da primeira parte do diário que “nem tudo que vivi, que senti ou que testemunhei, porém, está nessas notas, pois antes de mais o que desejo não é comprometer, mas colaborar no sentido de que elabore uma política africana livre de preconceitos e completos” (Dantas, 1965: 21).

Podemos ver uma crítica sem um alvo definido quando ele toca, pela primeira vez, na questão racial: “Na tentativa de estabelecer intimidade maior, na minha convivência de dois anos com o ganense, não precisei fazer-me negro entre negros, **conforme pretendia alguém**, para melhor compreender a alma do africano” (Dantas, 1965: 14, grifo da autora).

Não sabemos dizer quem seria este alguém, mas Dantas seguiu falando da consciência de sua cor e ancestralidade, e reforçou que estes não foram os elementos que garantiram a proximidade que conquistou com os ganeses, mas que foi mérito de seu esforço e empenho. Esta primeira crítica reflete o tom do diário, marcado pela consciência do racismo e pelo sofrimento que este o infligiu, conforme afirmou no final da primeira parte: “quanto a minha experiência propriamente dita, ela está nas notas que compõem o diário que se segue, através do qual se poderá avaliar o penoso que foram, e por vezes dramáticos, estes meus dois anos e pouco de África, numa missão de antemão condenada” (Dantas, 1965: 21).

A missão já estava condenada antes mesmo de começar pois ele teve que enfrentar o racismo de seus pares a partir do momento em que foi nomeado por Jânio Quadros. E como já foi citado neste artigo, em um primeiro momento, nem a residência oficial do

embaixador ele pode ocupar, por seu subordinado se negar a receber ordens de um homem negro. Com toda a infraestrutura e boa vontade de sua equipe, sua missão já seria difícil e desafiadora. Nestas condições de trabalho, Dantas foi assertivo em chamá-la de condenada. Além disso, Jânio renunciou pouco tempo depois de nomeá-lo, e João Goulart assumiu a presidência do país em seu lugar. A proteção e apoio que Jânio daria para que missão obtivesse sucesso já não estava mais garantida, pois Goulart, apesar de dar continuidade aos projetos e modo de governar de Quadros, tinha outras preocupações, problemas e prioridades.

Na segunda parte de sua publicação, *Missão condenada: diário*, o autor iniciou seus registros a partir de 03 de fevereiro de 1963, dois anos depois do começo sua jornada como embaixador, em retorno de férias. Seu primeiro relato comparou a sua chegada a Dacar dois anos antes. Sua fala era angustiada e triste ao constatar que os sonhos e esperanças que tinha se transformaram em pesadelo e em uma experiência penosa (idem: 25).

Já no primeiro mês sua escrita foi irregular: as vezes escreveu todos os dias da semana, as vezes escreveu sem anotar a data e as vezes ficou dias sem escrever. Seus temas eram variados: a rotina da embaixada, suas visitas e eventos oficiais, os livros que estava lendo e que pretendia ler. Entretanto, seu principal tema eram opiniões sobre o panorama político e história dos países africanos. Este foi o principal assunto a que se dedicou, pois, sua intenção era justamente fornecer informações aos brasileiros sobre África. Ele citou que conhecia muito pouco sobre o continente, e que seu imaginário era povoado por imagens deturpadas, e que gostaria de proporcionar uma outra perspectiva aos seus leitores.

Outro assunto recorrente foi a questão racial e seu conflito com a sua ancestralidade africana. Ele tinha consciência dela e se sentia pressionado por várias frentes para se “sentir africano”. Isso gerou inquietações em Dantas, que se reafirmou como brasileiro e ocidental: [...] chego à conclusão de que, por motivos vários, todos relevantes, eu não poderia sentir-me em casa. Nem mesmo por ser negro, considerado descendente de africano. O meu mundo é outro, como também a minha civilização (Dantas, 1965: 36).

Mas sua ocidentalidade e erudição não o protegeram do racismo brasileiro. Em uma passagem muito marcante, ele comentou uma situação embaraçosa em que se

encontrou, justamente por ser o embaixador que representava a falácia da democracia racial em um país extremamente racista. Dantas foi convidado para um jantar na Universidade de Gana pelo “renomado professor O.A.”, juntamente com Vivaldo Costa Lima⁷, que o ajudou como intérprete do inglês para o português. Ele contou que em certa altura do encontro, um estudante que depois se tornou seu professor de inglês, Kwesi Enu Ansah:

Formulou-me uma pergunta que Vivaldo Costa Lima, servindo de intérprete, vacilou em traduzir: - “Não há discriminação racial no Brasil?”. A presença do Embaixador negro não lhe parecera talvez prova da inexistência da discriminação racial – e se assim pensou tinha razão. Nem a presença do Embaixador negro nem a mistura de brancos e pretos, na guarnição do “Custódio de Melo”, que dissera ele haver visitado, quando em passagem do navio brasileiro pelo porto de Tema. Esperou minha resposta como se a sorte de alguma coisa que lhe fosse muito cara dependesse do que lhe dissesse eu. Em condições diferentes, sem a responsabilidade de que estava e continuo investido, seria fácil dar uma resposta. Disse o que dissesse, na qualidade de simples cidadão, representaria a opinião de um homem comum, entre setenta e sete milhões de brasileiros. – “Não precisa responder” – fizera, diante do meu franzir de sobrolho. E não voltou mais ao assunto. Eu, porém, quisera lhe pintar o quadro exato, sem tirar nem acrescentar, revelando-lhe a verdadeira fisionomia do meu país, nesse particular (Dantas, 1965: 39).

Sua sensação de dever, por ocupar o lugar que o ocupava, o impediu de dizer o que realmente gostaria sobre o racismo no Brasil. Entretanto, através do diário, ele desabafou e denunciou o que sofreu do Itamaraty. Mesmo sem citar nomes, escreveu sobre os obstáculos que lhes eram impostos e como todos dificultavam seu trabalho, por ser negro. A título de exemplo, apontou que ficou dez meses sem secretário, em completo abandono do Ministério das Relações Exteriores. Seu sofrimento foi relatado em vários momentos, assim como o sentimento de solidão e desamparo. Ele inclusive escreveu sobre persuadir seu filho a desistir da carreira de diplomata que almejava, para que este não sofresse com o racismo da instituição (Idem: 40).

Uma das poucas pessoas que ele citou e qualificou, tecendo algumas críticas e mostrando um relacionamento tenso, foi Vivaldo da Costa Lima. A convivência com ele foi constante, e seu nome apareceu diversas vezes no diário. Outra pessoa que ele

⁷ Vivaldo da Costa Lima foi um antropólogo, professor da Universidade Federal da Bahia e um dos primeiros pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA (CEAO-UFBA). Exerceu a função de Adido Cultural da embaixada brasileira em Accra no mesmo período em que Raymundo de Souza Dantas trabalhou. Neste tempo, realizou importantes e pioneiras pesquisas sobre o continente africano.

expressou não possuir grande estima foi o famoso etnólogo Pierre Verger (Idem: 77 y 94).

Sua escrita não era linear, ia e voltava no tempo algumas vezes, contando algumas situações, como o contexto de sua nomeação por Jânio Quadros e a visita do navio-escola da Marinha, Custódio de Melo, que visitou diversos países na costa ocidental africana em 1961. Sobre seu cotidiano, descreveu eventos que compareceu, pessoas que conheceu, como pan-africanista W. E. du Bois. Também falou de livros que leu, como “Os Condenados da Terra”, de Franz Fanon, que considerou muito violento e assustador. Dantas exerceu um lado pesquisador, e descreveu diversos aspectos da cultura Akan. Falou de suas divindades, vocabulário e dos Agudás, brasileiros de descendência africana e africanos que retornaram à África no período da Abolição da escravidão no Brasil. Ele viajou por algumas regiões colhendo histórias, em especial de Francisco Félix de Souza e sua família, a quem dedicou a última parte do diário. Ele foi o primeiro Xaxá, título do governante da região, e sua família ainda exercia poder e influência a época de Dantas.

No dia 05 de abril de 1963, ele escreveu sobre uma importante decisão:

Decisão de deixar o posto. Espero fazê-lo em agosto. Impossível ficar mais tempo. As divergências são grandes. Seria inútil permanecer. Não concordo em que sejamos apenas informantes. Nossa presença deveria ser marcada pela agressividade, através uma ação positiva. Da maneira que vamos, transformamo-nos numa repartição puramente burocrática. Para que serve a presença do Embaixador? Apenas para mostrar-se nos coquetéis e nas recepções? (Dantas, 1965: 90).

Raymundo de Souza Dantas aguentou permanecer no cargo o máximo possível. Mas além do racismo, dos conflitos com sua equipe, frustração em não conseguir desenvolver seus projetos, do isolamento e solidão; a insegurança política em Gana estava preocupando-o. Na semana anterior, ele havia relatado sobre os atentados contra Nkrumah, o presidente de Gana, e alguns atos de terrorismo.

Sua frustração em exercer um cargo meramente decorativo foi expressa no dia 05 de maio de 1963, ao relatar seu encontro com Amilcar Cabral e Mario de Andrade, líderes do M.P.L.A. Mario de Andrade teceu críticas ao posicionamento do Brasil perante a ONU acerca das independências das então colônias portuguesas. Como já foi citado

neste artigo, o país votou a favor de Portugal. Dantas, mais uma vez, se viu decepcionado por não poder tomar alguma ação (Idem: 91).

Seu derradeiro registro no diário foi sobre seu pedido de exoneração e retorno para o Brasil. Ele não registrou a data, mas antes disso, havia feito um último comentário em 10 de junho. Nesta última anotação, Dantas novamente expressou sua decepção, dor e sofrimento, e encerrou dizendo que “a verdade é que tudo não passou de um drama, que infelizmente não sei se o poderei dar aqui como encerrado para sempre” (1965, p.91). Em seguida, há série de fotos legendadas sobre sua experiência como embaixador.

Este segundo capítulo do livro destoa dos outros não só por ser muito maior, mas por mostrar sentimentos e emoções que nos demais são muito mais comedidas. A princípio, o autor buscou não se comprometer com críticas, e escrever um diário mais informativo sobre sua experiência, buscando construir conhecimento sobre continente africano. Contudo, ao longo desta segunda parte, Dantas foi mostrando um lado não premeditado do diário, com suas feridas, traumas e cicatrizes expostas. Aqui, a função de um diário íntimo, que guarda confidências, foi preenchida, e sua decisão de mostrá-las para o mundo e denunciar o racismo do Itamaraty, ainda mais no contexto da ditadura, foi, sem dúvida, um ato de coragem.

A terceira parte, *Presença brasileira: ontem e hoje*, é ao mesmo tempo um fechamento da segunda sessão e uma introdução da quarta. Explicou quem foram os Agudás e citou o objeto de sua pesquisa, o fundador de uma das maiores famílias de Agudás, Francisco Félix de Souza.

Por fim, ele encerrou o diário com *Participação política*. Ali, narrou sua pesquisa sobre pessoas que retornaram ao continente africano após o fim da escravidão, descreveu algumas dessas famílias e citou bibliografias sobre história da África. Dantas tentou mostrar que os Agudás eram diferenciados dos demais grupos africanos, e que isso era devido a cultura brasileira. Sua intenção, ao representar estas famílias como donas de prestígio e poder, foi valorizar a influência brasileira e mostrar sua importância no passado e no presente (no contexto em que ele estava inserido na década de 1960).

Considerações finais

Este artigo buscou mostrar o processo de estabelecimento dos primeiros laços diplomáticos do Brasil e o continente africano no século XX através das lentes de um dos principais personagens deste momento, o primeiro embaixador do Brasil em África, e não por coincidência, o primeiro negro embaixador do Brasil, Raymundo de Souza Dantas. Outro ator importante foi o então presidente Jânio Quadros, que elaborou e executou o plano da Divisão África no Itamaraty, e o nomeou embaixador. Entretanto, sua renúncia ao governo foi um grande baque para o projeto, que perdeu fôlego, e para o embaixador, que perdeu seu principal suporte nesta empreitada.

Conhecer este contexto utilizando como principal fonte o diário de Souza Dantas propiciou ajustar o foco do jogo de escalas (Revel, 1998). Do mundo abstrato e abrangente de uma política externa única traçada para um continente, para os problemas reais e o cotidiano de uma só pessoa, que participou de todo o processo.

Apesar dos cuidados e metodologia para a análise de um diário como um documento, ainda mais um diário intencionalmente publicado pelo autor, o olhar do mesmo sobre sua missão diplomática nos ajudou enxergar o contexto por um outro viés, para além do institucional, que seria o que as fontes oficiais do Itamaraty iriam mostrar. Através do diário, e do corajoso tom de denúncia que ele tem, é possível tomar conhecimento do racismo da instituição neste seu momento de contradição, em que buscava demonstrar e propagar a democracia racial brasileira por todo mundo.

Bibliografia

ARTIÉRES, Philippe. 1998. "Arquivar a própria vida", em *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV.

CUNHA, Maria Teresa Santos. 2007. "Do baú ao arquivo: escritas de si, escritas do outro", em *Patrimônio e Memória: UNESP – FCLAs – CEDAP*, vol. 3, nº 1.

CUNHA, Maria Teresa Santos. 2013. "Do coração à caneta: cartas e diários pessoais nas teias do vivido (décadas de 60 a 70 do século XX)", em *História: Questões & Debates*, Curitiba, nº 59, p. 115-142, jul./dez.

DANTAS, Raymundo Souza. 1949. *Um começo de vida (depoimento biográfico)*. Campanha de educação de adultos. Ministério da Educação e Saúde. Rio de Janeiro.

DANTAS, Raymundo de Souza. 1965. *África Difícil* (Missão Condenada: Diário). Rio de Janeiro: Editora Leitura.

D'ÁVILA, Jerry. 2011. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950 – 1980*. São Paulo: Paz e Terra.

MACHADO, Thales Crescencio Wisinski. 2017. *As relações Brasil-África da Política Externa Independente nas visões de Abdias do Nascimento e Raymundo Dantas*. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Relações Internacionais) - Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, Porto Alegre.

PENNA FILHO, Pio. 2001. “África do Sul e Brasil: diplomacia e comércio (1918-2000)”, en *Rev. Bras. Polít. Int.* vol. 44, n° 1, pp. 69-93.

PRADO, J. F. Almeida. 1955. “A Bahia e as relações com o Daomé” en PRADO, J. F. Almeida (Ed.). *O Brasil e o colonialismo europeu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

RAMPINELLI, Waldir José. 2007. “A política internacional de JK e suas relações perigosas com o colonialismo português”, en *Revista Lutas Sociais*, vol. 17/18.

REVEL, Jacques (org.). 1998. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

RODRIGUES, José Honório. 1964. *Brasil e África: outro horizonte*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

SANTANA, Ivo de. 2004. *A experiência empresarial brasileira na África (1970-1990)*. Salvador: Ponto e Vírgula Publicações.

SARAIVA, José Flávio Sombra. 1996. *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira de 1946 a nossos dias*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

SARAIVA, José Flávio Sombra. 2012. *África parceira do Brasil atlântico: relações internacionais do Brasil e da África no início do século XXI*. Belo Horizonte: Fino Traço.

SOUZA, Arivaldo S. de. 2011. “Racismo institucional: para compreender o conceito”, en *Revista da ABPN*, vol. 1, n° 3 – jan, pp. 77-87.

PARTE III

AFRODESCENDENCIA Y GÉNERO

Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta por direitos das mulheres negras ontem, hoje e amanhã

Liliane Pereira de Amorim*

liliane-direito@hotmail.com

Isabel Christina Gonçalves Oliveira**

isabellphn@hotmail.com

Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab***

ivchehab@gmail.com

Universidade Federal de Goiás

Resumo

O Brasil foi o último país a abolir a escravidão, no entanto, homens e mulheres negras resistem há séculos aos processos de negação dos seus direitos, em que pese destacar a luta das mulheres negras que se veem duplamente estigmatizadas. Nesse contexto, embora que invisibilizada pelas epistemologias dominantes, Esperança Garcia, mulher negra, escravizada durante o século XVIII, no Estado do Piauí, Nordeste do Brasil, representou um ponto de inflexão no reconhecimento de direitos das mulheres negras. Partindo desse pressuposto, tem-se como objetivos específicos: analisar, sob a ótica do feminismo negro e da teoria interseccional do feminismo, o contexto histórico em que Esperança Garcia estava inserida; investigar as possíveis paridades – e/ou disparidades - entre o contexto de opressões que lhe foram contemporâneos e os que incidem, atualmente, sobre as mulheres negras; e, por fim, verificar a magnitude da representatividade das mulheres negras no exercício do direito no Brasil. Desse modo, valeu-se de pesquisa aplicada, de cunho bibliográfico interdisciplinar dotado de dados qualitativos e quantitativos.

Palavras-chave: Direito, Goiânia (Brasil), Período colonial e contemporâneo, Esperança Garcia, Feminismo Negro, Resistências.

Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo principal demonstrar como Esperança Garcia, mulher, negra e escravizada no século XVIII, tornou-se símbolo de resistência na luta

* Mestranda no Programa de Pós Graduação em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás-PPGDA/UFG; liliane-direito@hotmail.com; Bolsista Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES.

* Advogada; Mestranda no Programa de Pós Graduação em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás-PPGDA/UFG; isabellphn@hotmail.com.

* Pós-doutoranda e Professora permanente no Programa de Pós Graduação em Direito Agrário na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás-PPGDA-FD/UFG. Advogada; ivchehab@gmail.com

por direitos ontem, hoje e amanhã. Para tanto, a pesquisa foi realizada por meio de procedimento metodológico de levantamento bibliográfico interdisciplinar dotado de dados qualitativos e quantitativos.

Desse modo, o texto foi organizado em três pontos principais, num primeiro momento abordou-se o contexto histórico da escravidão negra, em que pese os efeitos para as mulheres escravizadas, a história de luta de Esperança Garcia e como o feminismo negro sob a ótica da teoria da interseccionalidade contribui para o avanço na luta e resistência de mulheres negras. Em seguida, demonstrou-se que, sem olvidar-se dos avanços na conquista por espaços no campo político, social, econômico e acadêmico, ainda há severos reflexos de um sistema dominante na vida das mulheres negras hoje. Por último, retratou-se acerca da inserção da mulher no campo do Direito no Brasil.

Ao final, concluiu-se que as mulheres negras foram violentadas de diversas formas no período escravocrata e que, apesar da abolição formal, na atualidade, ainda são submetidas a múltiplas e graves violações dos seus direitos humanos. Por outra banda, verificou-se que, por intermédio de um exercício contínuo de resistência, as mulheres negras têm sido inspiradas por mulheres, a exemplo de Esperança Garcia, e mobilizadas por teorias emancipatórias que tendem a contribuir na luta por direitos e na conquista de novos espaços na disputa de poder e de fala, conforme adiante será explicitado.

Esperança Garcia: contexto histórico e símbolo de resistência para o feminismo negro

A escravidão na América Latina foi uma das mais violentas, sobretudo no Brasil, último país a abolir o sistema escravista em 1888, que aqui perdurou por mais de 300 anos. Nesse contexto, a despeito da onipresença das mulheres negras, da contínua opressão dos seus corpos pelas engrenagens do regime escravocrata e do seu protagonismo na luta contra esse sistema, pouco se fala do papel desempenhado por elas desempenhado, conforme afirma Machado “Nas pesquisas sobre a escravidão, ainda é comum notar que especialistas se referem aos escravos de forma geral, como se estes fossem isentos de gênero e sexo, e pudessem ser inseridos numa categoria única” (2018: 334). Porém, nos últimos anos, os pesquisadores, sobremaneira, as pesquisadoras negras, têm voltado suas pesquisas para resgatá-las na história.

Dessa maneira, faz-se necessário entender o contexto da escravidão e a inserção das mulheres negras nesse sistema. Rodrigues (2018: 343) ressalta que o território brasileiro foi o local que recebeu o maior número de pessoas escravizadas do continente americano, as quais eram transportadas em navios negreiros, em péssimas condições, de modo que sobreviver já era um ato de resistência. Ao fazerem a travessia do Atlântico e chegarem às terras brasileiras, os negros eram distribuídos por todo o território. Na época, a região Nordeste do Brasil, devido à produção da cana de açúcar era o local de maior predominância de negros escravizados. Ali, os negros eram colocados na condição de coisificação, portanto, de propriedade de seus senhores, que poderiam fazer de seus corpos objetos de livre troca e venda (Gorender, 2016: 88). Por sua vez, as mulheres negras eram postas no mesmo patamar que os homens quando se trata do trabalho escravo, não havendo em seu favor qualquer distinção de gênero. Neste sentido, aponta Davis “o sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero” (2016: 17). Assim, percebe-se que as mulheres eram desconsideradas na sua condição de gênero, logo, anuladas na história da escravidão negra. A referida autora ainda esclarece que as mulheres trabalhavam na lavoura e pegavam no pesado de igual modo aos homens e que a relevância do sexo não era posta, de modo que as opressões eram as mesmas. Elas sofriam uma maior violência do sistema escravista, pois eram vítimas sistemáticas da violência sexual e de outros maus tratos que só poderiam atingir a mulher, sendo o estupro mais uma forma de dominação econômica que o proprietário exercia sobre a mulher negra trabalhadora (Davis, 2016: 19-20).

Por outro prisma, as mulheres negras, além de trabalharem nos campos lado a lado com os homens, eram trabalhadoras domésticas “(...) a mulher negra foi explorada como trabalhadora dos campos, uma trabalhadora das tarefas domésticas, uma criadora de animais e como objeto de assaltos sexuais dos homens brancos” (hooks, 2014: 18). De igual modo, Telles aduz que ao “refletir sobre a escravidão e das relações de gênero na história do Brasil requer considerar as experiências das mulheres africanas e suas descendentes nos mundos do trabalho, em particular o local da escravidão doméstica” (2018: 99), ou seja, a mulher escravizada fora colocada

sobremaneira no serviço doméstico, exercendo serviços que variava desde lavar, cozinhar, varrer a serem amas¹ de leite dos filhos dos senhores de escravos, o que colocava a sorte de seus próprios filhos, além de estarem em situação direta de violência sexual (Telles, 2018: 100-101). Os filhos das amas de leite eram deixados sob o cuidado de crianças pequenas ou de mulheres idosas que não serviam mais para o trabalho pesado (Davis, 2014: 21), o que deixa claro que a mulher sofrera ao longo do sistema escravista dupla opressão, pois a sua condição de mulher quando reconhecida era, apenas, para fins de exploração. Assim “o trabalho doméstico foi quase monopolizado por mulheres” (Machado, 2018: 335) o que reflete aos dias atuais, pois as mulheres são quem ocupam majoritariamente o serviço doméstico.

Apesar de estarem na condição de escravos e serem submetidos a todo tipo de violência, homens e mulheres negras não perderam a sua humanidade e resistiram de várias maneiras, dentre elas: a fuga para os quilombos; o suicídio, o aborto e outras tentativas de liberdade (Gorender, 2016). Gomes aponta que as mulheres tiveram inequívoca importância na luta pela liberdade, que se manifestava de várias maneiras, como, por exemplo: “cabia a elas o esconder o máximo de grãos na cabeça-entre seus penteados- e escapar para as matas, o mais longe possível” (2015: 39), pois eram esses grãos que reerguiam a economia dos quilombos² quando atacados, outra função essencial que as mulheres exerciam era ao que se refere à proteção religiosa (Gomes, 2015: 39). Destarte, Davis ressalta que: “as mulheres resistiam e desafiavam a escravidão a todo tempo” (2014: 33), coube não somente aos homens, mas também as mulheres lutarem por liberdade e contra o sistema opressor.

É nesse diapasão que Esperança Garcia se insere, mulher negra, escravizada, durante o século XVIII no Estado do Piauí, região Nordeste do Brasil, que apesar de escravizada, ousou resistir diante do sistema escravista. Nascida no Piauí, provavelmente viveu parte da vida na fazenda Algodões, cuja propriedade pertencera aos jesuítas, quando foi forçada a ser transferida para outra fazenda de nome Poções, sob administração do capitão Antônio Vieira do Couto, onde iniciou sua saga nesta história (Sousa *et al*, 2017: 17). Cresceu num contexto em que padres pertencentes à companhia de Jesus tinham o poderio de algumas terras no Brasil, o que lhe possibilitou o acesso à escrita.

¹ Ama de leite é o ato de amamentar os filhos de outras mulheres, no caso das senhoras de escravos.

² Quilombo é o nome dado ao local onde os negros fugitivos se refugiavam.

Ainda, Sousa *et al* menciona que “parece evidente que, no ambiente das fazendas jesuíticas do Piauí, uma das estratégias potencializadas pelos missionários foi a concessão de algumas vantagens às populações escravas e indígenas que viviam em suas fazendas” (2017: 32) .

Garcia era mulher casada e mãe, quando sofreu e denunciou, por meio de uma carta escrita em primeira pessoa com sua assinatura direcionada ao Governador do Piauí, todos os maus tratos contra ela praticados na fazenda Poções, apelando por direitos, que, porventura, lhe sobrevinha em razão das prerrogativas religiosas (Sousa *et al*, 2017: 19), a saber:

Eu sou escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira de Couto, casada. Desde que o Capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas por batizar. Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim ordenando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha (Mott, 2010).

Escrita aos 6 de setembro de 1770, percebe-se, no entanto, que se trazida para os dias atuais, tal carta seria uma verdadeira petição, pois bem argumentada de acordo com o direito que lhe era contemporâneo e os limites postos pela sua condição de escravizada, na tentativa de mudar seu destino e de seus filhos (Sousa *et al.*, 2017: 19).

Ali demonstrou também uma inteligência fenomenal, pois soube utilizar da situação em que estava inserida, referente às doutrinações impostas pelos jesuítas, a exemplo da necessidade dos batismos e dos casamentos entre escravos, índios e outros, para sensibilizar o governador, a fim de ter seu pedido atendido (Sousa *et al.*, 2017: 19).

Pode-se compreender no texto da carta de Esperança Garcia que ela, de certa forma, tenta questionar o sistema da escravidão, a partir de sua percepção pessoal, como também faz uma crítica das posturas que os administradores das fazendas exerciam, o que denota que ela sugerira que “os mesmo agissem de acordo com as regras jurídicas e religiosas dos colonizadores, que concediam aos súditos prerrogativas simples, como as de se conservarem cristãos, constituírem famílias e batizarem seus filhos nos

preceitos do catolicismo” (Sousa *et al.*, 2017: 22). Não se sabe o destino que essa mulher negra escravizada teve, ou se seu pedido fora atendido, mas não restam dúvidas quanto à sua força, algo surpreendente na situação em que se encontrava, além de ser um exemplo na luta por direitos e resistências das mulheres negras no Brasil. Tais fatos conjugados ensejaram um estudo sobre a veracidade da Carta encontrada nos arquivos de Portugal pelo antropólogo e historiador Luiz Mott, na década de 1979 (Sousa *et al.*, 2017: 53) e sob o apoio da Comissão da Verdade da Escravidão Negra no Brasil da Ordem dos Advogados do Brasil-OAB/Piauí, que oportunizou a Esperança Garcia o título de primeira mulher advogada do Piauí.

Discute-se, também, que a carta de Esperança Garcia seja a primeira escrita feminina afro-brasileira, a qual, a partir da sua descoberta, passou a ser símbolo na luta e resistência das mulheres negras por todo o país, de especial modo no Estado de sua origem, sendo o dia 6 de setembro instituído o dia da Consciência Negra no Piauí (Sousa *et al.*, 2017: 56).

É a partir desse contexto em que a mulher negra sofreu a violência do sistema escravista, somando-se ao exemplo de resistência da escravizada Esperança Garcia, que ousamos neste trabalho refletir sob a ótica da teoria da intersecção a luta e resistência das mulheres negras na atualidade. Num primeiro momento cabe ressaltar que a luta das mulheres não é universal, uma vez, que estas partem de pontos diferentes, pois mulheres negras e brancas sofreram ao longo dos séculos opressões que as diferenciam em certo ponto, pois nos dizeres de Djamilia Ribeiro; “mulheres negras vêm historicamente pensando a categoria mulher de forma não universal, crítica, apontando sempre para a necessidade de se perceber outras possibilidades de ser mulher” (Ribeiro, 2016: 100). As mulheres negras foram escravizadas e violentadas pelos senhores e também pelas senhoras brancas. E, mesmo com a abolição da escravidão seja no Brasil ou no mundo, percebe-se que há resquícios desse sistema que interfere diretamente na vida das mulheres e que precisam ser pensadas e discutidas, para que a partir disso possam, talvez, lutarem por uma só pauta. O exemplo dos resquícios da escravidão Davis diz “o enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão” (2014: 17), pois as mulheres continuaram a trabalhar seja nas cozinhas ou cuidando de bebês de outras mulheres brancas, “apenas de um

número infinitesimal de mulheres negras que conseguiu escapar do campo, da cozinha ou da lavanderia” (Davis, 2014: 95).

Assim, quando a luta das mulheres por igualdade ganhou força, vários questionamentos apontaram que as lutas dessas mulheres não eram as mesmas, enquanto mulheres brancas lutavam pelo direito de trabalhar, mulheres negras lutavam pelo direito de sobreviver, nesse sentido é o que relata Carneiro “Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (2003: 49), pois essas mulheres negras continuaram a trabalhar e em sua maioria postas num lugar subalternizado “hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação” (Carneiro, 2003: 50), restando evidente de que é necessário pautar a luta das mulheres sob um viés que considere a mulher negra envolta ao seu contexto histórico, pois o racismo estabelece a inferioridade social dos negros em geral e sobretudo das mulheres negras em particular, a saber:

O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro (Carneiro, 2003: 51).

Desse modo, ao se relacionar as questões de raça, classe e gênero, pode-se chegar a determinado contexto que supere as mazelas enfrentadas na sociedade brasileira em que pese mulheres negras que foram/são historicamente excluídas. Por sua vez, Kimberlé Crenshaw (2002: 174) disserta, que ao se discutir direitos para mulheres, deve-se conhecer as várias formas pelas quais o gênero intersecta-se e suas diversas identidades e como essas intersecções contribuem para a vulnerabilidade de mulheres de grupos diferentes, em especial as mulheres que se enquadram em grupos étnicos ou raciais. Portanto, sugere que as mulheres negras muitas vezes são esquecidas nos discursos sobre direitos e, que é preciso analisar as questões que decorrem do contexto que essas mulheres foram colocadas ao longo do tempo, dadas por um sistema opressor, cujas experiências vividas por essas mulheres são únicas o que obviamente se contrapõe as concepções tradicionais. Nesses termos, Crenshaw define

o que seria a interseccionalidade e sua importância na luta e resistência das mulheres negras por direitos:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (2002: 177).

Deixa, pois, evidente que para se discutir a luta do feminismo negro, deve ser pensada sob a ótica da teoria da interseccionalidade, capaz de relacionar e compreender a dimensão vivida pelas mulheres negras nos contextos de raça, gênero e classe. Neste contexto, defende Djamilia Ribeiro “pensar como as opressões se combinam e entrecruzam, gerando outras formas de opressão, é fundamental para se pensar outras possibilidades de existência” (Ribeiro, 2016: 100). Assim, é possível compreender que se deve pensar direitos e pautar a luta das mulheres negras sob um olhar interseccional, considerando os contextos que as oprimem como um todo.

Reflexos acerca dos avanços na luta das mulheres negras

Como dito, o sistema escravista no Brasil deixou marcas que refletem na atualidade, principalmente ao que se refere as mulheres negras, pois os sistemas de opressões continuam a exercer dominação sobre essas vidas, abriram-se as correntes, mas tentaram prender mentes. No entanto, com a resistência da militância e da academia têm-se construído novos caminhos em defesa de direitos e da ocupação de lugares antes inalcançados.

Infelizmente, mulheres negras continuam à margem da sociedade, em posições que refletem diretamente rastros de um sistema escravista, cuja dominação continua branca e patriarcal. Tal afirmação se confirma em dados referentes à 2016 que revelaram que 4.645 mulheres foram assassinadas no país, o que representa uma taxa de 4,5 homicídios para cada 100 mil brasileiras. Nessa direção, em um lapso de dez anos, esse número aumentou em 6,4%, de acordo com o Atlas da Violência 2018, estudo feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), órgão pertencente

ao governo federal, em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Revelou, também, que a taxa de homicídios é maior entre as mulheres negras (5,3) do que entre as não negras (3,1) – a diferença é de alarmantes 71%. Em relação aos dez anos estudados, os assassinatos de mulheres negras aumentaram em 15,4%, enquanto que entre as não negras houve queda de 8% (GELEDÉS, 2018). 1,6 milhão de mulheres foram espancadas ou sofreram tentativa de estrangulamento no Brasil nos últimos 12 meses, enquanto 22 milhões (37,1%) foram submetidas à algum tipo de assédio. Importante ressaltar que mais da metade das mulheres (52%) não denunciou o agressor ou procurou ajuda. A vitimização é maior entre mulheres pretas (28,4%) e pardas (27,5%) do que entre as brancas (24,7%), o que revela que a mulher negra é estereotipada na sua sexualidade (Franco, 2019).

De acordo com uma pesquisa realizada pelo Instituto Locomotiva (2018) e que foi apresentada no *Women 20 Outreach Brazil*, em São Paulo, um homem branco, paulistano, com cerca de 40 anos e possuindo um curso superior, ganha 63% a mais de salário do que uma mulher negra com as mesmas características. Nas situações fáticas representa que se uma mulher negra ganha R\$ 2.000 em uma ocupação profissional, um homem branco ganha R\$ 3.260,00 para ocupar o mesmo cargo, sendo estes com a mesma qualificação. Fazendo essa comparação em relação a uma mulher branca, também de São Paulo, com a mesma idade e formação, a diferença entre os salários é de 24%. Uma mulher recebe cerca de 74% do salário de um homem, a equiparação de salários entre sexos injetaria R\$ 461 bilhões na economia do Brasil.

Por outro passo, as mulheres negras, assim como Esperança Garcia, não se moldam ao sistema que insiste em anular seus direitos, resistem, lutam e conquistam cada vez mais espaços, esses na sua maioria decorrentes do acesso à educação. Essas mulheres têm buscado conquistar espaços institucionalmente racistas, um exemplo disso é o histórico de mulheres brasileiras na política, com destaque para as negras, não é animador. A Lei das Eleições de nº 9.504/97, por exemplo, prevê uma cota mínima de 30% e máxima de 70% de candidaturas por gênero em cada partido político. Porém, não há nenhuma regra que trata das etnias e cores, deixando margem para a pouca presença de negros na política. Segundo levantamento feito pela Folha de São Paulo em 2015, ainda que o Brasil possua 54% da população negra, apenas 18% está em cargos de destaque.

Um estudo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostra que a cor é um fator decisivo "na desvantagem educacional". De acordo com o relatório, o percentual de mulheres brancas que conseguiram completar o ensino superior (23,5%) é o dobro do de pretas ou pardas (10,4%). As mulheres negras estão cada vez mais conquistando espaços, que outrora eram lhe excluídos, no entanto, ainda há muito que ser conquistado acerca da representatividade de mulheres negras dentro da sociedade, de maneira mais acentuada na seara do Direito, sendo está ainda elitizada e segregacionista. A perspectiva racial e de gênero torna-se apropriada para processos de reprodução das desigualdades sociais nos mais diferentes espaços, inclusive no campo profissional. Essa análise revela que as medidas voltadas somente a superar as desigualdades raciais ou exclusivamente a combater as desigualdades de gênero não são suficientes para a promoção da cidadania das mulheres negras em sua plenitude, sendo assim algo a mais precisa ser feito (Crenshaw, 2002, 2004; Werneck, 2006; Santos, 2009).

Falar da mulher negra em situações de liderança ou ocupando cargos de destaque como aqueles anexos ao Direito ainda é uma situação pouco comum em nossa sociedade, haja vista o que descreve Carneiro (2003), a diversidade racial gerou na sociedade, grupos de pessoas que foram subalternizados que ultrapassam as barreiras das construções sociais relativas a homens e mulheres brancos. O racismo tem a capacidade de desenvolver uma subvalorização dos gêneros, colocando em patamares sociais diferentes negros e negras, sendo então a cor da pele mais um requisito de inferioridade para as mulheres. Entender a dimensão desse descaso em relação as mulheres negras não requer tanto esforço, é nítido quando se sabe com base em dados oficiais que mais da metade da população brasileira é composta mulheres, e destas, mais da metade são negras, e quando se procura dados referentes a "mulheres negras no direito" as respostas são insuficientes para uma pesquisa. As vivências e experiências dessas mulheres, raramente são contempladas nas análises acadêmicas e nem mesmo os significados dessas ausências são reportados (UOL, 2015).

Recentemente, a Associação de Juizes Federal do Brasil (2018), enviou para o CNJ uma solicitação para saber qual o número de mulheres negras que são magistradas, de acordo com a AJUFE, o Censo do Poder Judiciário, cuja última realização data de 2014, tem "omissão relevante relativa à representatividade das juízas mulheres negras", que

precisa ser sanada, esses dados não podem ser simplesmente omitidos como mecanismo de camuflarem a realidade de exclusão a qual é presente em nossa realidade. No documento encaminhado ao CNJ, a AJUFE destaca que 73,8% dos juízes federais são homens. No cenário dos Tribunais Regionais Federais, a representação feminina beira os 20% dos servidores ativos. Além disso, o Censo Judiciário apurou que 80,9% dos juízes brasileiros são brancos e que apenas 19,1%, negros. O documento em questão também destaca o fato de que diversos levantamentos estatísticos feitos no Brasil apontam que mulheres negras têm o “maior índice de vulnerabilidade no quadro de desigualdades sociais, qualquer que seja o recorte utilizado: gênero, renda, educação, violência, saúde, entre outros” (AJUFE, 2018, *online*).

Nessa direção é nítido dizer que a realidade social do país impõe a necessidade de se considerar e analisar à subordinação aos dois indicadores sociais relevantes (gênero e raça), como fator necessário a compreensão de sua estadia social, assim como compreender o funcionamento das instituições públicas e privadas, no que diz respeito a presença de mulheres negras. Assim, ações, mesmo que isoladas, ganham força e visibilidade como a criação da Comissão da Igualdade Racial em algumas subseções da OAB pelo país com o objetivo de elaborar trabalhos e pareceres, dar suporte para pesquisas, incentivar o debate e informação, com eventos que estimulem o estudo, a discussão e a defesa das questões étnicoraciais no ceio da advocacia nacional.

Considerações finais

Ao fim, chega-se a conclusão de que as mulheres negras sofreram demasiadamente a violência da escravidão e que apesar da abolição ainda há reflexos sobre suas vidas, pois são as mais violentadas no sistema atual, uma vez que a maioria ainda se encontra em lugares subalternizados e estigmatizados pela sociedade. Por outro lado, há que se reconhecer que a luta e resistência das mulheres negras têm avançado na conquistada de direitos como também têm ocupado espaços jamais alcançados.

Inspiradas pelo exemplo de outras mulheres negras, como é o caso de Esperança Garcia, que ousou em plena escravidão reivindicar direitos, sem dúvida tornando-se um símbolo de luta e resistência ao um sistema que busca anulá-las. Observou-se, também, que o feminismo possui diferenças, sendo necessário, ao se tratar de mulheres negras, um olhar sobre a interseccionalidade. Ainda, foi possível constatar

que as mulheres negras são poucas no campo do direito, ou seja, ainda há muitas barreiras sociais, culturais e econômicas a se romper.

Referências

AJUFE (Associação dos Juizes Federais do Brasil). 2018. *Requerimento de providências para apuração de dados sobre a presença de mulheres negras na magistratura*. Disponível em: <http://www.ajufe.org.br/images/pdf/PPCNJMulheresNegrasMagistratura.pdf>. Acesso em: 25 de Junho de 2019.

FRANCO, L. 2019. *Violência contra a mulher: novos dados mostram que 'não há lugar seguro no Brasil'*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47365503>. Acesso em: 30 de junho de 2019.

Carneiro, S. 2003. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero” en: Ashoka Empreendimentos Sociais & Takano Cidadania (Orgs.), *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora. pp. 49-58.

CARNEIRO, S. 2003. “Mulheres em movimento”, em: *Estudos Avançados*, vol. 17, nº 49, pp. 117-132.

CHAVES, I. 2018. *As mulheres negras estão em cargos de poder no Brasil?* Disponível em: https://www.politize.com.br/mulheres-negras-em-cargos-de-poder-no-brasil/?gclid=Cj0KcQjwu-HoBRD5ARIsAPIPeneQv51IVI7s3KFm3neuEAbApcX5ozMsDbPKNJqshSoiLzJXeLvcjXsaAmgfEALw_wcB#toggle-id-1. Acesso em: 30 de junho de 2019.

CRENSHAW, K. 2002. “Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero”. Revista Estudos Feministas, vol. 10, nº 1, pp.171-188.

CRENSHAW, K. 2004. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. Brasília: UNIFEM/Programa Igualdade, Gênero e Raça.

DAVIS, Angela. 2016. *Mulheres, raça e classe*. 1ªed. São Paulo: Boitempo.

GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Assassinatos de mulheres aumentaram 6,4% nos últimos 10 anos; mulheres negras são as principais vítimas*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/assassinatos-de-mulheres-aumentaram-64-nos-ultimos-10-anos-mulheres-negras-sao-as-principais-vitimas/>. Acesso em: 30 de junho de 2019.

GOMES, Flavio dos Santos. 2015. *Mocambos e quilombos: uma historia do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma.

GORENDER, Jacob. 2016. *Escravidão Colonial*. São Paulo: Expressão popular.

HALL, S. 2002. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A.

HOOKS, Bell. 2014. *Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo*. Trad. livre da Plataforma Gueto. Rio de Janeiro: Plataforma Gueto.

LOCOMOTIVA – PESQUISA E ESTRATÉGIA. 2018. *Estadão: Equiparação de salários entre sexos injetaria R\$ 461 bi na economia*. Disponível em: <https://www.ilocomotiva.com.br/single-post/estadoo-equiparacao-de-salarios-entre-sexos-injetaria-R-461-bi-na-economia>. Acesso em 30 de junho de 2019.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. 2018. “Mulher, Corpo e Maternidade” In: SCHWARCZ, Lilia Mortiz e Flavio dos Santos Gomes (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. 1ªed. São Paulo: Companhia das letras.

RIBEIRO, Djamila. 2016. “Feminismo Negro Para Um Novo Marco Civilizatório” In: Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos, vol. 13, nº 24, pp. 24-99.

SANTOS, S. B. dos. 2009. *As ONGs de mulheres negras no Brasil. Sociedade e cultura*, vol. 12, nº 2, julho-diciembre, pp. 275-288.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de et al. 2017. *Dossiê Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta pelo direito*. Teresina: EDUFPI.

TELLES, Lorena Féres da Silva. 2018. “Amas de Leite”. In: SCHWARCZ, Lilia Mortiz e Flavio dos Santos Gomes (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. 1ªed. São Paulo: Companhia das letras.

UOL ECONOMIA. 2015. *Negros representam 54% da população do país, mas são só 17% dos mais ricos*. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2015/12/04/negros-representam-54-da-populacao-do-pais-mas-sao-so-17-dos-mais-ricos.htm>. Acesso em 30 de junho de 2019.

WERNECK, J. 2006. *Incorporação das dimensões de gênero e de igualdade racial e étnica nas ações de combate à pobreza e à desigualdade: a visão da Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras*. Rio de Janeiro: AMNB.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. 2018. “Letramento e Escolas” en: Lilia Mortiz SCHWARCZ e Flavio dos Santos GOMES (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. 1ªed. São Paulo: Companhia das letras.

**Elenita Fontoura Paulo:
trajetória de vida de uma quilombola da Timbaúva (Formigueiro/RS – Brasil)**

Iliriana Fontoura Rodrigues
Universidade Federal Fluminense
ilirianarodrigues@gmail.com

O amor cura¹
bell hooks (2006)

Resumo

A costura da memória tem como objetivo romper a máscara do silêncio. Através da memória, das tradições orais e dos conhecimentos ancestrais presentes no cotidiano do trabalho doméstico e do campo, se deseja abordar as articulações entre o passado e o presente, ser e pertencer como uma das protagonistas deste território negro localizado na região central do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. A partir da tessitura da memória de Elenita Fontoura Paulo, mulher negra, evangélica e quilombola, uma das guardiãs das experiências e vivências de cerca de quatro gerações de mulheres negras quilombolas da família Soares Fontoura, se constitui aqui uma investigação que destaca as sujeitas como personagens centrais nas memórias individuais e coletivas do grupo. A partir de conceitos como ancestralidade, escrevivência, territorialidade afrodescendente, memórias e trajetórias de populações escravizadas, o objetivo principal deste texto é compreender as relações de resistência, existência e permanência que são mantenedoras de uma comunidade negra singular, protagonizada por mulheres negras, em um território cercado por fazendas de arroz, algumas delas fazendas escravocratas no passado. A metodologia utilizada parte de entrevistas individuais e em profundidade. Se pretende também analisar fotografias, cadernos de cozinha, documentos originais e investigações já realizadas que trata da situação das mulheres negras quilombolas.

Palavras-chave: Antropologia Social; Timbaúva (Brasil); Século XX; Pós-Abolição; Trajetória de vida; Mulheres Negras Quilombolas.

Os primeiros raios de sol da manhã, a cerração baixa que deixa uma neblina leve sob o campo típico do Pampa gaúcho. Ouve-se o som dos passarinhos quero-queros voando no céu e dos galos cantando no terreiro². As primeiras luzes do interior da casa são acesas, as lâmpadas que iluminam fora, desligadas. Elenita Fontoura Paulo, 66 anos,

¹ hooks, bell. 2006. "Vivendo de amor" in: Jurema Werneck (org.), *O Livro da Saúde das Mulheres Negras*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 188.

² A utilização do termo *terreiro* e não *terreno* para chamar o território da família se dá porque a própria Elenita assim descreve o local. Uma das expressões que mais utiliza é: "*sempre temos que varrer o terreiro*", quando descreve os afazeres do cuidado da casa dos quais ela e os irmãos eram responsáveis desde a infância até os dias de hoje. Embora não esteja diretamente vinculado à religião de matriz africana, também se denota uma conotação de lugar sagrado.

evangélica e quilombola, mãe de quatro filhos (seriam cinco. Perdeu um durante a gestação), agricultora aposentada e viúva de Osmar Paulo, levanta-se para fazer o café da manhã. Elenita é a terceira dos oito filhos³ do casal Geny Soares Fontoura, trabalhadora do lar e agricultora e Antenor dos Santos Fontoura, conhecido como exímio domador de cavalos e agricultor. Ambos já falecidos. Nascida em 06 de janeiro de 1953, no sítio⁴, território doado a seus bisavôs Lisbão Gonçalves e Maria Paula, negros libertos que foram escravizados na Fazenda São João, seu nascimento foi realizado pela parteira Iracema. A mesma que 19 anos depois faria o parto da sua primeira filha, a primogênita e prematura (nascida aos 7 meses), Elenir Fontoura Paulo. Na imagem abaixo vemos um registro importante para a família. Geny Soares Fontoura com seus três filhos: à esquerda o primogênito Eládio, à direita Nilton e ao centro ea recém-nascida Elenita, então com três meses. O registro é interessante porque é uma das únicas fotos - de que temos conhecimento até o momento -, em que Geny está sorrindo.



Imagem 1. Acervo Anauralina Soares Nascimento.

³ Em ordem de nascença: Eládio Soares Fontoura, Nilton de Jesus Soares Fontoura, Elenita Fontoura Paulo, João Alberto Soares Fontoura (já falecido), Silvério Antônio Soares Fontoura (já falecido), Gilda Maria Fontoura Rodrigues, Marina Ivone Fontoura Xavier e Mário Ermínio Soares Fontoura.

⁴ O sítio é um território quilombola localizado na Estância do Meio, comunidade próxima à Timbaúva. Tem de cerca de 14 hectares e até hoje é habitado pelos bisnetos de Lisbão Gonçalves e Maria Paula. As terras foram divididas entre os filhos de Francisca e atualmente vivem no local Fernando Soares e Eva Soares. Quando Elenita nasceu, a família vivia em Cerro do Formigueiro, em virtude do trabalho no campo de seu pai, Antenor, e sua mãe, Geny se deslocou até a localidade para receber os cuidados durante e pós-parto de sua mãe, Francisca.

É a primeira segunda-feira em casa depois de um longo período de internação no Hospital Universitário de Santa Maria (HUSM). A rotina prossegue com o ritual de acender o fogão a lenha (em todas as estações do ano), encher a chaleira d'água para passar o café e, de vez em quando, preparar o mate. Devido à hemodiálise, cujo tratamento já leva 12 anos entre idas e vindas do Hospital (sempre às terças, quintas e sábados), não pode mais tomar uma de suas bebidas favoritas. As recomendações médicas pedem restrições com relação a ingestão de líquidos, fato que segue à risca. Entretanto, a medida não a impede de acompanhar as rodas de chimarrão que ela mesma serve ali entre o café da manhã e uma prosa com os filhos, o neto, os sobrinhos e a presença de um ou outro irmão ou irmã. Há períodos em que a casa está cheia, como o das festas de final de ano, há tempos em que somente o seu núcleo familiar a acompanha no dia a dia da *lida* com os animais domésticos (gatos e cachorros) e de criação (atualmente galos e galinhas).

Aos poucos, enquanto o café segue posto na mesa, começa a preparar a *bóia* para os cachorros e gatos. A caneca de milho é servida e jogada para as galinhas, que já começam a ciscar na cozinha atrás de comida. Até o final de 2018 também se dirigia ao galpão (espaço onde são guardados os instrumentos da lavoura e itens antigos utilizados na *lida* do campo), para preparar o farelo (mistura de grãos triturados de milho e água) para a porquinha Mimosa. Após distribuir a comida, verifica se tem algum ovo no galinheiro e se está tudo de acordo com o dia anterior.

Você quer aprender a pegar ovos? Ela me pergunta. Num misto de pavor e curiosidade por medo de eventuais cobras e lagartos escondidos no galinheiro, aceito. Ela primeiro joga o milho no chão. Faz um som suave com a boca para chamar as galinhas e os galos. Enquanto eles comem verificamos o galinheiro e os demais ninhos ao redor (um aberto, outro fechado). Colocar a mão no ovo ainda quente é agonizante. Além do medo de ser picada por um animal peçonhento. Mas consigo. Ao que minha tia diz: pronto. Assim você já sabe *pra* quando eu não puder mais. De vez em quando, algum dos filhos a relembra, entre uma fala que mistura doçura e atenção, que já não pode mais fazer este trabalho matinal, devido ao esforço de carregar a comida pelo terreiro. Costumeiramente o sobrinho Eduardo ou a filha Leonarda a acompanham. É sempre repreendida quando levanta mais um balde cheio de farelo, costuma dar risada da

situação, mas no dia seguinte, segue a mesma rotina sem nem lembrar do aviso. Se recorda, não o segue.

No rádio, o locutor anuncia as notícias da região. Através dele fica-se sabendo de eventuais mudanças no atendimento do Posto de Saúde, questões trabalhistas e de aposentadoria, distribuição de vacinas, cheias nos açudes da região em períodos de chuva, bloqueios nas estradas e eventual falecimento de alguém conhecido da vizinhança, até mesmo de parentes distantes ou próximos. Claro que nos tempos atuais as notícias também chegam através do celular e pelas redes sociais, mas de toda e qualquer forma se mantém ainda um pouco do que era com a sua avó e seus pais.

Portanto, a escrita que estamos tecendo aqui, está profundamente arraigada às experiências e memórias de mulheres e homens negros da Comunidade Remanescente de Quilombos da Timbaúva. Conforme Evaristo,

Escrever inscre-Vi-Vendo-se pela memória da pele se faz cantando o corpo negro na afirmação de uma identidade étnica.

Pela memória da pele, escreve-se, inscre-Vi-Vendo-se um corpo-sujeito que busca o seu próprio pertencimento, que se observa como dono de sí próprio (Brito, 1996: 89).

A escolha neste artigo por retratar um pouco da trajetória de vida desta personagem, se dá pela sua decisão, em meados de 1985, após o falecimento de sua mãe, Geny, vítima de um Acidente Vascular Cerebral (AVC) aos 53 anos de idade, em fazer o caminho de volta ao campo para viver junto ao seu pai, Antenor e ao seu irmão, Silvério Antônio Soares Fontoura, o Tio Piba. Devido a um acidente com uma vaca, foi atingido por um par de chifres quando ainda era criança. Como seqüela, Piba desenvolveu epilepsia. Veio a falecer aos 42 anos num trágico acidente no açude da vizinha ao lado, Vera.

Depois de alguns anos batalhando por uma situação melhor de vida em Santa Maria, já com três filhos (Elenir Fontoura Paulo, Leonarda Fontoura Paulo e o primeiro filho, Ricardo Antenor Fontoura Paulo), este retorno ao território ancestral - que já tem 34 anos -, constituiu um dos pilares do resguardo e proteção do território, da memória, da permanência dos vínculos entre passado e presente, resistência e existência da família Soares Fontoura nesta localidade. A terra sempre foi o nosso principal sustento. Os alimentos, frutas e folhas que dela provém transformam-se em compotas de doces,

pães, bolachas, rapaduras, cujas receitas foram ensinadas por Geny a Elenita, que por sua vez ensinou suas filhas, sendo que Elenir é reconhecida pela família como a dona da cabeça e das mãos mais talentosas para o ato de cozinhar. Importante salientar que o aprendizado se dá pela oralidade e pela prática. Este território foi doado a Antenor, por sua mãe de criação, Natália Baldoni Schirmann, em 29 de março de 1979, conforme registro em escritura e cartório de divisão de bens e terras, realizado no município de São Sepé. Nesse sentido, o que se constitui é um estudo que valoriza os sujeitos enquanto personagens centrais de um fenômeno social, ao requisitar-lhes narrativas que, embora individuais, são condensadas pela memória coletiva do grupo que as instituiu (Oliveira, 2016: 45).

Conforme descreve Gusmão, a respeito da territorialidade que envolve memória, tempo passado e presente:

A terra ancestral envolve uma história que por sua vez ao imantá-la, configura uma territorialidade não apenas física, mas que redefine o cosmo numa relação de tempo/espço diversa do sistema dominante. Nesse caso a terra não é apenas território comum, é sinônimo do conjunto de relações vividas, é trabalho concreto e é trabalho de uma memória que se fabrica conjunturalmente. É ainda experiência pessoal e coletiva, relação cotidiana, resistência e organização. É antes de tudo, confronto fundante da lógica de reprodução social como grupo particular e de identidade própria (Gusmão, 1994: 85).

Território de Afetos - Timbaúva (Formigueiro/RS)

Domingo, 16 de setembro de 2018. 8h da manhã. O carro está cheio de malas e sacolas. A primavera já se aproxima, mas ainda faz frio. De repente, dentro da casa de Ricardo e Heitor (seu filho caçula), há um princípio de discussão entre Elenita e Ricardo:

Elenita: Tá! Então eu não levo a água!

Ricardo: O carro já está cheio mãe! Essa água não serve *pra* nada!

Em um momento de irritação, conhecido por todos os filhos e filhas das mulheres de personalidade intensa da família, ela bate a garrafa d'água com força na mesa e a conversa se encerra por ali. Apenas por olhares entendemos que está na hora de começar o caminho de casa. O desentendimento se deu porque, conforme descrito no início desta escrivência, Elenita é evangélica, batizada na Igreja Assembléia de Deus

e semanalmente, deixa a garrafa d'água do lado da televisão para ser benzida pelo Pastor durante os cultos da Assembléia de Deus transmitidos em horário nobre na televisão. Já Ricardo segue os preceitos e é batizado na Umbanda.

Mesmo procurando um certo equilíbrio entre as duas religiões, a evangélica e a matriz-africana, com frequência ocorrem conflitos decorrentes das manifestações do sagrado de cada um. Nenhuma das filhas e dos filhos de Elenita é batizado na Assembléia de Deus. Entretanto, como todo sincretismo religioso presente nos espaços, territórios e nas famílias negras, mesmo evangélica, Elenita aceita de tempos em tempos, passar por rituais de limpeza espiritual no centro de umbanda que Ricardo frequenta, na Vila Renascença em Santa Maria. Também mantém na frente do terreiro na Timbaúva, espadas de Iansã e São Jorge que, segundo os preceitos da matriz-africana, protegem a casa de mau-olhado. Em paralelo, o culto semanal da Igreja Assembléia de Deus na comunidade com frequência é realizado na casa-ancestral. Apesar de não haver consenso sobre a realização dos cultos na casa, os familiares que estão presentes no momento se recolhem em silêncio nos demais cômodos da casa em sinal de respeito.

Estamos em cinco pessoas no carro: Luís, o motorista e esposo de Elenir, Elenita, Ricardo, Leonarda e eu. O trajeto feito ao som da banda Raça Negra, dura cerca de 1h e aos poucos o urbano vai se distanciando para dar vazão ao conhecido e afetuoso caminho cada vez mais rural. A medida que nos afastamos da cidade de Santa Maria, cidade-universitária conhecida como o "coração do Rio Grande do Sul", nos aproximamos dos campos abertos e cobertos por plantações de arroz, fazendas de gado, açudes e dos imensos pés de eucalipto, que predominam na vegetação da região.

Ao avistarmos a Vila Block⁵, saímos da estrada principal, a RS 392, rodovia que atravessa o centro do Estado do Rio Grande do Sul e chega à fronteira com a Argentina. Estamos chegando. Em poucos minutos estaremos na comunidade de Cerro do Louro e logo, ao continuarmos o caminho na estrada de chão batido, em Timbaúva. Este trajeto que está interligado a este território de afetos, faz parte também da memória de Gilda Maria Fontoura Rodrigues, irmã de Elenita. Muitos da família conhecem a história de Gilda, e seu esposo, Jorge Antonio Rodrigues que, ao chegarem

⁵ A distância de Vila Block e Timbaúva é de 12 km.

na Vila Block num final de tarde de verão escaldante de 1987 para os festejos de final de ano junto à família, depararam-se com a seguinte situação:

Descemos do ônibus na Vila Block e fomos a pé porque não conhecíamos ninguém. Era final de ano e não tinha mais ônibus aquele horário *pra* chegarmos lá fora. Fomos caminhando naquele sol forte, eu, teu pai e tu, que estava dentro da minha barriga. Eu já estava grávida de uns 7 meses.⁶

A partir desta noção de pertencimento e vínculo ao território, podemos então descrever a localidade. Conforme Possati,

A comunidade negra rural da Timbaúva está inscrita no domínio geopolítico do município de Formigueiro [...], distante 283 km de Porto Alegre. Formigueiro possui como contornos as seguintes municipalidades: São Sepé, Restinga Seca e Santa Maria. [...] no que concerne a Formigueiro, a Timbaúva se localiza entre três outras comunidades rurais: a do Cerro do Louro, Cerro do Formigueiro, e ainda tem como um de seus limites a comunidade Estância do Meio (Possatti, 2013: 19).

No que se refere à população negra presente na Comunidade, a pesquisadora assinala:

Pelos movimentos realizados na comunidade quilombola da Timbaúva moram cerca de 30 famílias afro-brasileira em pequenos núcleos bastante fragmentados e distanciados fisicamente. Os contornos destas 4 comunidades de fato extrapolam os limites de representação gráfica, pois as redes de relações de parentesco, de afinidade, de reciprocidade, políticas e de compadrio se estendem a essas comunidades. E não somente, visto que essas redes acabam por interligar todas elas distantes espacialmente da cidade de Formigueiro e de outras comunidades quilombolas. São relações que interligam Formigueiro, São Sepé e Restinga Seca através das comunidades quilombolas Passo dos Maias, Bairro Scherer (Formigueiro e São Sepé), 3º Distrito (São Sepé) ou ainda São Miguel e Rincão dos Martimianos (Restinga Seca) (Possatti, 2013: 20).

É interessante observar na prática e nas situações do cotidiano que de fato, mesmo havendo uma certa distância entre um pequeno núcleo familiar e outro, há uma comunicação bem construída e fortalecida entre todos para além da tecnologia dos dias de hoje e da utilização do celular. Ao chegarmos no domingo, após o período de internação e recuperação de Elenita em Santa Maria, logo os vizinhos aparecem para dar as boas-vindas. Há também um espaço para a curiosidade, saber se está tudo bem, se necessitamos de alguma coisa. A casa aberta é o principal sinal de retorno. É

⁶ Depoimento de Gilda Maria Fontoura Rodrigues concedido a Iliriana Fontoura Rodrigues em 23 de dezembro de 2017.

recorrente também que os amigos e parentes distantes se encontrem e atualizem as informações nos encontros possibilitados pelas viagens no Argenta, ônibus que interliga as diversas comunidades e cidades próximas a Formigueiro.

Por conseguinte, a relação entre a comunidade se dá para além das estradas. São conhecidos por muitos os caminhos abertos entre os campos, rotas alternativas que interligam as casas de maneira mais rápida e direta. Essas rotas foram passadas de geração em geração. Eram conhecidos pelas esposas que levavam comida todos os dias para os maridos nas fazendas de arroz, pelas crianças que andavam a cavalo para fugir da surra dos pais diante de uma travessura ou até mesmo para pegar frutas, tomar banho de açude e brincar nos campos de outras famílias da região. A respeito das estradas e dos que nela circulam, Elenita recorda de um momento da infância:

Os pais criavam as filhas *assim* como homem. Tinha um ali no sítio até que... agora das filhas dele só existe a Medianeira. Ele tinha um lote de umas sete ou oito filhas e uns dois filhos homens. E cada uma delas tinha um cavalo. Ele pegava aquelas gurias, criatura, e era 7h da manhã e elas iam passando lá na frente de casa pra ir pra roça trabalhar. E levavam almoço, janta, café. Tudo ao mesmo tempo. E a mãe delas às vezes ia *pra* roça também. E quando ela não ia ficava em casa fazendo o serviço de casa *pra* no outro dia ela ir pra roça. Ela tinha cavalo dela também. E passava aquele lote de moça a gente achava bonito até...a gente morava lá no sítio e elas passavam *pra* ir lá na Colônia, pra vó. Pra capinar feijão, milho, mandioca... tudo. Quando era bem de tardezinha vinha aquele lote de moça de novo, voltando *pra* casa e no outro dia elas iam de novo pra roça. Então era assim né?⁷

A história chamou-me atenção. Ao passo que a partir do conceito de intersecção de raça, gênero e classe, apresentados no depoimento, perguntei: E elas eram pretas ou brancas? Ao que ela respondeu: eram pretas. Ou seja, assim como descreve Davis, a mulheres negras sempre trabalharam: Nas plantações de algodão, tabaco, milho e cana-de-açúcar, as mulheres trabalhavam lado a lado com os homens. Nas palavras de um ex-escravo: “O sino toca às quatro horas da manhã e elas têm meia hora para ficar prontas. Homens e mulheres começam juntos, e as mulheres devem trabalhar com o mesmo afinco e realizar as mesmas tarefas que os homens (Davis, 2016: 26). Ou seja, as similaridades dos relatos, mesmo em se tratando de lugares diferentes, Estados

⁷ Depoimento de Elenita Fontoura Paulo concedido a Iliriana Fontoura Rodrigues em 20 de julho de 2017.

Unidos ainda no período escravocrata e Brasil já no pós-abolição, os processos se repetem. *E eu não sou uma mulher?* Como diz Sojourner Truth⁸.

Ao fim, destacamos que esta é uma escrita que segue seu caminho de construção e análise de documentação. Desde o princípio o objetivo é registrar e contribuir com as memórias, histórias e trajetórias de mulheres e homens negros quilombolas, em situação rural e descendentes de gerações de povos africanos que aqui em território brasileiro foram escravizados. Ao contrário do que dizem, o território do Rio Grande do Sul é território negro. E nossas histórias estão sendo contadas por nós mesmos.

Bibliografia

BRITO, Maria da Conceição Evaristo de. 1996. *Literatura Negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade*. Rio de Janeiro: PUCRio, pp. 89.

DAVIS, Angela Yvonne. 2016. "O legado da escravidão: Parâmetros para uma nova condição de mulher" in: *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, pp.26.

hooks, bell. 2006. "Vivendo de amor" in: Jurema Werneck (org.), *O Livro da Saúde das Mulheres Negras*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 188.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. 1994. "Terra de mulheres - Identidade e gênero em um bairro rural negro" in: *Revista História*, nº 129-131, pp.85.

OLIVEIRA, Luis Cláudio. 2016. *Famílias Negras Centenárias: memórias e narrativas*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, pp.45.

POSSATTI, Daniele Marzari. 2013. *O Território e o Corpo: Mediações e Circulações na comunidade quilombola da Timabúva, Formigueiro/RS*. Porto Alegre: UFRGS, pp.19.

⁸ Sojourner Truth (1797-1883) foi uma abolicionista norte-americana e defensora dos direitos das mulheres. Em 1851 proferiu o famoso discurso "E eu não sou uma mulher?" na Conferência das Mulheres em Akron, no Estado de Ohio, Estados Unidos.

PARTE IV

(AUTO)REPRESENTACIONES, (IN)VISIBILIZACIONES

Los otros afro-argentinos: narrativas raciales de la colectividad sudafricana de la Patagonia del siglo XX

Paulina L. Alberto¹

palberto@umich.edu

Ana M. Silva²

anasilva@umich.edu

Andries W. Coetzee³

Lorenzo García-Amaya⁴

Victoria Langland⁵

Ryan Szpiech⁶

Ellie Johandes⁷

Nicholas Henriksen⁸.

Universidad de Michigan

Resumen

Entre 1902 y 1907, alrededor de 650 sudafricanos blancos (“boers”) colonizaron partes de la provincia de Chubut en la Patagonia argentina. Algunas familias llevaron consigo sudafricanos negros en condiciones laborales ambiguas. La ponencia esboza la formación de ideas raciales entre los boers patagónicos durante el siglo XX, enfocándose en una serie de relatos acerca de dos sudafricanos negros, Dumboy y Kokolas, quienes se convirtieron en personajes legendarios entre varias generaciones de boers en los alrededores de Comodoro Rivadavia y Sarmiento. Analizamos el papel de los “cuentos raciales” sobre Dumboy y Kokolas en la formación de ideas de negritud, blanquitud, trabajo libre y esclavitud entre las colectividades sudafricanas de Chubut, examinando cómo a través de estas historias los miembros de la comunidad afirman su pertenencia a una sociedad argentina imaginada como libre de razas y de racismo.

Palabras clave: Historia; Chubut (Argentina); siglo XX; comunidad boer; esclavitud; ideologías y terminologías raciales.

Introducción

Entre 1902 y 1907, alrededor de 650 sudafricanos blancos, la mayoría de ascendencia holandesa (“boers”), se asentaron en partes de la Patagonia argentina, especialmente en Chubut. Algunos de los colonos llevaron consigo sudafricanos negros en condiciones laborales ambiguas. Memorias acerca de estos sudafricanos persisten en

¹ Profesora Titular, Doctora e Investigadora en Historia y Lenguas y Literaturas Romances.

² Doctora e Investigadora Posdoctoral.

³ Profesor Titular Plenario, Doctor e Investigador en Lingüística; Extraordinary Professor, North-West University, Sudáfrica.

⁴ Profesor Asociado, Doctor e Investigador en Lenguas y Literaturas Romances

⁵ Profesora Titular, Doctora e Investigadora en Historia y Lenguas y Literaturas Romances.

⁶ Profesor Titular, Doctor e Investigador en Lenguas y Literaturas Romances y Estudios Judaicos.

⁷ Asistente de investigación.

⁸ Profesor Titular, Doctor e Investigador en Lenguas y Literaturas Romances y Lingüística.

la comunidad boer de Patagonia, convergiendo claramente alrededor de dos hombres negros conocidos por los sobrenombres Dumboy y Kokolas. Aunque se convirtieron en personajes legendarios entre varias generaciones de boers argentinos en áreas aledañas a Comodoro Rivadavia y Sarmiento, poco se ha escrito acerca de estos “otros” afro-argentinos que llegaron casi un siglo después del fin de la trata de esclavos (DuToit, 1995; Edwards, 1998, Rivero, 2012)⁹. Si bien los relatos de la comunidad insisten en que los boers llevaron consigo sólo dos africanos negros, varias fotografías y documentos de archivo indican que Dumboy y Kokolas no fueron los únicos¹⁰.

Abordamos las memorias sobre los sudafricanos negros como “cuentos raciales” (Alberto, 2016): relatos recurrentes con personajes, tramas, moralejas y vocabularios específicos, que reflejan y refuerzan narrativas raciales dominantes. En este sentido, analizamos el papel de los cuentos sobre Dumboy y Kokolas en la formación de ideas de negritud, blanquitud, trabajo libre y esclavitud entre las colectividades sudafricanas de Chubut. Las anécdotas sobre Dumboy y Kokolas, transmitidas a lo largo de varias generaciones, hacen eco de narrativas más amplias sobre la Argentina como una sociedad supuestamente libre de razas y racismo y permiten que los miembros de la comunidad afirmen su pertenencia a esa sociedad.

Este proyecto es parte de una iniciativa de investigación colaborativa en la Universidad de Michigan que surgió de un estudio sociocultural y lingüístico de la comunidad bilingüe español-afrikaans de la Patagonia entre 2014 y 2018. Se recogieron 87 entrevistas lingüísticas y socioculturales en ambos idiomas. De 25 entrevistas socioculturales en español llevadas a cabo en el 2018, 21 hacen referencia a Dumboy y/o Kokolas; nuestra ponencia se basa en ese corpus¹¹. La mayoría de los entrevistados son de la tercera generación (nietos de los primeros colonos) y sus edades oscilan

⁹ Dumboy y Kokolas provenían de la familia indígena Khoisan. Es probable que hayan crecido entre familias boer, probablemente en condiciones similares a la esclavitud (DuToit, 1995: 223-230).

¹⁰ Véase el reporte de H. J. Piek, que menciona a “Blink boy”, un compañero de Dumboy que murió en Chubut. Disponible en inglés y afrikaans en: <https://aacollabarchive.humin.lsa.umich.edu/omeka/items/show/8>.

¹¹ En 2014, los lingüistas A. Coetzee, L. García-Amaya y N. Henriksen formaron el grupo de investigación “From Africa to Patagonia: Voices of Displacement”, financiado por el Michigan Humanities Collaboratory, y llevaron a cabo una primera serie de entrevistas, principalmente para un análisis lingüístico. De esas primeras entrevistas surgieron pistas importantes sobre categorías raciales y la presencia de sudafricanos negros. En base a esas pistas diseñamos nuevas preguntas para una segunda serie de entrevistas en 2018, el corpus sobre el cuales nos basamos en este trabajo.

entre los 59 y los 86 años. Citamos estas entrevistas con letras mayúsculas en negrita **(B-V)**¹².

¿Esclavizados o libres? La cuestión del estatus jurídico

Durante las entrevistas, los participantes respondieron a la pregunta ¿En qué condición vinieron Dumboy y Kokolas a Argentina? Cuatro de los 21 entrevistados usaron el término “esclavo” explícitamente para describir a Dumboy y Kokolas; tres los describieron claramente como trabajadores libres; y los demás no hicieron referencia ni a la esclavitud ni a la libertad en sus respuestas. De los cuatro que hicieron referencia a la esclavitud, tres sugirieron que Dumboy y Kokolas podrían haber sido esclavizados en Sudáfrica.

La esclavitud fue, en efecto, una característica de la sociedad colonial sudafricana. Los holandeses que llegaron al Cabo de Buena Esperanza introdujeron la esclavitud en la región desde 1652 (Scully, 1997; Shell, 1994). Durante los siglos XVIII y XIX, expandieron la frontera colonial hacia territorio khoikhoi, capturando numerosos habitantes (en su mayoría niños y hombres jóvenes) a quienes obligaban a trabajar para las familias boer en condiciones laborales inciertas (Morton, 1994). Justamente, las características más marcadas de la situación laboral en esta zona colonial eran la ambigüedad de la condición legal de los cautivos y la amplia gama de situaciones de dependencia (Scully, 1997). Incluso después de la abolición de la esclavitud por los británicos en 1834, muchas personas permanecieron en situaciones de trabajo ambiguas. De hecho, la abolición fue uno de los factores que provocaron la emigración de “miles de campesinos holandeses” en un éxodo masivo (“Great Trek”) (Watson, 2012).

Tanto la esclavitud sudafricana como sus zonas grises están presentes en las memorias de la comunidad. Durante las entrevistas, varios hablantes se mostraron reacios o inseguros a la hora de discutir el estatus jurídico de Dumboy y Kokolas. Mientras algunos expresaron dudas explícitamente, otros titubearon o trastabillaron. Analizamos estas pausas y titubeos como unidades significativas que marcan los

¹² La información demográfica de los hablantes (sin sus nombres) está disponible <http://umich.edu/~aacollab/losotros.html>. Aquí se encuentra también una versión un poco más extendida de este texto en inglés.

esfuerzos de los hablantes por encontrar el lenguaje apropiado para describir conceptos incómodos, difíciles de expresar o incluso impensables. **V** expresó: “Para mí que... que los traían como esclavos de África, que allá lo tenían como esclavo [sic]”. Por su parte, **I** describió a Dumboy y Kokolas como “dos esclavos que trajeron de Sudáfrica siendo chiquitos”. **B** afirmó que “allá eran esclavos”. Por su parte, **T** dijo que su abuelo llevó a Dumboy y Kokolas a Argentina “para esclavos de ellos”, dejando en suspenso si el estatus de esclavo operaba solamente en Sudáfrica o también en la Argentina.

Algunos entrevistados intentaron aclarar el estatus jurídico de Dumboy y Kokolas en Argentina. De los cuatro que hicieron referencia explícita a la esclavitud, apenas uno afirmó que Dumboy/ Kokolas permaneció como esclavo de los boers en la Patagonia. **V** dijo:

Entrevistador: ¿Seguía como esclavo?

V: Sí, sí, sí, sí, así como un uh... como un [incomprensible] sí, un, un peón de patio o así.

Entrevistador: Sí, ¿pero le pagaba[n]?

V: N-, no, no, no, no le pagaba[n]. No, le daban ropa y la comida no más, no le pagaban.

Entrevistador: Ah, okay. La necesidad no más.

V: ¿Eh? ¡Sí, sí, sí, sí! Por eso te, le digo que [lo] tenía[n] como esclavo.

Sin embargo, en la mayor parte de estos relatos, la Argentina se construye y se imagina como una tierra sin esclavitud—o con una historia de esclavitud muy lejana—que le confiere libertad inmediata a Dumboy y Kokolas, en contraste con una Sudáfrica asociada con la esclavitud y la segregación racial. En general, los hablantes ofrecieron un relato en el que el estatus de esclavos asociado con Sudáfrica se disuelve una vez que Dumboy y Kokolas llegan a la Argentina. **B**, por ejemplo, dijo: “Allá eran esclavos. Acá están libres si venían”, y **M** afirmó: “En aquellos años en África sí [pausa] pero acá ya no venían como esclavos. No... no tuvieron esclavitud acá”. Finalmente, incluso los hablantes que expresaron incertidumbre acerca del estatus jurídico de ambos hombres en Argentina se inclinaron a favor de la libertad:

Entrevistador: ¿Y cuando estaba acá era esclavo?

I: No

Entrevistador: ¿Ya no?

I: ¿Esclavo? Estaba un poco apartado porque cuando yo era chico, él no comía con, con, con la familia. Lo tenían, le daban comida aparte. Pero él vivía... y trabajaba para para los, para los sudafricanos. No, no, no, no vamos a decir en esclavitud.

Entrevistador: Sí.

I: Porque tenía su dinero, tenía sus cosas y todo.

Entrevistador: Ah, le pagaban.

I: Le pagaban sí. Sí le pagaban. Me parece que, que le... no estoy bien seguro.

Como lo sugieren estas entrevistas, el tema de la remuneración surgió como uno de los factores que los hablantes tuvieron en cuenta a la hora de definir el estatus de Dumboy y Kokolas. Mientras que personas como **B** expresaron que ambos hombres recibían compensación, **V** e **I** afirmaron lo contrario o dijeron no recordar o no saber si recibían un pago, jornal, o salario. **V**, **I** y **T** dieron respuestas ambiguas en las que no aseguraron que existiera un pago, pero expresaron que Dumboy y Kokolas recibían lo necesario para su subsistencia. Finalmente, **Q** afirmó que los boers les daban comida y ropa por caridad (“porque les tenían lástima”) y no como remuneración.

Además de la no-remuneración y las condiciones ambiguas y de dependencia absoluta en que llegaron estos hombres, otro factor que indicaría que la situación de trabajo de Dumboy y Kokolas era coercitiva es la terminología que los entrevistados emplearon para describir su relación laboral con los empleadores boers. Si bien los términos más usados—“peón” y “patrón”¹³—bien pueden referirse al trabajo libre y no racializado, los entrevistados los usan de forma ambigua. **V**, como vimos, usó el término “peón de patio” como sinónimo de esclavo. De la misma forma, en algunas entrevistas, el término “patrón” comunica incertidumbre acerca de la relación laboral. **F**, por ejemplo, lo empleó como sinónimo de “amo”, claramente ligado a la esclavitud¹⁴.

Las descripciones de las relaciones de Dumboy y Kokolas con las familias boer también sugieren áreas grises de trabajo racializado. Aunque algunos hablantes hicieron referencia a que una familia específica (no hubo consenso sobre cuál) “llevó” a los dos hombres a la Patagonia, varios explicaron que la escasez de brazos en la colonia hizo que varias familias dependieran del trabajo de Dumboy y Kokolas¹⁵. En contraste con relatos que generalmente enfatizaron la itinerancia y libertad de movimiento de ambos, **F** explicó que uno de los dos hombres (no recordó cuál) “se quedó con

¹³ V, B, F, L, M, O y P describieron el estatus de Dumboy y Kokolas dentro de la lógica “peón/patrón”. Otros términos fueron: “empleado” (L), “trabajador” (M) y “conocido” (T).

¹⁴ “seguro que serían sus amos, sus patrones, viste, no sé”.

¹⁵ B, D, F, G. Según los hablantes, Dumboy and Kokolas realizaban tareas como: “changuita”, “cualquier trabajito”, cortar leña, traer agua, esquilarse, cuidar a los chicos, trabajar como mercachifle, hacer mandados, cocinar, trabajo agrícola, y ayudar en la casa.

Myburgh hasta que murió. Siempre lo quería a su patroncito. Nunca lo... lo abandonó”¹⁶.

Las memorias de los entrevistados reflejan una realidad histórica: los boers salieron de una tierra marcada por el colonialismo y por el trabajo racializado y coercitivo y llegaron a un país en el que la esclavitud había sido abolida legalmente en 1853/1860. Sin embargo, el contraste entre ambos lugares podría ser exagerado. El proceso de abolición gradual de la esclavitud (comenzando en 1813) en el territorio que se convertiría en Argentina generó nuevas formas de trabajo coercitivo, como varios regímenes de patronato de libertos (Candioti, 2010; Crespi, 2010; Alberto, 2019). Asimismo, las leyes de suelo libre de inicios del s. XIX fueron aplicadas de manera desigual y solo se reafirmaron como principio constitucional en 1860 (Castellano Sáenz Cavia, 1981: 60, 155-6). También existe evidencia del incumplimiento de leyes de la abolición tanto gradual como definitiva, especialmente en regiones alejadas de Buenos Aires (Crespi, 2010; Candioti, 2019; Andrews, 1980: 48–57). En estas áreas grises, algunas personas permanecieron en condiciones análogas o contiguas a la esclavitud. Las narrativas de los hablantes, con su énfasis categórico en la territorialidad de la esclavitud (localizada en Sudáfrica) y de la libertad (en Argentina), pasan por alto estas continuidades o las hacen impensables, aún cuando el trato hacia Dumboy y Kokolas puede haber sido una forma de esclavización en suelo argentino en pleno siglo XX. No obstante, es importante anotar que en un país que relega la esclavitud a un pasado muy lejano o la ignora completamente, los descendientes de los boers son de los pocos argentinos que enfrentan la posibilidad que sus ancestros hayan sido esclavistas.

Volverse argentinos: narrativas de armonía, inclusión, y homogeneidad racial

Otra narrativa que emergió de las entrevistas fue la del distanciamiento de la comunidad con respecto al racismo que caracteriza a Sudáfrica y a la primera generación de colonos, para dar paso a mayor inclusividad, integración y homogeneidad. Como en los relatos sobre la condición legal de Dumboy y Kokolas, esta también es una narrativa de argentinización en la que el territorio, la cultura y la

¹⁶ Las entrevistas D, G, I, J, L, O, T sugieren que los hombres permanecían con algunas familias por períodos extendidos de tiempo, haciéndose miembros de la casa.

sociedad locales se imaginan como fuentes de relaciones más igualitarias entre diferentes grupos étnicos.

En general, los hablantes son conscientes de las actitudes y prácticas discriminatorias de las primeras generaciones, con respecto tanto a los africanos negros como a los argentinos (criollos, indígenas, e incluso otros inmigrantes). De hecho, la discriminación contra los locales es un tema recurrente en el corpus, así como en documentos históricos. Según el historiador Brian DuToit, “los boers [...] menospreciaban a los argentinos, especialmente a los de piel oscura” (DuToit, 1995: 229). Los entrevistados recuerdan particularmente el tabú que existía contra matrimonios exógenos.

En estas entrevistas, los relatos sobre las actitudes discriminatorias de las primeras generaciones funcionan como el punto de referencia “negativo” a partir del cual la comunidad mide su progreso hacia una argentinidad que trae aparejadas actitudes más tolerantes. Según L, “los africanos [boers] eran muy racistas”¹⁷. La terminología y los trastabilleos con que los hablantes explicaron la construcción de la alteridad por parte de los primeros colonos son particularmente reveladores. Recordando las restricciones a los matrimonios exógenos en su generación (la tercera), H explicó: “Yo pienso que era por el Apartheid, porque ellos [sus mayores] consideraban a los argentinos como negros. [...] Para ellos cualquier argentino era... era... n... *Spanjaarde* [español]. Q[ue]...como si fueran indios”. En otro momento, H afirmó que los indígenas argentinos le inspiraban “terror” y desprecio a los primeros colonos (incluyendo a su madre): “Acá los sudafricanos que vinieron... e... para ellos los indios eran como si fueran los negros de África”. Estas equivalencias entre argentinos/ “negros”/ “indios” reflejan el orden racial colonial mayormente dualista (negro/blanco) que existía en Sudáfrica y que eventualmente se institucionalizó como Apartheid en los 1940s. Finalmente, el equiparar estos términos con “*Spanjaarde*” sugiere que los primeros colonos fusionaron el prejuicio anti-negro y anti-indígena con las actitudes anti-españolas que circularon entre los protestantes holandeses durante siglos¹⁸.

¹⁷ Véase también la entrevista J.

¹⁸ La “leyenda negra” surge en el s. XVI en los países bajos durante la dominación española; incluye retóricas anti-católicas, así como representaciones de los españoles como racialmente inferiores (Powell, 1971).

Sin embargo, varios de los hablantes aclararon que estas actitudes racistas se han disuelto con el paso de las generaciones, fruto de la integración de la comunidad a la sociedad argentina. **L** se refirió a las generaciones anteriores: “Sí, no sé por qué pero siempre les queda que es mejor, viste, que es mejor el africano [boer] que... el cast... que el argentino. Es como una cosa así que siempre los hace así un poquito menos al argentino que al... [boer]. Pero esos viejos así casi ya no existen ahora”. De hecho, el padre de **L** proclamaba con orgullo su identidad argentina: “Argentina me dio toda mi familia, me dio todo lo que tengo. Entonces Argentina es mi país”.

Este “punto de referencia” de crudo racismo a partir del cual la comunidad mide su progreso hacia la integración aparece claramente en los relatos acerca de Dumboy y Kokolas, específicamente en cuanto a su papel como trabajadores itinerantes en y alrededor de los hogares boer. Varios entrevistados enfatizaron que los tiempos han cambiado desde las primeras generaciones, cuando los colonos no admitían personas negras (o “indios”, o “criollos”) en sus casas. **M** explicó: “[...] antes en sí, si hablás del tiempo cuando los boeres llegaron [...] que ellos, nadie entraba a la casa. [Antes] de la puerta para afuera. Nunca, un peón entraba en la casa [...] porque venían con la cultura de Sudáfrica como al negro lo tenían...”. **M** agregó: “Yo después cuando yo fui más grande que trabajé, yo tenía un peón, entraba en la casa, charlaba conmigo, tomaba mate sí [...]. Yo creo que sí, [la comunidad] se fue integrando, porque, la cultura va avanzando”¹⁹. Varios hablantes explicaron que, con pocas excepciones, Dumboy y Kokolas recibieron un buen trato en estos hogares, algo que **O** clasificó como “buena relación [...]. Excelente”²⁰. **D** recordó que, aunque Dumboy y Kokolas dormían en aposentos separados de la casa, “vivieron siempre en los campos. Conviviendo con ellos [los boers]. Trabajaban, compartían con la familia”²¹. **G** se refirió a Dumboy como trabajador y “amigo de las familias”, y **J** anotó que Kokolas ayudaba a su padre con varios trabajos, se quedaba con su familia por temporadas, cocinaba para ellos cuando su madre estaba enferma, y “se había hecho muy amigo con mi papá”.

¹⁹ En varios de estos relatos, la sociedad alrededor de la mesa o de la cocina con alimentos argentinos son recurrentes ejemplos de integración cultural y étnica (Pite, 2016). Entrevistas P, D; ver Rivero, 2012.

²⁰ La entrevista O le atribuye actitudes racistas a los boers “inglesados”. Ver también la entrevista L, acerca de “marginación” ocasional de Dumboy en algunas casas, pero dentro del buen trato en general.

²¹ Ver también la Entrevista O. Pero el entrevistado I recuerda que Dumboy comía aparte, no con la familia.

En estas historias, la presencia de Dumboy y Kokolas no solo al interior de las casas de los boers sino en el corazón de las relaciones familiares afianza la narrativa de cómo las generaciones sucesivas rechazaron el racismo de sus antepasados al volverse argentinos. El tropo más claro a este respecto es la frecuente alusión al cariño entre estos hombres y los niños de la comunidad. **V** recordó que “Dumboy era muy chistoso con los chicos. Los chicos lo querían mucho, mucho, mucho. Por ejemplo, les hacía como hacía un guanaco... relinchaba como un caballo, como un chancho [...] ¡Ellos se reían!”. **K**, una mujer, agregó que Kokolas, por su parte, “tocaba la armónica y con la otra mano te manejaba y te enseñaba a bailar. Él nos enseñó a bailar a nosotras”. **G** añadió que “mi mamá lo adoraba a ese negro [Dumboy]”, porque “cuidaba todo, cuidaba a los chicos, era bueno con los chicos, era una muy buena persona”²².

La intimidad de las relaciones entre estos hombres y las familias blancas—sus amistades con padres e hijos, su hábito de sostener a los niños en su regazo, darles paseos “a caballito”²³, enseñarle a bailar a las muchachas, compartir comidas en la mesa—y las expresiones de profundo cariño de parte de los entrevistados contrastan con el trato excluyente que los entrevistados recuerdan (o imaginan) como características de Sudáfrica o de las generaciones anteriores. Algunos hablantes presentaron este trato afectuoso hacia Dumboy y Kokolas como evidencia de la creciente argentinización de la comunidad:

D: No, vos sabés que el argentino—y el sudafricano se acostumbró a la, a la usanza argentina—eh somos muy abiertos. No hacemos diferencias [...] Sí. Es una característica argentina. Acá el argentino, si es negro, blanco, amarillo, no tiene ningún problema [...].

Entrevistador: Entonces, o sea, con el tiempo ¿los sudafricanos se volvieron más argentinos en ese aspecto?

D: Sí, sí, sí, sí.

Aunque **D** no es descendiente de los boer sino una mujer argentina casada con un miembro de la comunidad, su idea de la aceptación de, o incluso la ceguera hacia, las diferencias raciales como característica argentina está presente en muchas de estas entrevistas. Son instancias de la muy difundida narrativa de la Argentina como un “crisol de razas.”

²² Ver también las entrevistas E, R.

²³ Entrevistas G, T.

Sin embargo, como en esas narrativas generales, en el imaginario de muchos entrevistados ese “crisol” sería, en última instancia, principalmente de inmigrantes europeos y blancos (Briones, 2002). Es de resaltar que cuando DuToit visitó asentamientos de descendientes boers en la década de 1980, sus interlocutores describieron la integración de Dumboy y Kokolas a la comunidad en los términos siguientes: “en algunas casas ‘se volvieron blancos’” (Du Toit, 1995: 229)²⁴. Esta terminología hace eco de la identificación exclusiva entre blanquitud y argentinidad desde inicios del s. XX. La idea de que Dumboy y Kokolas se integraron tan profundamente a la comunidad que “se volvieron blancos” también refleja otra gran narrativa racial en la Argentina del s. XX: la idea de que los afro-argentinos fueron desapareciendo a lo largo del s. XIX debido a guerras y epidemias, y que los pocos que quedaron fueron absorbidos por los grandes números de inmigrantes europeos (Andrews 1980; Geler 2007). Finalmente, esta formulación ilustra lo que Geler (2011, 2016), Frigerio (2006), y otros han identificado como la construcción particularmente amplia de la blanquitud en el país, la cual habilita que individuos de varios orígenes puedan invisibilizar parcialmente sus diferencias y hacerse blancos/argentinos si sus “formas de ser” (Geler, 2016) se ajustan a ciertos parámetros. En el caso de Dumboy y Kokolas, estos comportamientos incluyen precisamente las características que inspiraron admiración entre los entrevistados: trabajo, respeto, amistad, lazos casi familiares, lealtad, y el hablar afrikaans y español, entre otras.

No obstante, para las personas visiblemente afrodescendientes, esta inclusión en la argentinidad blanca era y es siempre ambivalente, contextual, y esencialmente inestable, oscilando entre la invisibilidad y la hipervisibilidad castigante (Geler, 2013; Frigerio, 2013; Ghidoli, 2016, Alberto, 2016). Así, mientras las generaciones más recientes de hablantes de afrikaans se hicieron más “argentinas” y menos “racistas”, también reprodujeron estas actitudes ambivalentes hacia la negritud. Los relatos sobre Dumboy y Kokolas, aún cuando invocan la inexistencia del racismo en una Argentina blanca, homogénea, e inclusiva, marcan a estos hombres como forasteros perpetuos. Estos relatos operan de manera distinta (aunque no del todo ajena) al racismo más explícitamente excluyente de los primeros boers.

²⁴ La Sra. Nellie Blackie le dijo a DuToit refiriéndose a Dumboy, “‘Se volvió un blanco’ que se sentaba con ellos a la mesa durante la comida” (DuToit, 1995: 228).

Consideremos, por ejemplo, las anécdotas recurrentes acerca de Dumboy y Kokolas en las que su visible negritud (algo común en el contexto sudafricano) emerge como fuente de curiosidad, aversión, o incluso miedo entre los entrevistados. **N** dijo refiriéndose a Dumboy: “Nosotros le teníamos miedo porque éramos chicos... Como era tan... tan feo viste [risas] le teníamos miedo siempre”. **R** hizo eco de este temor infantil con respecto a Dumboy, agregando que también sucedía en el caso de Kokolas: “Sí, nos asustaba. ‘¡Ahí viene Kokolas! ¡Kokolas!’ [risas]”. **R** aclaró (entre risas), sin embargo, que el miedo se disipaba una vez los niños los conocían mejor. Una anécdota que repitieron cuatro entrevistados refleja narrativas más amplias acerca de las personas negras como una rareza en Argentina²⁵. En palabras de **T**, una tía suya cuando era niña “mojó un dedo y pasó así [por la cara de Dumboy], a ver si desteñía ... lo negro. Y el negro [Dumboy] se reía”²⁶. Esta hipervisibilidad, aunque fruto de la curiosidad infantil, expulsa a ambos hombres de la intimidad de las familias y comunidades boer/argentinas, y por extensión de la argentinidad. En efecto, un tema recurrente en los relatos fue que, aunque Dumboy y Kokolas intentaron cortejar mujeres blancas²⁷, nunca se casaron ni tuvieron hijos²⁸.

Los relatos sobre Dumboy y Kokolas revelan transformaciones intergeneracionales en las terminologías raciales que también reflejan la narrativa más amplia de integración a la sociedad argentina. El uso del término “negro” entre los entrevistados es de notar. Como lo han demostrado estudios para el caso de Buenos Aires a inicios del s. XX, las ideas acerca de la desaparición de los afro-argentinos coincidieron con el surgimiento de un nuevo significado de “negro” que denotaba la supuesta vulgaridad, pobreza, grosería, falta de educación, entre otras cosas, de los sectores populares o clases bajas, generalmente de tez oscura pero *no* imaginados como afrodescendientes (Frigerio, 2006, Geler, 2016). Una expansión similar, aunque menos explícita, del campo semántico del término parece operar también en estas entrevistas. Casi todos los hablantes usaron el término “negro” para describir a Dumboy y Kokolas (en contraste

²⁵ El hablante **S** mencionó que algunos de los africanos negros que llegaron debieron haberse ido a Montevideo, haciendo eco de otro tropo frecuente en los relatos acerca de la “desaparición” de los afro-argentinos.

²⁶ Ver también **V**, **I**, **E**.

²⁷ Entrevistas **I**, **J**. En ambos casos, estos intentos de cortejo se presentaron como cómicos o ingenuos.

²⁸ Entrevistas **T**, **I**, **B**, **D**, **J**.

con los boers o “africanos” blancos)²⁹. En algunas instancias, sin embargo, el término se tornaba ambiguo o insuficiente para describir a estos hombres, especialmente cuando los hablantes buscaban distinguir la negritud específicamente afrodiaspórica de Dumboy y Kokolas de un espectro más amplio de personas (locales) de piel oscura y/o pertenecientes a sectores populares. Una de estas situaciones se presentó cuando los entrevistados observaron una foto de un hombre que, según DuToit, era Dumboy. Pero varios hablantes, dudando que fuera un hombre de origen africano, buscaron aclarar la situación. J, por ejemplo, describió a Dumboy como “más oscuro, más negro” que el hombre representado en la foto. En este sentido, lo “negro” parece operar por grados (“más” o menos), conformando una gama dentro de la cual las personas de piel oscura de varios orígenes étnicos podrían ser clasificadas³⁰. Algunos hablantes usaron “morocho”, “paisano”, “tipo criollo”, “uno de acá” o (un término común en la Patagonia) “descendiente de aborigen”³¹ (Rodríguez, 2016) precisamente para diferenciar a este grupo de personas de tez oscura de las personas de ascendencia africana.

Del mismo modo, algunos entrevistados acudieron a términos suplementarios para aclarar que la persona en cuestión era de ascendencia africana (como los términos “negro negro” o “negro mota”, documentados para Buenos Aires). En estos casos, la desambiguación siguió inmediatamente al término “negro”, como cuando U dijo: “...había dos negros aquí... *Kaffir*”. En esta y en otras conversaciones, los hablantes buscaron términos en afrikaans (importados del contexto sudafricano) como “swart” o “kaffir” (“cafre” en español) para aclarar que el individuo era “negro” en el sentido afrodiaspórico³². Otros entrevistados usaron una terminología más argentina,

²⁹ Entrevistas L, N, T, K, S, especialmente.

³⁰ Esta expansión de “negro” parece distinta de la tendencia de los primeros colonos a equiparar a los locales con los sudafricanos negros. Aquella analogía no borraba las distinciones entre los orígenes étnicos de estos últimos y de los criollos o indígenas; simplemente los aparejaba en un orden racial jerárquico. En contraste, a los hablantes de la tercera generación les costaba justamente encontrar un vocabulario para distinguir la negritud africana de una negritud más amplia que incluye varios orígenes y se enfoca más en la apariencia y la clase.

³¹ Entrevistas J, C; Entrevistas K, J; Entrevista K; Entrevista J; Entrevista C.

³² “Kaffir” o “cafre” (un término en afrikaans que originalmente denotaba a los africanos negros y que se convirtió en un insulto extremadamente grave durante el s. XX, especialmente después de que los ancestros de estos hablantes emigraran) también aparece en las entrevistas N (con una interjección de la hija de N), R, M, K, S. Al parecer, varios miembros de la comunidad no están al tanto de la carga extremadamente negativa del término en la Sudáfrica contemporánea. “Swart” (la palabra para el color negro) aparece en la entrevista R.

expresando que Dumboy o Kokolas eran “bien mota” o “negro mota” y explicando que esto significaba cabello rizado, o buscando características faciales supuestamente asociadas con la africanidad³³. Algunas veces acudieron también a términos de usanza más antigua, como cuando **D** describió a Dumboy y Kokolas como “dos negros, dos personas de color”, o cuando encontraron otras maneras de desambiguar la “negritud racial” (Geler, 2016):

R: [...] Negro, negro, como este.

Entrevistador: Sí, como la grabadora ¿no?

R: Como su pulóver

Es posible que estas tentativas de desambiguación respondan a la estructura de las entrevistas (diseñadas para suscitar información sobre Dumboy y Kokolas y sobre terminologías raciales locales) y a la circunstancia particular en la que los entrevistados se esforzaron por expresarse con claridad frente a entrevistadores extranjeros. De cualquier forma, las entrevistas brindan una serie de pistas para futuras investigaciones acerca de las diversas “formaciones provinciales de alteridad” (Briones, 2005) y de la posible expansión del campo semántico de la “negritud” (semejante a lo acontecido en Buenos Aires) en áreas de Chubut.

Consideraciones finales

Las memorias de los entrevistados acerca de Dumboy y Kokolas hablan del profundo impacto que estos dos afro-argentinos poco conocidos tuvieron sobre los primeros colonos boers de Sarmiento y Comodoro Rivadavia y sus descendientes. No obstante, los relatos y anécdotas que se repiten también son “cuentos raciales” que indican la prevalencia de las grandes narrativas sobre la “argentinidad” entre los hablantes de la tercera generación. En particular, el énfasis en la cruda historia de la esclavitud y la colonización en Sudáfrica contribuye a minimizar o borrar historias similares en Argentina, especialmente en cuanto a las prácticas de trabajo coercitivo hacia Dumboy y Kokolas y al colonialismo que hizo posible la presencia de los boers. Al mismo tiempo, el racismo extremo de la madre patria funciona como contrapunto para resaltar la armonía racial o ausencia de razas en la Argentina. Este rico corpus de historias orales, que nuestro equipo en breve hará públicas, provee un terreno fértil

³³ Sobre “mota”, Entrevistas T, K; sobre “facciones”, Entrevistas J, C.

para empezar a investigar las trayectorias de Dumboy, Kokolas y otros africanos negros en situaciones similares, así como las cambiantes ideologías de raza al interior de esta comunidad inmigrante.

Bibliografía

ALBERTO, Paulina L. 2016. “El Negro Raúl: Lives and Afterlives of an Afro-Argentine Celebrity, 1886 to the Present” en: *Hispanic American Historical Review* 96, no. 4, 669–710.

ALBERTO, Paulina L. 2019. “Liberta by Trade: Negotiating the Terms of Unfree Labor in Gradual Abolition Buenos Aires (1820s–30s)” en: *Journal of Social History* 52, no. 3, 619–51.

ANDREWS, George Reid. 1980. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press.

BRIONES, Claudia. 2005. *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: GEAPRONA.

BRIONES, Claudia. 2002. “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina” en: *Runa* 23, 61–88.

CANDIOTI, Magdalena. 2010. “Altaneros y libertinos. Transformaciones de la condición jurídica de los afroporteños en la Buenos Aires revolucionaria (1810-1820)” en: *Desarrollo Económico* 50, no. 198, 271–96.

CANDIOTI, Magdalena. 2019. “‘El tiempo de los libertos’: conflictos y litigación en torno a la ley de vientre libre en el Río de la Plata (1813-1860)” en: *História (São Paulo)* 38, no. 0, 1-28.

CASTELLANO SÁENZ CAVIA, Rafael M. 1981. “La abolición de la esclavitud en las Provincias Unidas del Río de la Plata (1810-60)” en: *Revista de historia del derecho* 9, 55–157.

CRESPI, Liliana. 2010. “Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano” en: Silvia MALLO e Ignacio TELESKA (comps.), *“Negros de la Patria”: Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: SB, 15–37.

DUTOIT, Brian. 1995. *Colonia Boer, An Afrikaner Settlement in Chubut, Argentina*. Lewiston: Edwin Mellen Press.

EDWARDS, Adriana. 1998. "Los inmigrantes boers en Comodoro Rivadavia: causas y características de su asentamiento" en: *Revista patagónica de historia oral* 2, no. 2, 57-64.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. "'Negros' y blancos en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en: Leticia MARONESE (comp.), *Buenos Aires negra: Identidad y cultura*. Buenos Aires: CPPHC, 77-98.

FRIGERIO, Alejandro. 2013. "'Sin otro delito que el color de su piel': Imágenes del 'negro' en la revista Caras y Caretas (1900-1910)" en: Lea GELER y Florencia GUZMÁN (comps.) *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, 151-72.

GELER, Lea. 2016. "African Descent and Whiteness in Buenos Aires: Impossible Mestizajes in the White Capital City" en: Paulina L. ALBERTO y Eduardo ELENA (comps.), *Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 213-40.

GELER, Lea. 2013 "Afrodescendencia y mundo popular en Buenos Aires (1895-1916): el caso de Zenón Rolón y Chin Yonk" en: Pilar GARCÍA JORDÁN (comp.), *La articulación del Estado en América Latina*. Barcelona: PiUB, 207-26.

GELER, Lea. 2007. "'¡Pobres negros!' Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos" en: Pilar GARCÍA JORDAN (comp.), *Estado, región, y poder local en América Latina, siglos XIX-XX*. Barcelona: Universitat de Barcelona/TEIAA, 115-53.

GHIDOLI, María de Lourdes. 2016. *Estereotipos en negro: representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.

MORTON, Fred. 1994. "Slavery and South African Historiography" en: Elizabeth ELDREDGE y Fred MORTON (comps.), *Slavery in South Africa: Captive Labor in the Dutch Frontier*. Boulder: Westview Press; Pietermaritzburg: University of Natal Press, 1-10.

PITE, Rebekah. 2016. "La cocina criolla: A history of food and race in twentieth-century Argentina" en: Paulina L. ALBERTO y Eduardo ELENA (comps.), *Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 99-125.

POWELL, Philip Wayne. 1971. *Tree of Hate; Propaganda and Prejudices Affecting United States Relations with the Hispanic World*. New York: Basic Books.

RIVIERO, Viviana. 2012. *Lo que no se dice*. Buenos Aires: Emecé.

RODRIGUEZ, Mariela. 2016. "'Invisible Indians,' 'Degenerate Descendants': Idiosyncrasies of Mestizaje in Southern Patagonia" en: Paulina L. ALBERTO y Eduardo ELENA (comps.) *Rethinking Race in Modern Argentina*. New York: Cambridge University Press, 126-54.

SCULLY, Pamela. 1997. *Liberating the Family?: Gender and British Slave Emancipation in the Rural Western Cape, South Africa, 1823-1853*. Portsmouth, NH: Heinemann; Oxford: James Currey; Cape Town: David Philip.

SHELL, Robert C. 1994. *Children of Bondage: A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838*. Hanover: Wesleyan University Press.

WATSON, Richard L. 2012. *Slave Emancipation and Racial Attitudes in Nineteenth-Century South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

WORDEN, Nigel. 1985. *Slavery in Dutch South Africa*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Auto-Representaciones sobre África y “lo afro” en Buenos Aires a partir de dos piezas documentales. El caso del biodrama teatral “Los amigos” (2018) y la película “Mangui Fi” (2017)

Gisele Kleidermacher*
UBA/IIGG/CONICET/GEALA
kleidermacher@gmail.com

María Cecilia Martino**
UBA/FFyL/GEALA
maricelmartino@gmail.com

Eva Lamborghini***
UBA/FFyL/GEALA
lamborghinieva@yahoo.com.ar

Resumen

En esta ponencia nos proponemos contribuir a las reflexiones sobre representaciones y auto-representaciones contemporáneas sobre africanidad y afrodescendencia en Buenos Aires a partir de producciones artísticas que tematizan las migraciones africanas recientes hacia la Argentina (en particular la senegalesa). Para ello, nos enfocaremos en dos piezas documentales ancladas en distintos géneros, uno teatral y otro filmico. Se trata, por un lado, de la obra de teatro “Los amigos” (2018), perteneciente al género “biodrama” acuñado por la dramaturga argentina Vivi Tellas —autora y directora de esta obra—, cuyos protagonistas son dos migrantes senegaleses que viven en Buenos Aires. Por otro, del largometraje documental, también sobre dos amigos senegaleses en Buenos Aires, realizado por dos directores argentinos, Nelo Bramuglia y Esteban Tabacznik- titulado “Mangui Fi” (2017), que en wolof significa “estoy aquí”.

Mediante un abordaje metodológico cualitativo basado en la observación de las obras y la realización de entrevistas abiertas a sus directores e intérpretes, así como en el análisis del material disponible en medios de comunicación masivos y en redes sociales (notas periodísticas, propagandas y textos de difusión), proponemos poner en diálogo las representaciones e imágenes sobre África, Senegal y los migrantes africanos en Buenos Aires desplegadas en las obras; pero también las representaciones, inquietudes y preguntas sobre lo afro/argentino/descendiente que forman parte de su contexto de producción.

Palabras clave: Investigación Cualitativa; Buenos Aires; Siglo XXI; (Auto)Representaciones; Teatro y cine; Migrantes senegaleses.

* Dra. en Ciencias Sociales/Universidad de Buenos Aires.

** Dra. en Antropología/Universidad de Buenos Aires.

*** Dra. en Antropología/ Universidad de Buenos Aires.

Introducción

El presente trabajo continúa con las indagaciones de las autoras respecto de las auto/representaciones sociales acerca de lo “afro/negro” de/en Argentina (Lamborghini y Geler, 2016) analizando productos audiovisuales de circulación masiva (Lamborghini, Martino y Kleidermacher, 2017) y producciones artísticas recientes (Lamborghini y Kleidermacher, 2018). Plantea examinar el carácter general de las representaciones construidas en las obras elegidas (el biodrama “Los amigos” y el documental “Mangui Fi”) y, en particular, cómo dichas piezas documentales intentan mostrar una mirada diferente de estas migraciones trabajando con la perspectiva de algunos de sus protagonistas y/o su eficacia para redefinir, “contestar” o contrarrestar, tanto el desconocimiento general de la población sobre estas migraciones, como algunos sentidos estereotipantes sobre los inmigrantes senegaleses, basados en la exotización, hipersexualización y/o subestimación de los migrantes africanos (Minvielle, 2015; Lamborghini, Martino y Kleidermacher, 2017). Teniendo éste como eje, la ponencia revisará, entre otros temas, las tramas argumentales de ambas obras, las motivaciones relatadas por sus directores para realizarlas y algunos aspectos relativos al público y a la repercusión mediática ligada a su presentación/proyección. En esta indagación, destacaremos las relaciones establecidas con la conformación de un campo cultural y político afrodescendiente (Frigerio y Lamborghini, 2011; Martino, 2015; Fernández Bravo, 2012; Geler et. al, 2018) y con el desarrollo de la migración senegalesa hacia la Argentina y en Buenos Aires en particular.

Sobre la migración senegalesa en Argentina

La migración senegalesa es relativamente reciente en la Argentina, si bien comienza a arribar hacia mediados de los años '90, se torna más numerosa entre los años 2004 y 2008, principalmente debido al contexto socio-económico global: tanto las dificultades para ingresar a los países tradicionales de destino (Europa y Estados Unidos) debido al control migratorio más restrictivo que contribuyen a la diversificación de los destinos migratorios (Maffia, 2010; Wagbou, 2008) y las crisis económicas que han puesto en jaque al sistema neoliberal global, y la conformación de nuevas y más potentes redes transnacionales.

Se trata de una migración altamente visible, dado que su inserción laboral se produce mayoritariamente en el espacio público, a partir de la venta ambulante de diversos productos, en las principales calles del país. De esta forma, si bien no es una migración muy numerosa¹ (no supera las 5000 personas), se encuentra presente en las grandes ciudades de toda la Argentina.

En Buenos Aires, otro aspecto que la torna *hipervisible* son los conflictos con la policía y los inspectores de Espacio Público, que han tenido lugar en los últimos años, especialmente en los barrios de Flores (en especial en el centro comercial de la Avenida Avellaneda) y Once. Si bien la venta ambulante no se encuentra prohibida por el Código Contravencional que regula la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, su reglamentación deja espacios a la actuación discrecional de las fuerzas policiales y los inspectores del Ministerio de Espacio Público frente a estos “ilegalismos” de acuerdo a la definición de Pita (2017)². Ante los reiterados reclamos de los comerciantes de dichas zonas, y la política del gobierno actual en el espacio público, se han generado desalojos y violentos enfrentamientos en la calle³, registrados por los medios masivos de comunicación, pero también por los teléfonos celulares de los transeúntes que luego los “suben” a las redes sociales, haciendo aún más visible al colectivo. Cabe asimismo señalar que, en tanto que la población afro en la Argentina ha sido históricamente invisibilizada (Frigerio, 2008; Geler, 2010; Ghidoli, 2016; Alberto y

¹ No hay cifras oficiales acerca de su cuantía. El último Censo Nacional de Población realizado en el año 2010 relevó 459 personas, sin embargo, otras fuentes indirectas nos permiten inferir que la cifra sería mayor. Por caso, el Plan de Regularización Especial para población de origen senegalés del año 2013 ha registrado 2000 trámites, todos ellos de personas ingresadas al país con anterioridad a dicho año y miembros de la comunidad afirman ser entre 4 mil y 5 mil los senegaleses que actualmente residen en la Argentina.

² La Policía Federal fue desplazada progresivamente de algunas zonas de la ciudad por la intervención de la Policía Metropolitana, que suele intervenir acompañada o acompañando a inspectores o funcionarios del Ministerio de Medio Ambiente y Espacio Público. Este personal que detenta el poder de policía, tiene una función definida en materia de “inspección del uso del espacio público”: controlar y fiscalizar las actividades comerciales del espacio público para que cumplan con el marco normativo (Pita, 2017: 191).

³ La venta ambulante es regulada por el Código Contravencional de la Ciudad. El código regula el espacio urbano y sanciona a las personas que lo infringen. Las contravenciones refieren a conductas que no constituyen delitos pero que atentan a la buena convivencia urbana. Para explicitar las contravenciones, María Pita (2017) retoma la noción foucaultiana de ilegalismos, para referir a aquellas zonas de tolerancia o de permisibilidad que habilitan la regulación discrecional por parte de las agencias del Estado. Se trata de una cuantía menor que el delito y por lo tanto contiene mayor indeterminación. El código sufrió varias modificaciones, en materia de venta ambulante. En la reforma del año 2011 se eliminó la salvedad del artículo que permitía la venta cuando fuera “para mera subsistencia”, mientras que en la reforma realizada en Diciembre de 2018 se sanciona la venta ambulante bajo la figura de utilización indebida del espacio público para actividades lucrativas.

Elena, 2016; entre otros), la presencia de población senegalesa en las calles de la ciudad llama la atención, según dinámicas de racialización que son históricas y contextuales (Geler, 2016).

La re-visibilización afro en Buenos Aires

Como anticipamos, las obras artísticas que enfocamos en esta oportunidad tienen, entre otros factores, un contexto para su producción relativo a los procesos de re-visibilización y el activismo político y cultural afro local. En ambas obras, como veremos más adelante, sus realizadores se informaron, llevaron a cabo entrevistas, participaron de actividades y desarrollaron un proceso de investigación nutrido por distintos actores y aspectos del multilocalizado y dinámico “campo afro” local (Fernández Bravo, 2013: 243⁴). En otros trabajos (Frigerio y Lamborghini, 2011) indicamos que la conformación de un campo cultural y político afro fue favorecido por la emergencia, desde la década de 1990, de nuevas narrativas multiculturalistas de la nación argentina y de la ciudad de Buenos Aires, concebida como *mosaico* de identidades y culturas diversas, en consonancia con cambios regionales y globales (Frigerio y Lamborghini, 2011). En este contexto, se destaca la formación de un Movimiento social afrodescendiente que lucha por su re-visibilización, por el reconocimiento de sus aportes sociales y culturales a la nación y contra el racismo y la exclusión social. Asimismo, se advierte el desarrollo de un “circuito cultural afro” (Domínguez, 2004) de práctica y enseñanza de distintas manifestaciones culturales afrolatinoamericanas y africanas, principalmente ligadas a la percusión y la danza, que se amplía más allá de los límites étnico-raciales afrodescendientes e involucra a distintos sectores de la sociedad (Lamborghini, 2017). Teniendo en cuenta lo planteado, proponemos que los productos artísticos que analizaremos en esta oportunidad dialogan con procesos sociales más amplios que pueden pensarse, de manera más o menos directa, como parte de sus condiciones de posibilidad, vinculadas al mayor relieve que adquiere en las últimas décadas lo “afro” (afrodescendiente y africano) en Argentina, y en Buenos Aires, que es nuestro foco.

⁴ Otro trabajo sobre el desarrollo del campo afro en Argentina, puede consultarse en Lamborghini, Geler y Guzmán (2017).

Estructura y trama argumental de las obras

El *biodrama* Los amigos

El hilo conductor de esta obra de teatro documental o “biodrama”⁵ es el diálogo entre sus dos protagonistas, Sow y Fallou, sobre África, Senegal y su relación de amistad nacida en Buenos Aires. A lo largo de la obra estos amigos relatan y representan anécdotas de su infancia, felices o de mayor dramatismo. Por momentos utilizan el recurso de una pantalla donde se proyectan imágenes de su familia, sus pueblos natales y recuerdos de vida en Senegal.

En cuanto a la estética de la obra y la caracterización de los intérpretes⁶ si bien ambos visten ropas “occidentales” (jean y remera), al promediar la obra, un amigo muestra al otro la vestimenta “típica” del África Occidental, compuesta por una camisola que llega hasta las rodillas y un pantalón hecho en la misma tela, colorida y brillante. Es con esta misma vestimenta (superpuesta sobre la ropa “occidental”) que uno de ellos representa los pasos seguidos en el rezo de acuerdo a las leyes del Corán. En la misma dinámica de diálogo-enseñanza (una muestra didáctica, en verdad, hacia el público), luego comienza a realizar las abluciones portando un recipiente con agua con la que moja sus pies, brazos, manos y rostro, para luego realizar algunas oraciones sobre una alfombra.

Si bien gran parte de los diálogos y escenas se relacionan con el relato de los protagonistas sobre sus vidas en Senegal, las costumbres y prácticas culturales senegalesas, hacia el final de la obra se proyecta en la pantalla una escena donde puede verse a Sow y Fallou caminando por el barrio de Once (Rivadavia y Pueyrredón). Luego continúan mostrándose imágenes de los protagonistas en Buenos Aires, como cuando van a cortarse el pelo a una peluquería “africana”. El recurso de la pantalla que recorre las vidas de los inmigrantes en Senegal y en Buenos Aires da cuenta de la

⁵ Para la directora, el biodrama se inscribe en el género del teatro documental, que busca "dar cuenta de manera escénica y poética de relatos biográficos, donde determinados momentos teatrales de la biografía de los intérpretes son los ejes para la construcción de la obra." (Entrevista a Vivi Tellas, Palabras, julio de 2019. Disponible en: <http://www.palabras.com.ar/notas/los-amigos-un-biodrama-de-vivi-tellas-sobre-la-migracion-y-la-libertad/>).

⁶ Así denomina Vivi Tellas a quienes protagonizan sus obras. Los protagonistas de los biodramas o “documentales en vivo”, según Tellas nos indicó cuando la entrevistamos (2/11/2018), no son actores profesionales.

duplicidad de experiencias y recuerdos que atraviesan los migrantes, los del país de origen y los del nuevo destino.

Hacia el final, una de las asistentes de producción invita al público a descender de la platea hacia el escenario, momento para el cual la mesa ubicada contra una de las paredes se mueve al centro. Como en otros biodramas de la directora, en este momento se invita al público a comer y tomar algo (en este caso té de menta con magdalenas y maní) y a conversar con los intérpretes.

La película-documental Manguí Fi

Este documental también trata de dos amigos senegaleses que viven en Buenos Aires. Uno vende productos de *bijouterie* en la calle y el otro ha logrado obtener un trabajo formal en una dependencia estatal, ayudando a sus compatriotas a realizar trámites mediante su traducción.

Filmado tanto en Senegal como en Buenos Aires, el largometraje va mostrando sus trayectorias migratorias, sus motivos para irse y las contradicciones que encuentran en el país de destino, sobre todo de cara al futuro. Uno de ellos, Mbaye, dedicado a la venta ambulante, expone su dura realidad, lo difícil de sus condiciones económicas, el estar lejos de su familia, y el deber de enviar dinero para su subsistencia, esperando siempre regresar a su tierra para estar junto a los suyos, y advirtiendo de las dificultades de partir.

El otro protagonista, Ababacar, muestra otra realidad, su vida se ha transformado por completo tras su llegada y ha formado pareja con una mujer argentina, con quien se muestra en el documental su casamiento musulmán. En varios diálogos con ella, también se advierten las negociaciones que la pareja debe realizar para congeniar sus tradiciones y culturas, la senegalesa y la argentina, la musulmana y la atea.

A través del diálogo entre los dos amigos, se puede divisar la importancia que adquiere el dinero y el envío de remesas a la distancia y el propio proyecto de vida que se revé a la luz de las circunstancias⁷. La importancia de las remesas puede observarse en este documental, tanto en una conversación telefónica que Ababacar mantiene con su

⁷ En consonancia con las investigaciones académicas sobre el tema (Moreno Maestro, 2006; Riccio, 2004; entre otros), el dinero forma parte central del proyecto migratorio en donde interviene toda la familia realizando aportes para que luego el emigrado los retorne en forma de remesas y regalos en caso de poder regresar en vacaciones.

madre y sus hermanos, quienes le solicitan dinero, así como en las preocupaciones que manifiesta Mbaye en relación al envío de dinero para la subsistencia de su familia⁸. A su vez, desde las dos historias relatadas por Mbaye y Ababcar, se pueden vislumbrar dos formas de inserción social diferenciales, una relativa al empleo en la venta ambulante, con sus propios dilemas y ritmos, y otra que muestra una inserción laboral formal en el Estado y un matrimonio con una mujer argentina, lo que conlleva otro tipo de negociación tanto a nivel familiar como comunitario. Finalmente, el nombre del film “Estoy acá” da cuenta de la importancia del presente, complejizando la mirada prevaleciente sobre los inmigrantes, demasiado atados a los sucesos que ocurren en la lejanía, o involucrados en la “lucha cotidiana” que conlleva cierta ausencia del presente inmediato. Estar acá implicaría un posicionamiento desde el presente y desde la propia existencia, si bien este presente está plagado de dilemas que no logran resolverse, tal como quedan expresados en la conversación entre los dos amigos.

Motivaciones e inquietudes de lxs directores y el trabajo con las auto-representaciones de los protagonistas

Entendemos que estas dos obras documentales (“Los amigos” y “Mangui Fi”), una en formato teatral y otra en calidad de largometraje, exponen, a partir de la inquietud de sus directores argentinos, una visión diferente sobre la migración senegalesa en el país, a partir de la mirada de sus protagonistas⁹.

Las dos obras muestran la relación de amistad que une, en cada caso, a una dupla distinta de migrantes de origen senegalés en la ciudad de Buenos Aires, lazos contruidos en destino y no en origen, pero a partir de los cuales, mediante los

⁸ En este sentido, algunos migrantes han manifestado en entrevistas sentirse “empleado de mi familia” o “una vaca lechera que tiene que alimentar a todos” (Entrevistas realizadas por Gisele Kleidermacher a migrantes de origen senegalés residentes en Buenos Aires en el marco de la investigación doctoral (Marzo, 2012-2015). Estas frases hacen referencia a la importancia que las remesas tienen para el funcionamiento de las unidades familiares en Senegal, ya sea para la compra de bolsas de arroz (elemento central de las comidas) o bien para la educación de los numerosos niños que allí viven (Entrevistas realizadas por Gisele Kleidermacher a migrantes senegaleses residentes en Buenos Aires en Julio de 2019).

⁹ Entre otros antecedentes de producciones e imágenes audiovisuales sobre el tema podemos mencionar: AFRICA-NO (2009) de Luz Espiro, Buenos Aires, 15 min., COTIDIANO (IN)VISIBLE. Los senegaleses más allá de la venta ambulante (2016) de Luz Espiro, Buenos Aires, 2016, 4 min. También se han realizado muestras de cuadros y fotográficas como “Senegal en Buenos Aires” (2013), con la curaduría Boubacar Traoré, así como el foto- libro “Los africanos del oro 14” (2009) de Gabriel Morales, y el corto documental Amul Solo Che (2010) de Gabriela Cavero.

recuerdos y relatos de cada uno de sus protagonistas se reconstruyen sus vidas y, en el caso del documental, estando allí presentes, a partir del viaje de uno de sus protagonistas a Senegal, acompañado por las cámaras, lo que permite al espectador conocer su ciudad natal, su familia y sus tradiciones.

En ambos casos, se destaca el interés de los directores de los proyectos en estas “nuevas presencias” que representan los migrantes senegaleses en la ciudad. En este sentido, en una entrevista con la directora del biodrama “Los amigos”, ella nos contó que:

Hace tres, cuatro años empezamos a ver la presencia africana, antes no estaba pasando. Siempre sufría la idea de la ciudad de Buenos Aires como ser tan homogénea en ese sentido, ¿no? como la falta de presencia cultural de otras culturas. Y empecé como... y me dio mucha curiosidad también por qué venían a Buenos Aires, cómo era...y a la vez, por mi proyecto teatral – documental, siempre estoy atenta a esos cambios dramáticos en la ciudad, “dramáticos” en el sentido de cosas que cambian, que aparece algo nuevo que está en tensión también con la ciudad, que me imagino que ustedes comparten esa idea, esta presencia africana- senegalesa que pone en tensión algo de la ciudad ¿no? la inclusión, la diferencia y encima que [los senegaleses] están muy en el espacio público, trabajan afuera, son vendedores ambulantes... (Entrevista a Vivi Tellas 2/11/2018)¹⁰.

De esta manera, la certeza de la directora de que su próxima obra sería con intérpretes senegaleses se combinó con uno de los criterios artísticos que Tellas sintetizó como “la búsqueda de teatralidad” en las diversas situaciones que, en este caso, atraviesan los migrantes senegaleses en Buenos Aires. De acuerdo a la directora, estas presencias y sus vivencias manifiestan una tensión dramática en la ciudad de Buenos Aires en general y en su espacio público en particular. Así, dimensiones como la negritud (o la “negritud racial” en términos de Geler, 2016) y las diferencias idiomáticas de estos migrantes constituyen aspectos “contrastantes” en esta ciudad -percibida como homogénea- y con características particularmente favorables para crear situaciones teatrales:

¹⁰ Entrevista realizada por Gisele Kleidermacher y Eva Lamborghini a Vivi Tellas (2/11/2018).

Yo trabajo con mundos que yo veo que ya hay una presencia de teatralidad. Por ejemplo, la inmigración senegalesa en Buenos Aires, traen ya algo que es muy contrastante, son distintos, son negros, ya tienen “capas”, en la forma de hablar, el acento (...) ustedes sabrán, primero hablan wolof, después hablan francés, el idioma de la colonia, y después español, entonces tienen capas en su forma de hablar que hacen que sea un idioma muy “construido” ¿no? Entonces [en] la idea de ficción o de teatralidad, cuanto más construcción hay, hay más teatralidad, tenés que construir ¿no?, entonces ellos ya vienen con esto (Entrevista a Vivi Tellas 2/11/2018).

En cierto modo, esta presencia contrastante, conflictiva con la sociedad de recepción da forma a un “drama social” (Turner, 1974) que en tanto situación disruptiva despliega, según la directora, diferentes capas de sentido contrapuestas, pero también habilita un conocimiento de las lógicas sociales que actúan ante las situaciones de quiebre o conflicto en donde se producen también reacomodamientos y transformaciones. Recordemos que para Turner, la metáfora del drama social, utilizada para comprender momentos de profunda disrupción o crisis, habilitaba la posibilidad de entender también las fuerzas que actuaban para re-establecer cierto equilibrio dinámico ante estas situaciones. En este sentido, consideramos que la misma obra se sirve de este quiebre (disrupción) representado por la migración para, a través de la representación dramática de los avatares de sus protagonistas, entender tanto la sociedad senegalesa como la argentina. Estas capas de sentido que se conforman en la situación migratoria son utilizadas para elaborar un dispositivo dramático (entendido también como metáfora) que busca transformar a aquellos implicados en el drama social de la vida y en su representación. La obra misma busca también convertirse en una experiencia transformadora ya que habilita la construcción de un dispositivo orientado a transformar, a “generar algo”, entre los participantes más inmediatos (directores-protagonistas y públicos), como en la sociedad más amplia.

Por su parte, en el caso del documental *Manguí Fi*, sus directores Bramuglia y Tabacznik manifestaron que su deseo de realizar el documental se debió también a la sorpresa/desconocimiento que la presencia de senegaleses en el barrio de Once y Flores (donde residen cada uno de ellos) generaba:

Comenzamos con el proyecto a finales del 2013 motivados, principalmente, por la inmensa curiosidad que nos provocaba la fuerte y creciente presencia de estos nuevos integrantes del paisaje urbano ahora está más naturalizado en el paisaje urbano, son una comunidad más, pero en ese momento eran extraterrestres, y nos llamaba muchísimo la atención que no hubiera repercusión en los medios. Es como tener una nave espacial en Once y que nadie diga nada (Entrevista a los directores del documental en Julio de 2019¹¹).

Asimismo, manifestaron que si bien en un principio la intención era hacer una película coral, con múltiples voces, la amistad entre los protagonistas fue algo determinante a la hora de redefinir su eje principal:

Cuando surgió el tema de la amistad como vínculo, lo otro perdió sentido, era una evidencia concreta de forma de vida. Además, estructurar algo díptico en el cine, también es muy ágil así que cerró perfecto la idea, pero fundamentalmente fue el vínculo, llegamos a Sek (Mbaye) por Aba (Ababacar Sow) y así es la película, son ellos y nosotros (Entrevista a los directores, julio 2019).

La interacción entre directores y protagonistas del documental implicó también el conocimiento mutuo de las tradiciones y formas de vida, tal como se muestra en la película, hay una tensión entre las formas de vida occidentales, más ligadas al individualismo, y la vida comunitaria que suponen las comunidades del África Subsahariana, un aspecto que les interesaba problematizar a los directores, considerando a la película como una forma de acercamiento hacia -y de aprendizaje de- los inmigrantes senegaleses, igualando esta migración con otras que han configurado la historia de la Argentina:

Nos gusta suponer que la película logra estrechar un vínculo entre el espectador y los inmigrantes senegaleses. Comprenderlos mejor, entender sus motivaciones, sus frustraciones, sus dudas y anhelos a la vez que se sienta interpelado y pueda reflexionar tanto en el trato hacia los inmigrantes como sobre ciertas actitudes y costumbres de nuestra cultura occidental que destruyen los vínculos sociales que nos unen. En este sentido, los senegaleses pueden enseñarnos bastante. A fin de cuentas, uno siempre escucha que Argentina es un país hecho por inmigrantes (Entrevista a los directores, julio 2019).

¹¹ Entrevista realizada por Gisele Kleidermacher a los directores del documental, Nelo Bramuglia y Esteban Tabacznik, en Julio de 2019.

Como puede observarse, tanto los directores del documental como la directora del biodrama se vieron llamados a mostrar una realidad que ellos estaban observando, pero que no se encontraba representada en el cine y/o en el teatro. La presencia de los senegaleses en las calles despertó un interés por conocer más sobre sus vidas, pero también de representarlas y contribuir de esta forma a romper estereotipos construidos sobre África y sus habitantes. En el caso de Manguí Fi, los realizadores enfatizaron que se trató de una película que no tuvo un guión predeterminado, sino que fueron construyéndolo en relación estrecha con los intereses y motivaciones que les iban planteando los protagonistas. Esta forma de concebir al trabajo deja abierta la posibilidad de transformación de todos los que forman parte del recorrido. Así, una nota periodística indica que “tanto los directores como los mismos protagonistas han dado cuenta de su profunda implicación y transformación como resultado de esta experiencia, entendida como una suerte de intercambio cultural” (Página 12, abril de 2019)¹². Como definieron sus directores en la entrevista realizada para este trabajo, “es un documental ecléctico y muy personal, una experiencia personal que se comunica, y lo que decimos siempre es que es una película de dos amigos hecha por dos amigos que se volvieron cuatro amigos” (Entrevista a los directores, Julio 2019).

Por su parte, Tellas y equipo (compuesto, entre otros, por estudiantes, una politóloga y un documentalista), luego de realizar una investigación y recorrido de campo en el tema (sobre el que volveremos luego), lanzaron una convocatoria por internet, proceso del que finalmente quedaron como protagonistas los dos amigos Fallou y Sow. Tras una serie de encuentros entre la directora, su equipo y los protagonistas -a partir de los cuales, las características del tipo de obra teatral al que estaban siendo convocados¹³ fueron finalmente comprendidas- fue emergiendo el material de la misma, basado en las historias y reflexiones personales de Sow y Fallou.

Los protagonistas tenían también sus propias expectativas para participar de esta convocatoria y permanecer en este proyecto, a pesar de sus largas jornadas laborales, la lejanía de su lugar de residencia, a las que sumaban ahora encuentros, ensayos

¹² Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/189674-un-documental-hecho-de-contrastes-y-preguntas>

¹³ Es decir, según su directora, un biodrama, esto es; un documental en vivo, y no un documental filmado en video (Entrevista a Vivi Tellas, 2/11/2018).

semanales y luego, las funciones mismas. A Sow -quien acudió a partir del pedido de Fallou-, le interesó como “acercamiento al otro, siempre hay similitudes entre las sociedades y las culturas, si uno busca siempre hay similitudes”. En cierta forma, la obra también se planteaba como posibilidad para revertir los discursos dominantes: “si uno dice África lo que en todos lados se piensa es en pobreza, vulnerabilidad, hambre...” (Entrevista a Mbagny Sow 19/10/2018). Este interés probablemente explica la forma que tomó la escena inicial de la obra; una conversación acerca del rol de Europa en la colonización de los países africanos, la partición de África en la Conferencia de Berlín y el posterior empobrecimiento de todos los países del continente. Por su parte, Fallou –quien acudió a la convocatoria circulada en redes sociales-, tenía una fuerte expectativa de mostrar a los argentinos cómo son “en verdad” los senegaleses, en un contexto migratorio difícil, con problemas de racismo, de inclusión y de representaciones dominantes ligadas a la delincuencia y las mafias. En el contexto de la entrevista que mantuvimos con Tellas, la directora nos relató que:

Fallou se acercó con una cosa muy fuerte de “quiero decir quiénes somos” ya tenía él algo que fue buenísimo en la obra, con mucha decisión de querer mostrar algo de la comunidad y estaba como enojado, está enojado por, bueno, imagínate todos los malos entendidos que hay, las cosas que se dicen, y lo racista que es la Argentina, ¿no?(Entrevista a Vivi Tellas 2/11/2018)¹⁴.

Sobre la realización de las obras en el contexto del “campo afro” mayor

Como anticipamos, las obras partieron del interés personal de sus directores por las “nuevas” presencias senegalesas y este interés motivó la contextualización de esta migración en la presencia africana y afrodescendiente en la Argentina más amplia, así como en la problematización sobre la pretendida blanquedad homogénea de la ciudad. Por empezar, ambas obras tematizan e incluyen, de modo más o menos metafórico, la trata esclavista y la ligazón histórica entre África y América (y dentro ambos continentes: Senegal y Argentina). La esclavización y la trata atlántica europea están presentes al comienzo del documental, con una escena en la Isla de Goré, desde donde partían los esclavizados que serían transportados a América. Allí se alude a las

¹⁴ En la obra, pueden leerse las palabras de Fallou expresando estas ideas en el e-mail donde responde a la convocatoria, texto cuya imagen se proyecta en la pantalla.

profundas consecuencias que la colonización ha tenido en la actualidad de Senegal. El drama de la trata esclavista y la esclavitud también aparece de manera indirecta en el biodrama, de acuerdo a las palabras de su directora cuando la entrevistamos, la cocina, recinto donde los dos protagonistas toman té de menta y conversan en wolof mientras el público ingresa a la sala, “es como el momento del barco”, se asemeja a uno de los barcos donde los africanos eran transportados por el Atlántico para ser vendidos como esclavos en América.

En el caso de *Los amigos*, según lo relatado por Tellas, antes de comenzar los encuentros con los intérpretes, ella y su equipo realizaron un extenso recorrido por diversos espacios donde transita la comunidad senegalesa en Buenos Aires que los fue llevando a establecer conexiones con lo africano y lo afrodescendiente en Argentina, su presencia actual y su invisibilización histórica. El primer contacto fue con el –en aquel momento– presidente de la Asociación de Residentes Senegaleses en la Argentina (ARSA). El equipo también tomó clases de danzas africanas con el profesor y artista Abdoulaye, uno de los pocos senegaleses residentes en la Argentina dedicados a la enseñanza de la música y danza africanas¹⁵. De igual modo, asistieron a la proyección de la película/documental “Mangui Fi” analizada aquí.

Interesados por las prácticas religiosas de los migrantes senegaleses, concurren asimismo al Hotel Bauen en ocasión de la celebración religiosa islámica-sufí del Magal Touba (Kleidermacher, 2016)¹⁶. La gran cantidad de miembros con sus trajes festivos que reúnen estas celebraciones generó un gran impacto en el grupo: “(...) eran como doscientos de la comunidad con los trajes típicos, era una belleza, y estábamos ahí, vimos todo, y también algunos de ellos salían, rezaban” (Entrevista a Vivi Tellas 2/11/2018).

Este recorrido-investigación incluyó igualmente el involucramiento del equipo en algunas de las acciones políticas organizadas frente a situaciones de alta conflictividad

¹⁵ Por otro lado, es interesante notar que, como parte de su interés inicial, Tellas nos comentó que también intentaron, aunque sin éxito, acercarse al grup “Karambenor”, una asociación de mujeres senegalesas (participan también unas pocas mujeres argentinas cuyos maridos son de dicho origen), nucleadas por su origen étnico/geográfico, ya que en su mayoría pertenecen a la etnia Dyola y a un pueblo ubicado al sur de Senegal, en la región de Casamance (Kleidermacher, 2017).

¹⁶ En los últimos años estas celebraciones han ido creciendo en tamaño y comenzaron a realizarse convocatorias abiertas, como la ocurrida durante el año 2017 en la plaza frente al Congreso Nacional, para invitar a la comunidad argentina a participar del evento. Cabe aclarar que incluso en este caso no se trata de una demostración sino de la realización misma de la celebración religiosa y conmemorativa para la gente de la cofradía (Kleidermacher, 2017).

atravesadas por el colectivo senegalés en relación a episodios de violencia policial y discriminación contra un grupo de vendedores ambulantes en el barrio de Flores. Los hechos, transcurridos en el mes de junio de 2018, fueron mostrados por los medios masivos de comunicación y se organizaron manifestaciones de repudio. Tellas y equipo participaron de una concentración realizada en el Obelisco, donde, por temor a la represión policial, no participaron senegaleses¹⁷, pero sí distintos activistas afrodescendientes¹⁸.

Otro aspecto importante del proceso que iniciaran para, de acuerdo a las palabras de la directora “estar preparados/as para hablar con ellos [los intérpretes de la obra], tener información...”, fue que el equipo trascendiera el tema de lo “senegalés” en Buenos Aires y se interesara por conocer la presencia africana en Argentina en términos de mayor profundidad histórica. Es así que tomaron un seminario sobre la historia de la comunidad afroargentina en el *Espacio Malcolm*, a cargo del activista y politólogo afroargentino Federico Pita, líder de una de las organizaciones del Movimiento afrodescendiente de Argentina¹⁹. El seminario causó un gran impacto en el grupo, sobre todo, como fue acentuado en la entrevista con la directora, la posibilidad de aprender sobre el proceso de invisibilización de la población de origen africano en nuestro contexto, expresado en sus palabras como “hacerlos desaparecer por no verlos”. Las experiencias vividas en este recorrido nutrieron los encuentros y ensayos entre directora/ equipo e intérpretes y, por ende, el material de las escenas.

¹⁷ El hecho de no contar con documentación argentina genera un gran temor en la población de origen senegalés, especialmente tras la sanción del DNU 70/2017, que, entre otras modificaciones a la Ley migratoria 25871, plantea la posibilidad de expulsiones exprés de migrantes con causas penales como lo es “resistencia a la autoridad”, argumento utilizado para las detenciones mencionadas en el barrio de Flores al colectivo de dicha nacionalidad.

¹⁸ Dirigentes de diversas organizaciones afrodescendientes apoyaron y acompañaron la movilización, entre ellos, cabe mencionar a Carlos Álvarez, activista afro que dirige en Buenos Aires la Agrupación Afro Xangó, Miriam Gomes (ex presidenta de la Sociedad Caboverdeana de Socorros Mutuos, Dock Sud), así como Nengumbi Sukama, de origen congoleño (ex Zaire), fundador de la agrupación IARPIDI (Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración).

Sin ahondar en este tema en esta ocasión, consideramos que este tipo de convergencias da cuenta de los lazos de solidaridad que unen y convocan a distintos actores del campo afro frente a hechos de violencia, discriminación y racismo.

¹⁹ Federico Pita preside la asociación Diafar (Diáspora africana de Argentina). En el Espacio Malcom se llevan a cabo, entre otras actividades, seminarios sobre la “historia de la comunidad afroargentina. Desde los orígenes coloniales y esclavistas hasta la actualidad” (<https://www.facebook.com/EspacioMalcolm/>).

Por su parte, también en el caso del documental *Mangui Fi* hubo un trabajo previo de investigación de los directores, quienes fueron contactándose y luego involucrándose en la temática al punto de trabar una relación de verdadera amistad con sus protagonistas. Siguiendo lo relatado en la entrevista realizada, el trabajo comenzó con la lectura de material sobre la presencia afro en el país: “fuimos a la Biblioteca Nacional a leer sobre el tema y nos contactamos con investigadores del CONICET que sabíamos que estaban con la temática y nos facilitaron información, pero todo cambió cuando lo conocimos a Ababacar” (Entrevista a los directores, Julio de 2019).

De acuerdo a su relato, la búsqueda de información acerca de “lo afro” en el país fue lo que los llevó a encontrar al protagonista de la obra y, a partir de él, participaron de algunas acciones de la organización afrodescendiente *Todos Con Mandela* y de diversas festividades religiosas de la comunidad senegalesa como los magales, anteriormente citados. En un principio, Ababacar formó parte del proyecto como productor, organizando el viaje a Senegal para la filmación de las escenas allí, y luego, como protagonista. La importancia de su rol dentro de la comunidad y el momento personal que estaba atravesando en su vida, impulsó a los directores a querer contar su historia y la expresión de las voces de sus protagonistas:

(...) Además, el vínculo que hicimos con ellos nos permitía llevar la cámara a su intimidad, cosa que nos parecía importante para poder acceder a la complejidad de sus conflictos de una manera más cercana y permitirles expresarse con sus propias voces (entrevista brindada a un medio de comunicación²⁰).

El guión se centró entonces en las vidas de los dos protagonistas, sus conflictos, sus procesos internos de discusión y reflexión. Por ello, si bien uno de sus directores vivió en Tenerife, donde llegan numerosos senegaleses en cayucos o pateras, y estaba interesado previamente en la comunidad, no dudaron en afirmar “no somos afro-estudiantes sino “`Aba y Sek estudiantes`, fue eso lo que pasó y lo bueno que tiene el cine es que queda un registro y registramos el vínculo que tuvimos con ellos de la manera más prolija y comunicativa” (Entrevista a los directores, Julio de 2019).

²⁰ Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Darle-a-su-voz-un-lugar-central-en-la-pelicula-era-el-gesto-politico-mas-contundente>

Algunas reflexiones cruzadas entre Mangui Fi y Los amigos

El primer elemento común que se destaca entre las dos piezas es la importancia de la amistad, eje transversal de las producciones y excusa para mostrar la realidad de dos migrantes senegaleses en la Argentina. En este punto, consideramos que no es casual la elección de esta relación, ya que, como mencionamos, la vida comunitaria es central en la vida de la población senegalesa, donde se comparten los diversos momentos del día con la familia ampliada. En los hogares suelen convivir diversas mujeres (los matrimonios poligámicos son frecuentes), sus hijos, pero también primos y tíos, dando como resultado hogares numerosos donde se comparten tanto las comidas como los momentos de ocio. Relacionado con este aspecto, es interesante cómo en ambas producciones, a través del diálogo de sus protagonistas, cobra relevancia la familia, sobre todo la presencia de la madre de cada uno de los actores. Ello guarda estrecha relación con el rol que la mujer tiene en la familia senegalesa. Son las mujeres quienes suelen quedarse en los hogares, realizando tareas domésticas y generando los medios para la supervivencia del grupo, “como primeras productoras de alimentos, reproductoras biológicas y culturales, cuidadoras y administradoras de la economía doméstica” (Kaplan, 2003:9). Durante el documental y el biodrama, los protagonistas hablan de sus madres, de la importancia que han tenido en sus vidas y los esfuerzos que han hecho llevando adelante hogares donde muchas veces los padres no se encontraban presentes por haber también migrado

La vida comunitaria se reproduce en la emigración, si bien no son frecuentes las migraciones familiares, las redes de la comunidad ocupan un rol fundamental, al brindar apoyo al recién llegado con alimentación, alojamiento y la inserción laboral, esto ha sido destacado por diversos autores que han analizado la migración senegalesa en Italia (Riccio, 2004) y España (Moreno Maestro, 2006; entre otros). Por su parte, Vázquez Silva (2008) refiere a dos tipos de redes que los senegaleses conforman en la emigración: las redes de comunicación y de visita a sus familias, y las redes económicas. Ambas refieren a características del transnacionalismo migratorio pero también muestran la importancia de los efectos y los vínculos que se mantienen con origen y destino (Canales y Zolniski, 2001).

Cabe destacar también el apoyo espiritual que las redes de senegaleses conforman. En este sentido, cobran gran relevancia las dahiras, reuniones semanales que se realizan en el marco de las cofradías islámicas sufíes. En ellas se reza, se recitan poemas al líder, pero también se discuten problemas cotidianos y se realizan celebraciones. La importancia que el Islam tiene en la vida de los residentes senegaleses en la Argentina es retratada en las dos producciones. En el documental se refleja en la filmación de un Magal (fiesta de gran importancia dentro de la cofradía Mouride), así como también en la visita a la ciudad Santa de Touba²¹, de donde uno de los protagonistas es originario. Allí se pueden observar los rezos en la Gran Mezquita, donde yacen los restos del fundador de la cofradía y que es centro espiritual y de envío de remesas de sus seguidores²².

En el biodrama teatral, si bien no se alude explícitamente a la cofradía Mouride, uno de los protagonistas muestra al público la forma de rezar y la importancia que el Islam tiene para la vida de los senegaleses, tanto en su país como en los destinos donde migran. La exhibición de las ropas típicas en las dos obras, junto con las ropas occidentales, da cuenta de que su uso es parte de una elección que se realiza en momentos determinados, lo cual contribuye a romper con los estereotipos y prejuicios que, tanto el Islam, como las vestimentas que los senegaleses utilizan, generan en la población producto del desconocimiento.

De manera general, al igual que lo hace Sayad (2010) en su clásica obra “la doble ausencia”, ambas piezas documentales reflejan el dilema de la migración, el sentirse en dos lugares a la vez y la dificultad de estar lejos de los afectos. El dilema de adoptar las nuevas costumbres sin perder “la esencia”, entre esos dos polos se debaten los protagonistas en sus conversaciones, trayendo recuerdos, imágenes, anécdotas que los constituyen en su identidad, y los aprendizajes que adquieren en este nuevo destino que muchas veces pone en jaque quienes son, quienes quieren ser y que no

²¹ Fundada en 1887 por un sheikh sufí, Ahmadu Bamba Mbacké (1853-1927), la ciudad entera ha sido construida y continúa administrada por la orden Mourid, fundada también por él.

²² En este sentido, cabe subrayar que la particularidad del colectivo senegalés es su fuerte impronta religiosa islámica y el lazo inquebrantable que mantienen los emigrantes con su país de origen a partir de las dahiras realizadas en las distintas ciudades donde se encuentran asentados, así como de los flujos económicos: por un lado, el dinero enviado directamente a los familiares que suele ser utilizado en las economías de consumo y para la inversión; por otro, el dinero transferido como donativo a las cofradías que se destina a obras sociales y culturales –cajas de asistencia social, construcción de mezquitas u obras públicas, entre otros– (Kleidermacher, 2016).

están dispuestos a cambiar. Dilemas que viven migrantes de diversos orígenes, y que en estas obras se vuelven más visibles a partir de diálogos concretos de los mismos protagonistas.

Por último, y con respecto a los dilemas y los conflictos atravesados en el país/ciudad de destino por el colectivo senegalés, nos interesa mencionar que, como parte de sus vidas cotidianas, en ambos casos podemos ver la presencia policial y los conflictos que se tienen con las fuerzas de seguridad. Sin embargo, se los muestra como un tema que afecta a la comunidad pero no a los protagonistas de estas obras. En el caso del biodrama *Los amigos*, a partir de una escena filmada y proyectada en la pantalla, donde Sow y Fallow caminan por las calles de Once y observan cómo la policía fuerza a los vendedores ambulantes senegaleses a levantar su mercadería. En el caso del documental *Mangui Fi es Ababacar* quien, recorriendo las calles del mismo barrio, conversa con sus compatriotas y éstos le cuentan los problemas que han tenido con las fuerzas de seguridad, que han secuestrado su mercadería y echado violentamente de las veredas.

Sobre el público y la repercusión mediática de las obras

En cuanto a las repercusiones en los medios de comunicación, y entre “el público” en general, tanto la obra de teatro *Los amigos* como el documental *Mangui Fi* registraron un variado público en sus diferentes fechas. *Los amigos*, fue estrenada en noviembre de 2018 y permaneció dos meses en cartel, con “sala llena” todos los domingos. Luego retornó a cartelera en Julio de 2019 con una función semanal también. Al siguiente año de estrenada *Los amigos*, se estrenó para el público general *Mangui Fi* (Abril de 2019) en el cine Gaumont, en donde permaneció dos semanas en cartelera, con dos funciones diarias. Anteriormente, el documental había sido estrenado en el Festival de Cine de Mar del Plata en Diciembre del año 2017 y expuesto en el marco del Festival de Cine Migrante, donde fue premiada como mejor película.

Mientras que la obra *Los amigos* tuvo un escaso o nulo público senegalés, *Mangui Fi* suscitó la atención de los *paisanos*. Una serie de factores como el valor de las entradas, las posibilidades de acceder a descuentos, y el idioma utilizado -Wolof con subtítulos en español- a diferencia de *Los amigos*, cuyo idioma es el español, pudo haber favorecido la mayor presencia de senegaleses. Finalmente, la participación de

Ababacar, en ese entonces miembro activo de la ARSA y en proceso de articular la Confederación Nacional de Dahíras Mourides, pudo haber incidido en que la noticia del documental y aún algunas características del mismo se hayan diseminado con mayor rapidez entre los miembros de la comunidad²³.

En cuanto a las repercusiones en los medios de comunicación, la obra *Los amigos* ha llamado la atención de la prensa masiva, algunos de los diarios con mayor tirada en el país (*Página 12*, *La Nación*) publicaron notas y comentarios promocionándola y sus protagonistas han sido entrevistados en medios gráficos y radiales para conversar sobre sus creaciones. En el caso de *Mangui Fi*, los directores también fueron entrevistados en los diarios, en donde tuvieron la oportunidad de explayarse de manera más explícita acerca de la mirada que guió la realización del documental. En los dos casos analizados, los directores coincidieron en la necesidad de dar a conocer una migración prácticamente desconocida pero que, a diferencia de las otras, llamó la atención y la curiosidad de vecinos y transeúntes de barrio y alrededores, algo sin dudas diferente al efecto que generan otras presencias migrantes en Buenos Aires. Términos como “aparición”, “curiosidad”, “asombro”, “choque cultural” y “paisaje porteño”, dan cuenta del tono y algunas concepciones que fueron guiando la realización y tramas del film y la obra, ambas experiencias entendidas como “proceso”. Tanto la obra como el film muestran una mirada que busca informar e “instruir” al espectador acerca de este fenómeno poco conocido. Este efecto queda reforzado en el caso de la película con el recurso de la mirada que por momentos proyectan los protagonistas hacia la cámara, quienes al relatar sus vivencias “le hablan al espectador” (pensado fundamentalmente como argentino-porteño).

Volviendo al tema de las repercusiones mediáticas, algunos artículos periodísticos con entrevistas a los directores remarcan directamente esta característica entendida como una búsqueda por romper con la “representación observacional” de estas dos personas y sus historias (Registro Documental, Julio de 2019)²⁴, e involucrar directamente a los espectadores “(...) obligar al espectador, especialmente al

²³ Ababacar fue un miembro muy conocido por la comunidad de residentes senegaleses en la Argentina ya que era quien colaboraba con los trámites que los mismos debían presentar. Sin embargo, cobró mayor notoriedad al sufrir una enfermedad que terminó con su vida. A partir de esta situación toda la comunidad organizó una gran colecta para su operación que finalmente se utilizó para repatriar su cuerpo a Senegal.

²⁴ Disponible en: <https://registrodocumental.com.ar/estoy-aca-pienso-mangui-fi/>.

argentino, a pensar sobre los mitos, creencias y prejuicios que construimos colectivamente” (Registro Documental, julio de 2019). Otras apreciaciones van más allá en las valoraciones positivas de esa comunidad migrante contrarrestándola con valores negativos encontrados en la sociedad de llegada: “Valores como el comunitarismo, la confianza, la inocencia, la amistad y el interés se muestran y ensalzan para contrastar al individualismo típicamente porteño” (*Página 12*, Abril de 2019)²⁵. Cabría preguntarse si se trata de idealizaciones, con todo, el hecho de que, a partir de obras como las analizadas, circulen notas periodísticas en medios de comunicación masivos con visiones positivas sobre los senegaleses/africanos puede considerarse un avance o un factor que juega a favor en la producción de representaciones no estigmatizantes sobre esta migración.

A modo de cierre

Tanto en las entrevistas periodísticas, como en las realizadas personalmente con motivo de este trabajo, queda clara la búsqueda de los directores por conocer sobre esta migración a partir de historias y biografías concretas y “romper con los estereotipos”, mostrando otra cara tanto de la migración africana en general como de la senegalesa en particular.

En el caso de la película, la selección de los protagonistas, dos personas con experiencias de vida diferentes, subraya la intención de que éstas reflejen dos modos de vida opuestos pero existentes entre los senegaleses que viven en el país. Las escenas del biodrama teatral *Los amigos* también reflejan la búsqueda de una mirada compleja sobre la vida de los migrantes, tanto en Senegal como en Buenos Aires. Aportan, a nuestro entender, a la construcción de representaciones más ricas y menos estereotipantes. Se alejan sin dudas de aquellas representaciones estigmatizantes que muestran los vínculos entre los inmigrantes como guiados por el interés estrictamente comercial, los lazos fraudulentos, las “mafias migrantes”, etc. Representaciones que han prevalecido en la prensa masiva y que se han intensificado estos últimos meses al calor de los conflictos enfrentados con el ordenamiento de lo público y el control

²⁵ Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/189674-un-documental-hecho-de-contrastes-y-preguntas>

estatal. Las dos obras reflejan el interés de los directores/a y su trabajo en calidad de artistas, pero también un material nutrido por representaciones contextualizadas y por las mismas auto-representaciones de sus protagonistas/intérpretes.

Ambas producciones han permitido el establecimiento de vínculos con migrantes senegaleses que a su vez tenían sus propios intereses en participar para mostrar realidades complejas que los atravesaban en sus procesos migratorios. Asimismo, la posibilidad de poder mostrar escenas e historias del país de origen, así como actividades y modos de vida en destino, ha permitido al público acercarse a sus historias, y complejizar la mirada que se tiene sobre ellos, ya que, en ambas obras se muestran sus vidas plagadas de contradicciones, las vidas atravesadas por el “vivir acá y allá”.

Bibliografía

ALBERTO, Paulina y ELENA, Eduardo (eds.). 2016. *Rethinking Race in Modern Argentina*. Nueva York: Cambridge University Press.

CANALES, Alejandro y ZLOLNISKI, Christian. 2001. “Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización” en: *Notas de población*, n° 73, pp. 221-253.

FERNÁNDEZ BRAVO, Nicolás. 2012. “¿Qué ha cambiado en el ‘campo afro’? Paradojas, temporalidades, desafíos” en: MARTÍN, A. & ANNECHIARICCO, M. (eds.), *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*. Buenos Aires, Argentina: Puentes del Sur, pp- 73-88.

FRIGERIO, Alejandro. 2008. “De la «desaparición» de los negros a la «reaparición» de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina” en: G. LECCHINI (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 1127-144.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2011. “Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia «afro»” en: *Pós Ciências Sociais*, n° 16, pp. 21-35.

GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.

GELER, Lea. 2016. “Categorías raciales en Buenos Aires. negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital” en: *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 37, n° 1, pp. 71-87.

GELER, Lea; EGIDO, Alejandra; RECALT, Rosario y YANNONE, Carmen. 2018. "Mujeres afroargentinas y el proyecto Certificar nuestra existencia" en: *Población & Sociedad*, Vol. 25. N° 2, pp. 28-54.

GHIDOLI, María del Lourdes. 2016. *Estereotipos en negro. Representaciones y autorrepresentaciones de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.

KAPLAN, Adriana. 2003. Los procesos migratorios. Senegambinos en Cataluña. En *Barcelona, mosaico de Culturas*. Barcelona: Museu Etnologic.

KASTORYANO Ruva. 2000. "Immigration, communautés transnationales et citoyenneté" en: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 165, pp. 353-359.

KLEIDERMACHER, Gisele. 2016. "De Sur a Sur: movimientos transmigratorios de senegaleses hacia Argentina" en: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n° 114, pp. 183-205.

KLEIDERMACHER, Gisele. 2017. "Estrategias de inserción y circulación de migrantes senegaleses recientes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires" en: *Revista Civitas, Revista de Ciências Sociais*, vol. 17 n°2.

LAMBORGHINI, Eva. 2017. "Los Tambores No Callan: Candombe y Nuevos ethos militantes en el espacio público de Buenos Aires" en: *Revista Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 38, n° 1, pp. 111-129.

LAMBORGHINI, Eva y GELER, Lea. 2016. "Introducción al debate" en: LAMBORGHINI, Eva y GELER, Lea. (Coord. y Eds.) *Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo "negro" en Argentina, siglos XX y XXI. Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 6, n° 2. Recuperado de: <https://corpusarchivos.revues.org/1614>

LAMBORGHINI, Eva; GELER, Lea y GUZMÁN, Florencia. 2017. "Los estudios afrodescendientes en Argentina: Nuevas perspectivas y desafíos en un país 'sin razas'" en: *Tabula rasa*, n° 27, pp. 67-101.

LAMBORGHINI, Eva; MARTINO, Ma. Cecilia y KLEIDERMACHER, Gisele. 2017. "Desentrañando el racismo 'a la argentina': discursos y representaciones humorísticas sobre los 'negros' en medios masivos y redes sociales" en: LAMBORGHINI, E., MARTINO, M. C. & MARTÍNEZ PERIA, J. F. (Comps.), *Estudios afrolatinoamericanos 3. Actas de las quintas jornadas del Geala*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del CCC, pp. 320-335.

LAMBORGHINI, Eva y KLEIDERMACHER, Gisele. 2018. ""Visiones de África": producciones artísticas internacionales y locales de Senegal en Buenos Aires". *IX Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 27 a 29 de Noviembre de 2018.

MAFFIA, Marta. 2010. "Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina" en: *Cuadernos de antropología social*, n.º 31, p. 7-32.

MARTINO, María Cecilia. 2015. *Afro/argentinos caboverdianos de Buenos Aires, procesos históricos, políticos e identitarios desde una perspectiva inter-generacional*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

MINVIELLE, R. 2015. "African Migrants in Buenos Aires: between Stigma and Exoticization" en: *Universitas Humanística* nº 80, pp. 79-105.

MORENO MAESTRO, Susana. 2005. La Cofradía Mouride en la emigración senegalesa: ¿agente de desarrollo?", en: PALENZUELA, Pablo y GIMENO, Juan Carlos (eds.). *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*. Sevilla: ASANA y FAAEE, p. 199-216.

MORENO MAESTRO, S. 2006. Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional". Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Gobernación.

PITA, Ma. Victoria. 2017. "Poder de policía y administración de grupos sociales" en: M. Victoria PITA y M. Inés PACECCA. *Territorios de control policial. Gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

RICCIO, Bruno. 2004. "Transnational Mouridism and the AfroMuslim Critique of Italy" en: *Journal of Ethnic and Migration Studies* vol. 30, nº 5, pp. 929-944.

SAYAD, Abdelmalek. 2010. *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial.

TURNER, Victor. 1974. "Dramas sociales y metáforas" en: *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 23-59.

WABGOU, Maguemati. 2000. "Senegaleses en Madrid. Mercado de trabajo y vida asociativa desde la perspectiva de redes sociales" en: Congreso sobre la inmigración en España, pp. 25-38.
http://sirio.ua.es/documentos/pdf/flujos_migratorios/estudio%20sobre%20la%20inmigracion%20de%20senegaleses.pdf

PARTE V

INTELECTUALES AFRODESCENDIENTES

De figurantes a protagonistas: a influência do Instituto Ponte Nova na formação da elite intelectual negra no sertão da Bahia 1950-1970

Sílvia Guimarães Silva*

Universidade do Estado da Bahia-UNEB

guimaraes.silva@hotmail.com

Resumo

Este trabalho objetiva analisar a formação da elite intelectual negra no sertão da Bahia nas décadas de 50 a 70, do século XX, através da trajetória dos pastores presbiterianos Áureo Bispo e Neemias Alexandre da Silva que tinham em comum a origem étnica e social. Ambos advindos de famílias negras, residentes da zona rural de Irecê-BA (região nordeste do país), eles tiveram acesso a educação formal de qualidade graças ao Instituto Ponte Nova que primou pelo bom desempenho estudantil de seus discentes através de uma práxis pedagógica contextualizada e problematizadora. Através do relato dessas fontes vivas e do estudo focado com imagens, depoimentos, entrevistas, documentos será possível compreender como se deu essa ascensão financeira e intelectual dos pastores citados e sua trajetória que propiciou a outros tantos a mesma possibilidade de crescimento. Contrapondo-se ao modelo antigo de evangelização que era mal sucedido no que diz respeito ao estabelecimento do protestantismo em terras brasileiras, o novo formato agregou, estimulou e surtiu efeitos positivos gerando crescimento individual e o despertar da coletividade consciente e atuante com vistas à melhoria de vida para toda população daquela localidade. É com esse intuito que o projeto (De Figurantes a Protagonistas: A influência do Instituto Ponte Nova na formação da Elite Intelectual Negra no sertão da Bahia 1950-1970) será desempenhado no Mestrado de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras da Universidade do Estado da Bahia Campus XVI.

Palavras Chave: História; Wagner (Bahia Brasil); décadas de 1950-70; Protestantismo; Elite Negra; Religiosidade.

Este artigo proporciona reflexões sobre a sociedade sertaneja, no tocante a religião e a educação na primeira metade do século XX, fontes colhidas no decurso da graduação demonstravam que muito ainda poderia ser analisado, e que a influência do Instituto Ponte Nova, ia além de um projeto proselitista advindo de uma nova religião, que acabava de chegar ao sertão e planejava conquistar fiéis, e para isso, instalou uma igreja, um hospital, e principalmente, uma escola nos moldes norte-americanos, modificando assim a sociedade em que se inseriu.

* Mestra em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras.

No início do século XX, o domínio religioso e político católico começava a ser questionado no sertão da Bahia. Primeiro com a chegada dos protestantes, (Seixas, 2017) que já estavam no país desde meados do século XIX, esse grupo modificaria o cenário religioso e conseqüentemente, político e econômico anos mais tarde.

A chegada de presbiterianos e batistas na Bahia significava não somente uma nova perspectiva religiosa, mas também, uma nova maneira de ver a sociedade e a economia da região. Os presbiterianos, de ideologia calvinista e burguesa, como descritos em Max Weber (Weber, 2000), se estabeleceram na Chapada Norte e seu Piemonte a partir da primeira década do século XX, mas precisamente no ano de 1906 com a fundação do Instituto Ponte Nova (IPN), ligado a missão Presbiteriana, onde introduziu ideias norte-americanas e protestantes de evangelismo, saúde e educação no sertão da Bahia (Seixas, 2017).

Nas décadas seguintes, o IPN se tornou referência no interior do estado da Bahia, a localização privilegiada (na Chapada Diamantina, zona central do Estado da Bahia), facilitava o trabalho da missão e a aproximava das elites locais, pois, era a mais próxima possibilidade de educação secundária para as famílias que queriam educar seus filhos sem ter que desloca-los para Feira de Santana, Senhor do Bonfim ou Barra do Rio Grande que na época eram as cidades mais desenvolvidas que contavam com escolas (majoritariamente católica) e ofereciam o ensino secundário.

Foram nas décadas de cinquenta e sessenta, que fizeram parte deste movimento os Reverendos Áureo Bispo dos Santos e Neemias Alexandre da Silva, que buscou no Instituto Ponte Nova um meio de uma ascensão social através da educação formal oferecida pelos missionários americanos presbiterianos.

Segundo o historiador inglês Christopher Hill, qualquer estudo sobre uma pessoa, por consequência não será apenas a biografia de um grande homem, deverá incorporar os acontecimentos da época em que viveu e que se revelam cruciais para o desenvolvimento do país (HILL, 1988:14). Embora o autor inglês estivesse se referindo a biografia de Oliver Cromwell, que foi figura de destaque durante a Revolução Inglesa, o mesmo pode ser dito de personagens menos influentes ou até mesmo anônimos, mas, que, no entanto, permitem compreender um dado momento da sociedade em que viveu.

Este pensamento é corroborado pela historiadora italiana Sabina Loriga ao relatar que:

(...) não é necessário que o indivíduo represente um caso típico; ao contrário, vidas que se afastam da média levam talvez a refletir melhor sobre o equilíbrio entre a especificidade do destino pessoal e o conjunto do sistema social (Loriga, 1998: 248).

A trajetória de vida dos pastores protestantes representa mais do que as vidas de meninos pobres que foram educados pelos os presbiterianos e optaram por seguir o caminho de líderes religiosos. Para, além disso, representou possibilidades de mudanças econômicas e sociais em toda uma região, que somente pode ser visto quando olhando mais de perto ajustando as lentes e diminuindo a escala de observação.

Para o sertão da Bahia, analisar trajetórias como recursos metodológicos, enfocando anônimos ou de elementos com reconhecimento político e econômico na região podem ser uma contribuição a mais para se compreender as relações sociais e a organização de sociedades nestas áreas e compará-las com instâncias maiores como o estadual e nacional.

As respostas a questões locais aparecem quando as trajetórias de vida são analisadas dentro do contexto regional, observando em escala reduzida às relações sociais e locais e analisando as contradições com que se tem estabelecido na história como historicamente consolidado, presentes nas fontes e evidências locais.

Os estudos sobre a história regional iniciaram na América Latina, no qual o historiador Mexicano Luis González evidenciou-se em seus estudos ao pesquisar a pequena cidade de San José de Gracia. No qual diz que “a área estudada não é fluente nem transcendente, mas representativa” (González, 1972: 03).

Sendo assim a historiadora argentina, Sandra Fernández que estuda a burguesia na Argentina, complementa que a história regional especializa a região estudada e utiliza o espaço geográfico, como uma referência a partir da micro-análise (Fernández, 2007).

(...) boa parte dos estudos considerados de caráter “nacional” são, necessariamente, análises de realidades ajustados a certos limites. Sua carga retórica em torno de tal perspectiva permitiu que muitos dos seus textos tenham uma sobrevida acadêmica de maior alento que outros escritos que, sem a pretensão de abordar o nacional, estabelecem uma aproximação às análises históricas partindo de um perfil regional e local” (Fernández, 2007: 31).

Soma-se a isto a biografia de alguns indivíduos comuns é tão importante como torna-se representativa sendo o caso dos pastores Áureo e Neemias, que tornaram-se personalidades marcantes e representativas tanto no seu contexto social quanto na sociedade baiana do período, foram homens que se destacaram em um ambiente hostil, seja pela origem ou pela opção religiosa no qual se tornaram uma referência para muito outros jovens de sua região, que desejaram traçar uma nova perspectiva em suas vidas.

Em função disso, a história regional as suas micro hipóteses de redução de escala juntamente com os estudos de trajetórias proporcionaram uma nova luz para esse tema o qual através das historias de vida dos pastores Áureo Bispo e Neemias Alexandre revelou os aspectos econômicos e sociais que foram modificados desde a penetração do pensamento e ação calvinista no sertão da Bahia, que, por conta dos estudos tradicionais sobre o coronelismo e cangaço, ofuscou estudos sobre a formação de uma elite intelectual que ascendeu economicamente graças à educação nos moldes protestantes do Instituto Ponte Nova, no qual influenciou grandemente a sociedade sertaneja, mais especificamente na região de Irecê.

Do mesmo modo, o historiador francês Émile Leonard que participou da 3ª geração da escola dos Annales. Foi convidado para ser professor da USP (Universidade de São Paulo), chegando ao Brasil em 1948, contribuiu para o entendimento do mundo protestante, suas divisões e subdivisões que ao longo do tempo foram transformando gradativamente o cenário político e religioso.

Para Léonard o protestantismo de fins do século XIX e XX, era o resultado da abertura comercial do Brasil no período imperial que possibilitou uma interação entre os protestantes europeus e os governantes católicos brasileiros que por força das relações econômicas foram obrigados paulatinamente abrir o país a novas possibilidades de fé. Com a chegada dos presbiterianos norte-americanos, em fins do Império e início da República, a ação protestante se amplia com a fundação de hospitais, escolas e universidades em varias regiões do país modificando lugares a metodologia e a didática nas instituições, mas também formando uma nova elite brasileira (Léonard, 2002).

Para o sertão da Bahia, analisar a trajetória como recurso metodológico, enfocando anônimos ou de elementos como reconhecimento político e econômico na região

podem ser uma contribuição a mais para se compreender as relações sociais e a organização da sociedade nestas áreas e compara-las com instâncias maiores como o estadual e nacional.

As respostas a questões locais aparecem quando as trajetórias de vida são analisadas dentro do contexto regional, observando em escala reduzida às relações sociais locais e analisando as contradições com o que se tem estabelecidos na história nacional como historicamente consolidado, presentes nas fontes e evidências locais.

Os estudos sobre a história regional iniciaram na América Latina, a partir da publicação de “EL Pueblo en Vilo” pelo mexicano Luis González, em 1968, emergiu uma nova forma de ver a história, a geografia, e a população de um país. Desde esse tempo, consolidou-se em vários países, e assumiu características de cada lugar onde se estabelecia. Isso foi evidenciado na prática, quando ao estudar a pequena cidade de San José de Gracia afirma que “A área estudada não é fluente nem transcendente, mas representativa. (...) por ser única, por ser um conglomerado de tantos, por representar uma porção ampla do subconsciente nacional” (González, 1972:03).

No transcurso da pesquisa uma variada gama de documentos, tanto orais quanto escritas foram utilizados, para lograr feito no objetivo proposto. A passagem dos Reverendos Áureo Bispo e Neemias Alexandre pela região deixaram fortes marcas nas igrejas onde atuaram e nas escolas que foram fundadas e até mesmo na economia local das cidades em que exerceram suas atividades missionárias.

Para analisar as suas trajetórias foram utilizadas como fontes, os depoimentos orais dos pastores Áureo e Neemias, de lideranças religiosas e fieis que tiveram contato como os pastores; professores das escolas presbiterianas que ainda estão vivos, além de ex-alunos e amigos, estes depoimentos foram de grande valia, pois deu para perceber o cotidiano tanto das atividades pastorais quanto da vida particular deles.

Também foram utilizados registros e livros de atas das igrejas presbiterianas tanto da paróquia quanto do Instituto Ponte Nova em Wagner. Fotografias nos arquivos particulares, cerca de 150 no qual podemos perceber as atividades religiosas e educacionais, inclusive fotografias de atos religiosos realizados em conjunto com as fontes. Ainda de forma complementar foram produzidos livretos por fieis contando a história dos líderes, por se tratar de material elaborado por cronistas locais, tendo como objetivo evidenciar a impressão em que os fieis tinham sobre os líderes.

Consoante análise acerca da formação de uma elite negra no sertão da Bahia vieram repercutir no desenvolvimento e na ascensão de uma nova burguesia em meados do século XX. Esse novo aparecimento intelectual chegou à população sertaneja através da presença dos missionários presbiterianos norte-americanos, vindos do sul dos Estados Unidos, com o objeto de difundir a fé protestante calvinista no sertão da Bahia, como consequência indireta, surgiu uma nova elite intelectual na região, que categorizamos como elite negra, por conta das origens de cor dos seus membros.

Portanto, podemos definir que elite são pessoas que detém o prestígio e o domínio sobre o grupo social, diferenciando do restante da população de uma sociedade. Nesse sentido, historicamente os povos negros e indígenas que compuseram esse contexto social eram considerados raças inferiores, ao ponto de dificultar a compreensão que poderia existir no interior do Brasil acerca de uma elite com estas características notadamente marcadas.

Destarte, os pastores Neemias Alexandre da Silva e Áureo Bispo dos Santos representam então exceções ao que se poderia classificar como “normal” por serem negros e intelectuais reconhecidos regionalmente. Soma-se a isto, tiveram uma origem étnica e social, advindos de famílias negras e da zona rural da região de Irecê conseguiram romper com os padrões que eram impostos em seus meio.

O pastor Neemias nasceu em Roçadinho, uma fazenda a 80 km da Vila São Domingo das Caraíbas, que é hoje a cidade de Irecê. Semialfabetizado foi enviado para Wagner no qual obteve uma educação formal e um curso de bacharel em Teologia no Recife PE. Servindo a população em Wagner agora não como discípulo e sim mestre. Tornou-se diretor e pastor do referendo Instituto seguindo com o mesmo propósito inicial dos presbiterianos.

Em função disso o pastor Áureo Bispo, nascido em Volta Grande, também estudou no Instituto Ponte Nova, no qual tornou-se uma personalidade mais marcante dentro da sociedade, pois após o ensino-superior, tanto o mestrado quanto o doutorado realizou nos Estados Unidos na Universidade de Yale. Constituiu família e ao retornar ao Brasil, transformou-se em uma das principais lideranças presbiterianas na América do Sul, até a década de setenta, quando se opôs à ditadura militar e acabou se deparando com problemas teológicos dentro da própria Igreja, sendo expulso juntamente com um

grupo de pastores dissidentes, fundando assim a Igreja Presbiteriana Unida em Salvador.

Lembrando que tanto o Reverendo Áureo quanto Neemias eram maçons o que dentro da Instituição havia grandes debates e diversos rompimentos. A maçonaria por ser considerada uma sociedade secreta existente no mundo é mal vista e gera muita curiosidade sobre o que acontece dentro da associação, levando a ser considerada “demoníaca” por alguns cristãos católicos e protestantes.

Assim grande importância destes indivíduos está no que representaram para a sociedade baiana, destacando-se em um ambiente hostil, tanto pela origem quanto pela opção religiosa, quando a Igreja protestante era vista como elitista, intelectualista e ligada às elites regionais que muitos jovens advindos de estratos subalternos ascendessem sociais e economicamente destacando-se na sociedade regional.

Ainda que não sejam nomes amplamente conhecidos fora do ambiente presbiteriano da Bahia, representam a ação do IPN, que possibilitando a negros e mestiços advindos das camadas populares da região, tiveram suas vidas e de suas famílias modificadas pela educação.

Impende que a história da Educação na Bahia tem avançado muito nos últimos anos, os estudos sobre o interior proliferam na mesma medida em que novos cursos de graduação e pós-graduação em História e em Pedagogia foram instalados. Porém a vertente protestante desta temática, principalmente os estudos sobre o Instituto Ponte Nova, ainda continuam como possibilidades a serem descortinadas.

Os calvinistas tinham uma visão distinta dos outros grupos religiosos da época. O missionário presbiteriano Francis Schneider ao chegar em Salvador em 1871, percebeu que a maioria dos trabalhadores eram negros e que eles eram dotados de vários atributos intelectuais e culturais trazidos da África muitos africanos falavam o português, mas quando estavam nas rodas de amigos, conversavam entre si suas línguas nativas, o que faziam dos negros homens e mulheres capazes de desenvolverem o seu intelecto, dessa maneira um projeto educativo poderia leva-los à conversão..

Assim para os calvinistas, a religião e ação social não deveriam atuar de maneira distinta, a salvação da alma (evangelização) deveria vir acompanhada do cuidado com

o corpo (cuidados médicos e educação física), e do desenvolvimento do espírito (razão para os calvinistas) que deveria ser obrigação de escolas cristãs.

Ainda construída nos moldes de Calvino, a teologia presbiteriana afirmava que era inadmissível que o cristão não soubesse ler e escrever, e assim exercer o sacerdócio universal dos crentes, por isso, buscou na missão da Chapada Diamantina a melhor forma de aprender a conhecer doutrina, que naquele momento era através do conhecimento intelectual dando assim a oportunidade de cada membro ter acesso aos estudos, fossem eles ricos, pobres, brancos ou negros.

Nesse contexto eram inseridos principalmente os marginalizados da sociedade, os negros e os mestiços. Como estratégias decidiram fundar uma base de evangelismo da missão presbiteriana, estrategicamente localizada no interior da Bahia (Ponte Nova), como já haviam feito em Campinas SP e Garanhuns PE.

Fruto de um projeto proselitista da Missão evangelística da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos-PCUS, o IPN representou para o sertão da Bahia um referencial de educação numa região completamente assolada pelo analfabetismo, com uma perspectiva inovadora para a época, onde o ensino profissionalizante foi instituído ao lado de uma formação generalista que encaminhava os estudantes para o ensino superior, também muito deficiente na Bahia, neste caso, muitos jovens abastados ou convertidos ao protestantismo complementavam os seus estudos em Recife PE, São Paulo SP, Rio de Janeiro RJ e não raramente nos Estados Unidos.

Foi o que aconteceu com os dois pastores que analisamos as trajetórias. Por duas perspectivas que se encontram e ao mesmo tempo divergem e quais as influenciaram na educação protestante recebida pelos personagens na sociedade sertaneja na qual se inserem após retornarem aos seus locais de origem. Portanto, o fato de serem jovens negros advindos de famílias pobres e de religião minoritária na época, teve grande repercussão no contexto social.

Em função disso os resultados práticos dos exemplos destes pastores, várias escolas presbiterianas foram fundadas por presbiterianos com ascensão semelhante aos reverendos citados, isso deu impulso à região quando outros jovens negros e mestiços em sua maioria foram educados formalmente antes de serem enviados ao IPN para o ensino secundário e posteriormente, estudos teológicos.

Agora com uma Igreja com fortes representações políticas e econômicas, principalmente na região de Irecê que se tornou maioria da população, quebrando regionalmente a hegemonia católica no período, mas ainda assim fortemente influenciada por uma elite tradicional e branca que não via com bons olhos ser influenciados por indivíduos advindos de estratos inferiores.

Esses estudos preencheram as lacunas deixadas pela História da educação na atualidade, quando se busca compreender como se deu esta influência protestante através da educação nas classes subalternas e de cor, compreendendo quais as dinâmicas estabelecidas nesta sociedade.

O protestantismo Calvinista rompeu com essa tradição de que os homens são diferentes entre si, pois Calvino afirmava que a salvação de cada pessoa era tricotômica, ou seja: corpo (cuidados médicos), alma (pneuma - ar, sopro) e Espírito (razão, racionalidade e intelecto). Ele afirmava que era inadmissível um cristão não saber ler e escrever, sendo, portanto um analfabeto. Assim, não poderiam compreender a base do cristianismo, que é fundamentada na Bíblia. Nesse sentido, todas as vezes que forem levantar uma Igreja, necessariamente construiriam uma escola, no qual desse suporte aos fiéis dando condição de terem acesso ao mundo do conhecimento.

Além disso, Max Weber no início do século XX aborda em seu livro: “A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, sendo a base do Calvinismo que é o trabalho e o sacerdócio universal dos crentes, no qual através da educação leva a formação da burguesia que é a elite da sociedade (Weber, 2002).

Portanto, desde o período colonial a educação era exercida e ministrada pelas autoridades católicas, realizada somente para uma elite branca. Soma-se a isto, o objetivo da missão presbiteriana era de ganhar mais fiéis através de uma formação intelectual que era impossível para muitos jovens de origem étnica e social advindos de famílias negras e da zona rural da região de Irecê. Além disso, ter uma educação de qualidade era sinônimo de uma nova sociedade no qual todos principalmente para os que foram excluídos pelo catolicismo tivessem a autonomia de fazerem parte da construção desse novo contexto social.

O estudo destas trajetórias preenche as lacunas deixadas pela História da educação na atualidade, quando se busca compreender como se deu esta influência protestante

através da educação nas classes subalternas e de cor, compreendendo assim quais as dinâmicas estabelecidas nesta sociedade.

Bibliografia

FERNÁNDEZ, S. 2007. “Los estudios de la historia regional y local de la base territorial a la perspectiva teórico-metodológica” en S. Fernández (Comp.) *Más allá del territorio. La historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones*. Rosario: Prohistoria, pp. 31-46.

GONZÁLEZ, L. 1972. *El Pueblo en Vilo: microhistoria de San José de Gracia*. 2.ed. México: El colegio de Mexico.

HILL, C. 1988. *O eleito de Deus*. São Paulo: Companhia Das Letras, v. 1.

LORIGA, Sabina. 1996. “A biografia como problema” In: Jacques Revel. *Jogos de Escala. A experiência de microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 225-249.

LÉONARD, É. 2002. *O Protestantismo Brasileiro*. 3ª ed rev. ed. São Paulo: ASTE.

SCHWARCZ, L. K. M. 1996. “Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX” en *Afro-Ásia*, Salvador, vol. 18, pp. 77-101.

SEIXAS, M. E. S. 2017. *A igreja Presbiteriana na Bahia (1872-1900): instituição, imprensa e cotidiano*. Salvador: Sagga.

WEBER, M. 2000. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Pioneira.

YOUNG, E. V. 1991. “Haciendo Historia Regional: Consideraciones metodológicas y teóricas” In Pedro Pérez Herrero (comp.) *Región e historia en México (1700-1850) Métodos de análisis regional*. México: Instituto Mora.

SILVA, S. G. 2012. *Conflitos Velados? Ecumenismo, Educação e Poder no Sertão da Bahia 1920- 1950*. Monografia de graduação Uneb Campus IV – Jacobina.

Rodolpho Xavier: trajetória de um homem negro, intelectual, militante e operário (Pelotas, 1875-1964)

Ângela Pereira Oliveira Balladares*
Universidade Federal do Rio Grande do Sul–UFRGS
angelapoliveira2@gmail.com

Resumo

Esse estudo tem por objetivo apresentar uma das múltiplas experiências de homens negros. Rodolfo Xavier (1875-1964) nasceu após a Lei de Ventre Livre (Lei 2.040, de 28.09.1871). Aos 10 anos passou a instruir-se em aulas noturnas. Aos 14 anos, iniciou-se no ofício de pedreiro. Rodolfo atuou em sindicatos, foi um líder muito respeitado nas organizações classistas da região em que viveu. Ele foi um dos principais escritores do jornal negro *A Alvorada*, escrevendo sobre política, classe, raça, além de memórias. Rodolfo é uma referência de luta para a comunidade negra. O cenário do estudo é a cidade de Pelotas, localizada na região sul do Estado do Rio Grande do Sul, no Brasil. A metodologia utilizada consiste no cruzamento de diversas fontes que permitem acessar aspectos da trajetória de Rodolfo. A atuação de Rodolfo foi permeada por reflexões que dizem respeito ao racismo, e as relações entre gênero, principalmente, masculinidade negra, raça e classe, além de um casamento inter-racial. Estudar esse homem negro, autodidata, entendido nesse estudo como um intelectual, ao mesmo tempo em que era um operário da construção civil influente nas organizações de classe, demonstra a circularidade dele entre diferentes espaços, que simultaneamente viveu permeado pela influência da racialização.

Palavras-chave: História; Pelotas (Brasil); Fim do Império e início da república (1875-1964); Pós-abolição; Trajetória negra; Imprensa negra.

Introdução

As informações que serão apresentadas ao longo desse texto tem por base a pesquisa da tese de doutorado que venho desenvolvendo junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) na qual me dedico a analisar alguns aspectos da trajetória de Rodolpho Ignácio Xavier. Rodolfo não é desconhecido pela historiografia¹, no entanto, nenhum dos estudos realizados até então, se dedicou a refletir sobre suas experiências. A trajetória de Rodolfo demonstra um homem cuja vida era multifacetada, sendo ele nascido de ventre livre, trabalhador, auto afirmado negro, pedreiro, militante das causas operárias e contra o preconceito racial, líder sindical, socialista, pai, esposo, autodidata, erudito e intelectual.

* Doutoranda em História, bolsista CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesquisa.

¹ Entre os estudos que fazem referência a Rodolfo estão: Santos (2003), Alves (2005), Gomes (2008), Dantas (2010), Silva (2011, 2017), Loner (2011) e Oliveira (2017), por exemplo.

Rodolfo nasceu na cidade de Pelotas, que se localiza na região sul do Estado do Rio Grande do Sul, no Brasil, após a promulgação da Lei Rio Branco², conhecida por Lei do Ventre Livre (em 28.09.1871). As fontes divergem em relação ao ano de seu nascimento, datando na certidão de batismo e de óbito, 1874, na carteira de trabalho, 1879 e na certidão de casamento, 1876. No entanto, todos os registros consultados apontam que ele seria um nascido de ventre livre.

Com base nessa Lei os filhos das mulheres escravizadas passavam ao *status* de ingênuo, ou seja, não eram escravizados, mas permaneceriam sob os cuidados dos senhores até completarem oito anos e depois, o senhor poderia escolher se ficava com seus serviços como forma de ressarcir os cuidados que obteve até então com o ingênuo ou, se recebia um pagamento do Estado (o que era mais incomum de acontecer conforme Marília Ariza, 2018).

A história de Rodolpho permite a valorização da experiência negra, traz elementos para pensarmos uma biografia que é fraturada e que adquire uma dupla consciência (Du Bois, 1999), uma vez que estava em constante vigilância e sendo vigiado. Ao mesmo tempo em que ele ocupava uma posição subalterna na sociedade também se tornou uma liderança. O diálogo constante, estabelecido por ele entre raça e classe em seus escritos para a imprensa negra, permite compreender suas vivências na emancipação e no pós-abolição. A experiência negra de Rodolfo assim como a de outros, por exemplo, Manuel Querino³, perpassou uma consciência de valorização negra em pleno contexto de racialização.

² O regime escravocrata no Brasil foi o mais longo da América Latina, tendo encerrado em 13 de maio de 1888, com a assinatura da Lei Áurea. No entanto, a escravidão vinha sendo questionada por pressões populares, fugas e rebeliões dos escravizados, movimentos abolicionistas, pressão externa. A Lei do Ventre Livre institucionalizou uma prática comum, uma vez que as mulheres se destacavam quantitativamente entre os forros (Paiva, 2018). A preferência pela libertação das mulheres se dava por causa dos filhos herdarem o *status* da mãe. Dessa forma, as autoridades passavam a conduzir o processo de emancipação com calma, uma vez que essa ideia desagradava às elites do país. A iniciativa não foi uma originalidade brasileira, o Peru e Cuba também empregaram Leis semelhantes (Mendonça, 2018). A Lei está disponível para consulta no site: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2010.htm

³ Manuel Raymundo Querino (1851-1923) nasceu de ventre livre, na Bahia. Ele foi colecionador, observador, crítico, etnólogo, historiador, pintor, escritor e militante das causas populares (especialmente dos interesses dos trabalhadores). Propôs o cruzamento nas discussões entre raça, classe e humanidades. Ele reformula o pensar o homem negro e a mulher negra na sociedade, humanizando esses sujeitos em pleno contexto de racialização. Responde as pesquisas de Nina Rodrigues que viam a mestiçagem como fator de degenerescência da sociedade. Manuel Querino entende o suicídio e o uso de substâncias tóxicas como forma de resistência. Deixou vários registros sobre a cultura africana na Bahia, especialmente, no que se refere a sua culinária. Por sua formação

Rodolpho viveu diversos acontecimentos históricos marcantes, pois ele faleceu em 1964. Além de acessar o pensamento de intelectual-militante negro também busco perceber suas concepções sobre ser um homem negro.

Família

Em uma de suas crônicas contidas no periódico negro *A Alvorada*, Rodolfo registrou uma memória a respeito de seus ancestrais. Segundo ele, sua mãe, Eva, era quem lhe contava a respeito do avô, um africano da região de Moçambique que foi trazido para o Brasil e que acabou indo lutar na Guerra dos Farrapos⁴ a fim de fugir dos desmandos de seu senhor⁵. Rodolfo não revela o nome do avô, o que trouxe algumas dificuldades em localiza-lo e obter maiores informações a seu respeito. A narrativa de Rodolfo aponta o avô como africano logo, Rodolfo seria a segunda geração nascida no Brasil.

A historiadora Wlamyra de Albuquerque (2009) apontou que por desconhecer suas reais origens, no início do século XX, muitos descendentes de africanos passam a recriar suas histórias. Enquanto Dulcilei Lima (2009) expôs a falta de documentos que comprovem a autobiografia escrita pelo abolicionista Luiz Gama⁶ ao amigo Lúcio de Mendonça, ainda no século XIX, principalmente em relação a sua mãe, vista pela autora como uma construção.

O livro de Alex Haley, *Roots*, conta a história de sua família, desde a escravização na África às gerações posteriores que vivenciaram a escravização nos Estados Unidos. A oralidade era a forma utilizada por eles para manter uma memória familiar a respeito da origem de seus antepassados. Poderia pensar que essa obra influenciou Rodolfo, se

clássica fez uma comparação entre escravizados africanos, gregos e romanos, e através dessa comparação viu o africano como mais hábil. A respeito de Manuel Querino ver também: Gledhil (2014 e 2016).

⁴ A Guerra dos Farrapos (1835-1845), também conhecida por Revolução Farroupilha, contou com vários exércitos formados por homens negros, chamados *Lanceiros negros*, pois utilizavam uma lança como instrumento de luta. Eles foram iludidos com a promessa de libertação, a Revolta não queria o fim da escravidão. Após o conflito, ocorreu o assassinato de muitos negros militares para evitar que eles se revoltassem. O episódio ficou conhecido como Massacre de Porongos (1844), e ocorreu quando a paz já havia sido assinada entre os farroupilhas e o Império.

⁵ *A Alvorada*, 05.05.1955, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XLVII, n. 15. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

⁶ Luiz Gonzaga Pinto da Gama (1830-1882) nasceu em Salvador, atuou como advogado de 1ª Instância, isto é, não tinha diploma universitário, mas tinha autorização para advogar por conta de seus conhecimentos. Ele era republicano, abolicionista engajado na libertação escrava, atuou na imprensa (através de sátira social e política), escreveu poesias na qual saudava a África. Luiz Gama viveu a experiência da escravização. A respeito de Luiz Gama, ver também: Bernd (2011) e Santos (2015).

não fosse pelo fato de ela ter sido publicada somente no ano de 1976, tempos depois de sua escrita. No entanto, podemos sim, pensar que as semelhanças contidas nessas histórias se devem ao fato de se tratarem de uma memória diaspórica comum. Se de fato essa foi à história construída por Rodolfo em relação aos seus antepassados, era por ser assim que ele queria que ela fosse contada e, portanto, é ela que eu legítimo como sua e transcrevo nessas páginas.

Em seus documentos Rodolfo consta como filho de Eva, uma escravizada. Eva foi beneficiada pela Lei do Ventre Livre. Além de ver seu filho adquirir uma condição que o distanciava um pouco mais do cativo em relação a ela, aproveitou as formalizações prescritas pela Lei. Primeiro, foi permitido que o escravizado adquirisse pecúlio, assim, eles poderiam negociar com seus senhores sua carta de alforria. Para Marcus de Carvalho (2018) os envolvidos no trabalho doméstico tinham mais chances de acumular pecúlio para a compra da alforria. Em segundo, a mãe que adquirisse liberdade antes do filho completar oito anos poderia escolher o seu destino e o do filho, sem que esse precisasse ficar sob os cuidados senhoriais. Antes de Rodolfo completar oito anos de idade, Eva, por meio de arrecadação de pecúlio, conquistou sua liberdade devido à auto-compra e partiu da casa do senhor levando consigo Rodolfo, para refazerem as suas vidas. De acordo com Rebecca Scott (1988) a mobilidade era entendida pelos libertos como uma forma de liberdade.

Eva havia sido escravizada de Domingos Ignácio Xavier. E apesar de adotarem o sobrenome senhorial, *Xavier*, não há indícios de contato com essa família. Em documentos posteriores, o nome do pai de Rodolfo foi revelado, tratava-se do ex-senhor de sua mãe: Domingos Ignácio Xavier.

A alforria de Eva aponta que ela era cozinheira. No entanto, em suas memórias Rodolfo relevou que quando criança acompanhava a mãe quando ela ia lavar roupas⁷ no arroio Santa Bárbara⁸. Uma hipótese é que Eva teria se tornado lavadeira com o

⁷ *A Alvorada*, 26.03.1955, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XLVII, n. 11. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

⁸ A região em que se estabeleceu a cidade de Pelotas é rica em correntes de água. O povoamento inicial deste local ocorreu entre o canal São Gonçalo, o arroio Pelotas e o canal Santa Bárbara. O arroio Santa Bárbara era utilizado para banho e por lavadeiras, além de transporte. O canal Santa Bárbara começou a ser canalizado na década de 1950 por conta de duas grandes enchentes que alagaram a cidade e, em fins da década de 1960 suas águas passaram a servir para a construção de uma barragem que abastece uma parte da cidade de Pelotas, até os dias de hoje.

intuito de se afastar da profissão que desempenhava, enquanto cativa, e em busca do sustento da família. Por fim, Eva teria falecido no ano de 1915.

Antônio (1860-1907) também era filho de Eva, portanto irmão de Rodolfo. Ele pertencia à outra família, mas, conseguiu sua liberdade antes da mãe. Assinando inicialmente com o sobrenome *Oliveira*, acaba trocando para *Baobá*, como forma de reivindicação de suas origens africanas. Antônio⁹ era negro, alfabetizado, socialista, republicano, abolicionista, operário, chapeleiro, professor. As suas ideias foram importantes para a organização operária de Pelotas, tendo participado da formação dos primeiros sindicatos. Além disso, estimulou a organização de negros em prol de um jornal para denunciar o preconceito racial. Em 1907, Antônio faleceu vitimado pela tuberculose, mesmo ano em que o jornal *A Alvorada* teria iniciado sua circulação.

Casamento inter-racial

Francisca de Paula da Silva nasceu em 1886. Aos 23 anos ela casou com Emílio José Fagundes, ficando viúva em 1909. Seu segundo matrimônio foi com Rodolfo Xavier em 02 de maio de 1923. Francisca faleceu na década de 1930, vítima de câncer. De seu casamento com Rodolfo nasceu o filho Adão. Ambos moradores de zona periférica da cidade, no bairro Simões Lopes, próximo aos trilhos do trem, em casa erguida pelo próprio Rodolfo. Segundo relato de sua afilhada, dona Isabel de Souza¹⁰, filha de seu cunhado Olindo, Rodolfo era um homem muito reservado, não costumava levar a esposa para passear e nem era de sair se não fosse a trabalho. Francisca era dona de casa. Rodolfo que se afirmava negro e chegou a escrever para a imprensa negra a respeito das diferenças de cor (preto e mulato) como uma questão conflituosa no processo de racialização do Brasil, casou-se com uma mulher branca. Logo, se tratava de um casamento inter-racial uma vez que ele se afirmava negro e ela se declarava branca. A masculinidade de Rodolfo poderia ser vista além da raça, em busca de afeto, enquanto um homem negro e nada impede que ele entrasse em contradições. Os motivos para o casamento deles podem ter sido muitos, no entanto, não me

⁹ A historiadora Beatriz Loner (2011) se aprofundou sobre a trajetória de Antônio em função de sua importância para a classe operária da cidade de Pelotas.

¹⁰ Souza, Isabel. *Isabel Cardoso da Silva e Souza: depoimento* [Março. 2019]. Entrevistadora: Ângela Pereira Oliveira Balladares. Pelotas: Residência da entrevistada, 2019. Entrevista concedida para a pesquisa.

aprofundarei na discussão, por se tratar de um debate bastante complexo para ser abarcado nesse momento.

Adão da Silva Xavier seguiu carreira militar, alcançando o posto de capitão do exército. Ele morou em Rezende- RJ e em São Gabriel-RS, nesta última onde viveu o fim de sua vida. Esse não foi o único filho de Rodolfo, sabemos apenas, por informação da família, que antes de conhecer Francisca ele teve outro filho. Adão foi pai de Sandra, antes de se casar com Hilda, com quem não teve filhos. Quando faleceu aos 79 anos, em 2007, deixou dois netos, Gabrielle e Stéfano. Sandra e seus filhos cursaram o ensino superior. Podemos dizer que os descendentes de Rodolfo ascenderam para outros espaços sociais. Mesmo tendo casado com uma mulher branca os descendentes de Rodolfo carregaram a sua cor. Mesmo que cor, raça e racismo acompanhassem as gerações é provável que elas foram significadas de forma diferente pelos membros dessa família.

Mundo do trabalho

Rodolfo atuou em diferentes espaços. Entre suas múltiplas identidades estava a de ser um trabalhador negro. O mundo do trabalho foi vivenciado por ele desde cedo para os padrões de hoje, talvez nem tanto para o seu contexto de menino ingênuo, filho de ex-escravizada, vivendo um período de racialização extrema. Rodolfo iniciou-se no trabalho aos 12 anos. Entre os ofícios que exerceu estava o de vassoureiro¹¹, colcheiro¹² e maleiro¹³. Essas atividades deixaram de ser desempenhadas por Rodolfo, pois segundo ele não havia mais trabalho¹⁴.

Em seguida, aos 14 anos, Rodolfo começava no serviço de pedreiro. No entanto, também abandonaria essa profissão, nesse caso, em função da situação vivenciada pelos trabalhadores da construção civil na cidade, isto é, falta de pagamentos e obras paralisadas. Durante sua atuação como pedreiro Rodolfo relatou ter vivenciado suas primeiras experiências de greve. Aos 16 anos, Rodolfo foi aprender o ofício de chapeleiro, profissão de seu irmão, Antônio. Entre os 14 e os 16 anos, Rodolfo também

¹¹ Confeccionador de vassouras.

¹² Aquele que fabrica ou que vende colchas.

¹³ Carregador de malas ou aquele que fabrica e vende malas.

¹⁴ *A Alvorada*, 02.04.1955, p. 01 e 06. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XLVII, n. 12. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

trabalhou como carroceiro, vendendo carne¹⁵. Rodolfo se consolidaria como pedreiro, tornando-se mestre escaiola, que é um especialista em textura marmorizada, técnica bastante utilizada na arquitetura da cidade.

A sua atuação como trabalhador não se limitou ao exercício de sua profissão. Rodolfo se tornou um líder de sua classe e possuía uma participação efetiva em espaços sindicais, tendo inclusive feito parte da organização de alguns. Ele reivindicava, lutava, e, pelo seu desempenho nesses espaços destinados aos trabalhadores, adquiriu visibilidade e respeitabilidade. O espaço operário deu a Rodolfo uma formação intelectual socialista a respeito de suas concepções de mundo.

Imprensa e militância

Rodolpho escrevia textos para a imprensa negra. Em Pelotas, ele foi um dos idealizadores do jornal *A Alvorada*¹⁶ (1907-1965), tendo contribuído com suas crônicas de 1911 a 1955. Nesse periódico se deu sua maior atuação na imprensa negra. No entanto, não foi o único. Já na cidade de Bagé, Rodolfo assinou artigos do jornal *A Liberdade*¹⁷.

A escrita de Rodolfo na imprensa negra é marcada pela sua visão de mundo, pelos seus conhecimentos e pelas suas vivências. Algumas questões apontadas por ele eram bandeiras comuns entre os homens negros que se utilizaram da imprensa como as denúncias sobre discriminação, preconceito e racismo na sociedade; a defesa da educação como meio de ascensão aos negros. Em seus textos Rodolfo teceu elogios a Booker T. Washington e a W.E.B. Du Bois, que possuíam suas diferenças em relação à educação negra. O primeiro pensava uma formação para o trabalho, enquanto o segundo pensava que a emancipação negra seria alcançada pela formação de

¹⁵ *A Alvorada*, 09.04.1955, p. 01 e 06. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XLVII, n. 13. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

¹⁶ O jornal *A Alvorada* (1907-1965) apresenta diversas interrupções ao longo de sua história, apesar das crises o jornal renascia por acreditar na necessidade de sua proposta. Ele era propriedade dos irmãos Penny, Juvenal e Durval, passando a propriedade de Rubens Lima, Carlos Torres e Armando Vargas. Todos eram homens negros. Um ados incentivadores a criação de um periódico negro na cidade de Pelotas foi Antônio, irmão de Rodolfo. *A Alvorada* tinha colunas a respeito de cidades da metade sul do Estado, aonde era bastante conhecida e circulou por diversas cidades, fator que atribuo a uma circulação de ideias pela formação de uma rede entre as pessoas negras.

¹⁷ O jornal *A Liberdade* pertencia a Juvêncio Joaquim de Lima. Tendo iniciado a circular na cidade de Bagé, posteriormente, passou a ser produzido em Porto Alegre.

lideranças eruditas (Perussatto, 2018). Nos posicionamentos de Rodolfo não fica evidente se ele adotava alguma destas posturas.

Outros posicionamentos poderiam ser vistos como individuais, entre eles: retirada do ensino religioso das escolas¹⁸, oposição ao entrelaçamento entre política e religião¹⁹, crítica ao modo de produção capitalista²⁰, defesa da sindicalização da classe operária²¹, contrariedade à defesa da mestiçagem como fator de regeneração da raça preta²², propunha que as associações beneficentes, associativas e esportivas se dedicassem mais a cultura e educação²³, concordava com a necessidade de organização de espaços destinados à raça preta²⁴, defendia o voto feminino²⁵.

Em relação ao combate e às denúncias de preconceitos, discriminação e racismo é possível encontrar a diferenciação realizada entre brancos e negros nos espaços religiosos²⁶, a proibição de negros frequentarem praças públicas²⁷ e teatros²⁸.

Além desses citados, muitas outras temáticas estiveram presentes nos textos de Rodolfo, por exemplo, a defesa dos direitos trabalhistas²⁹, a situação vivenciada pelos trabalhadores³⁰, as divergências intrarraciais³¹, a defesa da posse³² do Deputado Monteiro Lopes³³, etc.

¹⁸ *A Alvorada*, 13.03.1932, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXV, n. 20. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

¹⁹ *A Alvorada*, 27.11.1932, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXV, n. 53. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁰ *A Alvorada*, 29.11.1931, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXIV, n. 05. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²¹ *A Alvorada*, 27.12.1931, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXIV, n. 09. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²² *A Alvorada*, 19.02.1933, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXVI, n. 08. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²³ *A Alvorada*, 26.03.1933, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXVI, n. 13. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁴ *A Alvorada*, 28.02.1932, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXV, n. 18. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁵ *A Alvorada*, 20.03.1932, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXV, n. 21. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁶ *A Alvorada*, 22.11.1931, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXIV, n. 04. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁷ *A Alvorada*, 11.02.1934, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXVII, n. 57. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁸ *A Alvorada*, 05.05.1956, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XLVIII, n. 15. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

²⁹ *A Alvorada*, 03.01.1932, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXV, n. 10. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

³⁰ *A Alvorada*, 19.08.1934, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXVII, n. 16. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

Além da imprensa negra, Rodolfo também militou nas seguintes organizações: Liga Operária, União Operária, Feliz Esperança e Centro Dr. Monteiro Lopes.

O intelectual

Rodolfo produziu crônicas sobre política, economia, sociedade, situação operária, memórias e também poesias. É provável que para o período em que Rodolfo escrevia a definição de intelectual não se aplicaria a ele. No entanto, me refiro a ele a partir dessa denominação por buscar a valorização de sua vasta produção escrita, que não teve na academia o seu espaço de formação, mas nem por isso se torna menos significativa para a compreensão de seu contexto social. Rodolfo tinha apenas a formação primária, adquirida em curso noturno, ofertado por uma associação civil da cidade, a Bibliotheca Pública Pelotense, que objetivava qualificar a mão de obra local. Nesse espaço ele obteve destaque, tendo sido um dos melhores alunos da turma. Além disso, a formação intelectual de Rodolfo foi gestada dentro das organizações de classe, no movimento operário, por seu próprio esforço em se manter atualizado através da realização de leituras, somando-se aos aprendizados obtidos por sua vivência.

Entre os autores que dominava estavam comunistas (Marx, Lenin, Trótsky), socialistas (Gorki, Frederico Adler), literatos (Machado de Assis, Tolstói), romancistas (Gustavo Barroso, Victor Hugo), poetas (Dante Alighieri, Camões), filósofos (Sócrates, Platão), iluministas (Descartes, Voltaire), racialistas (Nina Rodrigues, Oliveira Vianna), pintores (Rugendas), jornalistas (Euclides da Cunha, Guerra Junqueiro), anarquistas (Francisco Ferrer) e anticlericais (Sebastião Faure), por exemplo. Alguns textos citados por ele, ainda não haviam sido lançados no Brasil, como ocorre com obras de Marx. Rodolfo não tinha domínio de língua estrangeira. No entanto, é possível encontrar em suas crônicas, citações de Marx, inclusive em alemão, o que atribuo a influência da formação, sobretudo política, adquirida através da organização operária.

³¹ *A Alvorada*, 15.04.1934, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXVII, n. 66. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

³² *A Alvorada*, 06.03.1932, p. 01. Pelotas, Rio Grande do Sul. Ano XXV, n. 19. Acervo: Hemeroteca Bibliotheca Pública Pelotense.

³³ Manuel da Motta Monteiro Lopes (1867-1910) nasceu no Recife, ele era homem negro, advogado, socialista não revolucionário, republicano, defensor dos trabalhadores e político. Monteiro Lopes foi candidato a Deputado Federal, em 1909. Após as eleições surgiram boatos de que ele não seria reconhecido, o que gerou uma campanha de mobilização nacional dos homens negros de todo o país em prol do reconhecimento e da legitimidade de sua eleição. Ver também Dantas (2010).

Com base na análise de Rodolfo penso que ser um intelectual negro consiste em múltiplas formas de alcançar um saber e de utilizar-se dele em prol de uma causa, que é coletiva, o enfrentamento do racismo. Logo, ser um intelectual negro é compartilhar saberes com suas vivências.

Considerações

Rodolpho foi um homem atuante e que lutou por aquilo que acreditava. A sua história, através do uso de diversas fontes, nos permitem entender um pouco de suas experiências, de sua militância, a dimensão de posicionamentos políticos e social, além de cultural. A partir dessa trajetória individual passo a conhecer mais sobre o coletivo no qual Rodolfo estava inserido. As suas vivências permitem pensar as hierarquias sociais e as desigualdades presentes na sociedade brasileira no contexto em que atuou.

Através do escritos de Rodolpho é possível conhecer mais sobre o pensamento do negro brasileiro e dele, por mim, considerado um intelectual negro. Seus escritos são a principal fonte de acesso as suas ideias que nos permitem refletir sobre ser um homem negro em contexto de racialização extrema. Oriundo das camadas populares sintetizou em suas crônicas o mundo em que viveu o que nos permite conhecer suas interferências na sociedade, ora militando, ora reivindicando direitos sociais e políticos para os trabalhadores e para os negros; ora atuando na positivação do ser negro. Para compreender a trajetória de Rodolfo não é possível separar categorias como raça, classe e masculinidade, pois elas perpassam a sua identidade, o seu ser.

Ele foi um homem que se afirmava enquanto um sujeito negro. Mas esse sujeito não se construiu isoladamente, ele é fruto de suas experiências e das relações por ele estabelecidas, seja no espaço familiar ou no espaço profissional. Com a análise da trajetória de Rodolpho Xavier e de suas experiências, que não são homogêneas, lineares nem carregadas de coerência, mas que podem parecer, no momento em que se constrói uma narrativa sobre ele, pretendo compreender melhor as relações tecidas por esse sujeito em uma sociedade marcada pela racialização. A trajetória de Rodolpho é mais um exemplo para se pensar o que era ser um homem negro nesse período e não para estabelecer uma categorização única, fixa e definitiva em relação aos sujeitos.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Wlamyra de. 2009. *O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.

ALVES, Lúcio. 2005. *Rodolpho Xavier: uma intelectualidade na organização sindical e na luta dos negros em Pelotas (1931-1935)*. Monografia (Licenciatura em História). Pelotas: UFPEL.

ARIZA, Marília. 2018. “Crianças/ Ventre Livre” In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 177-183.

BERND, Zilé (org.). 2011. *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, pp. 26-40.

CARVALHO, Marcus de. 2018. “Cidades escravistas” In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 162-169.

DANTAS, Carolina. 2010. “Monteiro Lopes (1867-1910), um “líder da raça negra” na capital da República” In: *Afro-Ásia*, vol. 41, pp. 167-209.

DU BOIS, W.E.B. 1999. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.

GLEDHILL, Helen. 2016. “De guerreiros a doutores negros: a contribuição de Manuel Querino” In: PINTO, Ana Flávia Magalhães; CHALHOUN, Sidney. *Pensadores negros – pensadoras negras*. Belo Horizonte: Cruz das Almas, Coleção UNIAFRO. Volume 11, capítulo 9, pp. 191-211.

GLEDHILL, Helen. 2014. *Travessias racialistas no Atlântico negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino*. Tese (Doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia.

GOMES, Arilson. 2008. *A formação de oásis: dos movimentos fretenegrinos ao Primeiro Congresso Nacional do Negro em porto Alegre – RS (1931-1958)*. Dissertação de Mestrado (História). Porto Alegre: PUC-RS.

HALEY, Alex. 1976. *Negras raízes*. Rio de Janeiro: Record.

LIMA, Dulcilei. 2009. “Luiza Mahim: Estudo sobre a construção de um mito libertário” In: *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: ANPUH, pp. 01-09.

LONER, Beatriz. 2011. “Antônio: de Oliveira a Baobad” In: GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio. *Experiências da Emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo negro, pp. 109-136.

MENDONÇA, Joseli. 2018. "Legislação Emancipacionista, 1871 e 1885" In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 292-299.

OLIVEIRA, Ângela. 2017. *A racialização nas entrelinhas da imprensa negra: o caso O Exemplo e A Alvorada – 1920-1935*. Dissertação (História). Pelotas: UFPEL.

PAIVA, Eduardo. 2018. "Alforrias" In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 93-100.

PERUSSATTO, Melina Kleinert. 2018. *Arautos da liberdade: educação, trabalho e cidadania no pós-abolição a partir do jornal O Exemplo de Porto Alegre (c. 1892–c. 1911)*. Tese (História). Porto Alegre: UFRGS.

SANTOS, Eduardo. 2015. "Luiz Gama e a sátira racial como poesia da transgressão: poéticas diaspóricas como contra narrativa à ideia de raça" In: *Almanack. Guarulhos*, nº 11, pp. 707-748.

SANTOS, José Antônio dos. 2003. *Raiou a Alvorada: Intelectuais negros e imprensa – Pelotas (1907-1957)*. Pelotas: Ed. Universitária, v.7.

SILVA, Fernanda da. 2017. *As lutas políticas nos clubes negros: culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil-Uruguai no pós-abolição (1870-1960)*. Tese (História). Porto Alegre: UFRGS.

SILVA, Fernanda da. 2011. *Os negros, a constituição de espaços para os seus e o entrelaçamento desses espaços: associações e identidades negras em Pelotas (1820-1943)*. Dissertação (História). Porto Alegre: PUCRS.

SCOTT, Rebecca Jarvis. 1988. "Exploring the Meaning of Freedom: Post emancipation Societies in Comparative Perspective" In: Rebecca SCOTT. *The Abolition of Slavery and the Aftermath of Emancipation in Brazil*. Durham: Duke University Press, pp. 01-22.

PARTE VI

ETNOMUSICOLOGÍA

Etnografía de la fiesta del Señor de los Milagros en barrio Alberdi, Córdoba en la segunda década del siglo XXI

Magalí Díaz
Guadalupe Dagatti
Liliana Gómez
Susana Pizarro

Grupo de Investigación en Etnomusicología
Círculo Amerindiano (GRECA)
grupoetnomusicologia@gmail.com

Resumen

La devoción al Señor de los Milagros comienza en el año 1651 en la zona de Pachacamilla de Lima, Perú donde esclavizados traídos desde África, entre ellos angolas, se organizaron en cofradías y hermandades. Este trabajo presenta los primeros pasos de la investigación sobre la festividad del Señor de los Milagros que se realiza desde hace 17 años durante el mes de octubre en Barrio Alberdi, Córdoba. A través del trabajo de campo etnográfico buscamos comprender dicha celebridad, la explicación de sus causas, el significado para la comunidad afroperuana que la práctica y la importancia de la música dentro de la misma. Entre los momentos del proceso investigativo podemos nombrar la selección de fuentes e informantes, la realización de entrevistas en profundidad, los registros audiovisuales y el análisis de los datos recolectados. Nuestro objetivo es conocer las costumbres, la religiosidad y las significaciones de la comunidad afroperuana asentada en Barrio Alberdi, Córdoba, a través de la fiesta que llevan a cabo desde 1997. El interés en la misma, desde nuestro lugar en el Grupo de Investigación en Etnomusicología (GRECA), es poner énfasis en la investigación sobre la ejecución de la “marinera peruana” dentro del ámbito festivo/religioso.

Palabras clave: Antropología; Córdoba (Argentina); Siglo XIX; Señor De los Milagros; Afroperuanos; Marinera.

Introducción

Según Miguel Rosal (2009) a mediados del siglo XVII, la ciudad de Lima (Perú) contaba con una población de 35 mil habitantes, cantidad que se iba incrementando con la llegada de miles de africanos; entre ellos los Angolas, que fueron llevados a la zona de Pachacamilla¹ en 1651, donde comenzaron a reunirse en cofradías. Las cofradías eran esencialmente asociaciones religiosas laicas que tenían como objetivo primordial la ayuda mutua entre sus miembros, -en especial el auxilio espiritual para lograr la salvación del alma, pero llegado el caso, también la asistencia material-, si bien

¹ Se conocía con el nombre de Pachacamilla, a una propiedad (una huerta) del encomendero del valle de Pachacamac, Hernán Gonzáles, situado en las afueras del Lima cuadrada.

existieron motivaciones complementarias, al utilizarlas como espacios de socialización, en búsqueda de una identidad. Existió una amplia diversidad de cofradías: de devoción, hospitalarias, de ánimas, de redención de cautivos, de conversos, para restablecer las sedes episcopales, regionales, constructoras, étnicas, de clérigos, profesionales, militares, penitenciales, sacramentales, etc. (Picconi, 2019).

Los esclavizados en el Perú, encontraron en las instituciones de las cofradías y hermandades una válvula de escape para su condición de opresión. Desde el siglo XVI se instituyeron en Lima cofradías de negros con aprobación eclesial, conformadas por unos cien miembros en promedio, que estaban a cargo de un retablo o capilla en las iglesias de Lima, dirigidas por un Mayordomo y contaban con una junta directiva llamada "los veinticuatro" por el número de personas que lo conformaban. Entre las destacadas están la de la Virgen de la Antigua de la Catedral, la de la Virgen del Rosario de Santo Domingo y de San Antón en San Marcelo

Hacia 1651, estando como Virrey de Perú, García Sarmiento de Sotomayor, los esclavizados provenientes de Angola, crearon su cofradía en las afueras de Lima, en Pachacamilla, donde uno de los esclavos, Benito de Angola, pintó la imagen de un Cristo crucificado. Pero, en 1655 se produjo un milagro cuando un terremoto asoló la región derrumbando todas las viviendas: el débil muro de adobe en donde se erguía la imagen de Cristo quedó intacto, sin ningún tipo de resquebrajamiento (Picconi, 2019).

Se acepta el 3 de mayo de 1766, como fundación de la Hermandad del Señor de los Milagros, en tiempos del gobierno del Virrey Amat, cuando se fundaron formalmente, las cuatro primeras cuadrillas, pues las procesiones que ya se venían realizando, no eran organizadas como hoy, por cuadrillas especializadas, aunque sus cargadores ya vestían el hábito morado².

En el reverso de las sagradas andas del Señor de los Milagros de la Iglesia Las Nazarenas, cerca de 1747, se colocó el lienzo de Nuestra Señora de la Nube, advocación ecuatoriana, como símbolo del homenaje a la cuna de la fundadora del Monasterio de Las Nazarenas. Es probable que su devoción la haya introducido en el S XVII, la misma fundadora Madre Antonia, ecuatoriana de nacimiento.

² Revista "Hermandad", n° 1. Octubre 2010 / 2011.



Figura 1: Anda del Señor de los Milagros. Parroquia San Jerónimo. Córdoba Octubre 2018.



Figura 2: Reverso del anda del Señor de los Milagros. Imagen de Nuestra Señora de la Nube. Parroquia San Jerónimo. Córdoba Octubre 2018.

El Señor de los Milagros en Córdoba, Argentina

....La festividad acá la hacemos un poco, algo simbólico, no igual que en Lima, siempre el último sábado de octubre y antes de eso, un mes antes, estamos coordinando todo....
Rafael, peruano residente en Córdoba desde 2007 (Octubre 2018).

Según las entrevistas realizadas en nuestro trabajo de campo en la Fiesta del señor de los Milagros a fines de octubre del 2018 en Barrio Alberdi de la ciudad de Córdoba la

procesión comenzó bordeando La Cañada, al frente de la Iglesia Cristo Obrero. En el año 1999 la misma se trasladó a la Iglesia de María Auxiliadora, ubicada en la Plaza Colón, y en torno a la cual se realizó la procesión, estrenándose el anda.

Vivo en Córdoba desde 2007, acá se hace algo simbólico el último sábado de octubre, la organización es todo el año, casi todos somos peruanos, hace 20 años salió en la iglesia de la Cañada³, salieron unos cuantos hermanos nomás, dieron una vuelta por la Cañada, y al año siguiente salió de María Auxiliadora dimos una vuelta por plaza Colón, y al siguiente año ya vinimos a esta iglesia y desde acá sale hace 17 años⁴.

Como dijera el entrevistado, a inicios de la primera década del S XXI se trasladó la festividad, una vez más y de manera definitiva, a la Parroquia San Jerónimo en el Barrio Alberdi, lugar donde reside gran parte de la colectividad peruana y en donde estamos realizando nuestras entrevistas a familias de migrantes peruanos devotos del Señor de los Milagros.

Según testimonio de una de las participantes de la procesión de 2018 -primera vez que participa, pero lleva 10 años viviendo en Córdoba- la misma comienza con el acto de sahumar. Según sus propias palabras:

La palabra sahumar, o todo lo que tiene que ver con sahumeros, incienso, palo santo, es purificar las calle por donde pasa el anda del señor, ese es el olor desde donde sale, todos dicen el olor de la procesión, significa purificar las calles, saben que las calles que tienen el olor de los pecados y todo eso, antiguamente se decía eso ... Esta tradición se hace en Lima, antiguamente comenzaban con las criadas de casa y las amas. Las amas las vestían con la mejor seda, con las mejores joyas, les daban inciensos, aromas, y todo lo que tenga que ver con la procesión, y así fue comenzando. Nosotras vamos adelante del señor purificando, y el va viniendo. Mayormente comenzó con mujeres, antiguamente, hace 300 años atrás, comenzaron las mujeres, las criadas de las casas poderosas que tenemos allá en Lima, las criadas, las morenas les decían allá [...]”⁵.

En las primeras horas del día de la fiesta jóvenes de la colectividad peruana cordobesa comienzan con el armado de alfombra sobre la cual los feligreses harán bailar una *Marinera* al Señor de los Milagros en su anda. El diseño, el armado y el cuidado de la alfombra es una parte fundamental de la celebración. Su elaboración tiene un carácter

3 Parroquia de Nuestra Señora del Carmen.

4 Trabajo de campo en Barrio Alberdi, Córdoba. Entrevista a Rafael, residente peruano en Córdoba. Octubre 2018.

5 Trabajo de campo en Barrio Alberdi, Córdoba. Entrevistada: Alisha, peruana residente en Córdoba, perteneciente a La Hermandad del Señor del Callao (Lima, Perú). Octubre 2018.

colectivo, en la que participan diversos miembros de la comunidad de Alberdi y de las cuadrillas.

Para los participantes de la procesión representa agradecer un favor, un milagro o recibir bendición, también mantener la fe. En una palabra, se trata de una "ofrenda" al Señor de los Milagros⁶.

Para realizar las alfombras utilizan aserrín, anilina, polvo de tiza blanca, agua, zaranda, baldes, bolsas, esponjas, espátulas, tacos de madera. Una vez listos los materiales con los cuales van a decorar la alfombra del espacio elegido en la calle, trazan el diseño del dibujo y dan comienzo al relleno de la alfombra.



Figura 3: Construcción de la alfombra sobre la que bailará la Marinera el Señor de los Milagros en su anda. Parroquia San Jerónimo. Córdoba Octubre 2018.



Figura 4: Banda encargada de la música en la fiesta del Señor de los Milagros. Parroquia San Jerónimo. Córdoba Octubre 2018.

⁶ Entrevistada: Lady Saavedra. Mayo 2019.

La procesión es acompañada con música típica peruana. En esta ocasión de la fiesta de 2018 la música estuvo a cargo de una banda. En propias palabras de unos de sus integrantes:

Figura 5: Banda encargada de la música en la fiesta del Señor de los Milagros. Parroquia San Jerónimo.



Córdoba, Octubre 2018.

La banda somos varios músicos, de diferentes lugares, hay colombianos peruanos, venezolanos, y tocamos en distintas bandas. y como la mayoría de nosotros somos peruanos, hicimos nuestra propia banda con el estilo que hacemos nosotros en Perú, o sea la forma que tocamos nosotros. Nos juntamos hace tres meses o cuatro meses, está formada por cinco peruanos, tres venezolanos, cinco colombianos, y argentinos [...] desde el año pasado tocamos con esta agrupación, pero antes era otra banda. [...] tocamos cumbias, salsas, vales, marineras, huaynos; y tocamos algo también para la comunidad boliviana, tinkus, morenadas, ese estilo también hacemos... yo no soy el director, pero soy el que representa al grupo. [...]. Se va a bailar, es la tradición, una marinera, nosotros lo acompañamos con la música, nosotros vamos a acompañar al Señor de los Milagros como una procesión, todo el recorrido, como una procesión, ahora alguien trae para que el Señor baile, es un baile que se llama Marinera, nosotros le tocamos a ellos, la procesión sigue adelante y nosotros vamos acompañándolos⁷.

⁷ Trabajo de campo en Barrio Alberdi, Córdoba. Octubre 2018.

Es muy importante destacar la ejecución de la danza de la Marinera al finalizar la procesión. Y lo más llamativo del caso es que dicha danza es ejecutada por el propio santo en su anda⁸. Según Lady, peruana perteneciente a una hermandad del Señor de los Milagros, el hecho de “romper la alfombra” con el baile al finalizar la procesión se trata de una ofrenda hecha al santo⁹.



Figura 6: Alfombra sobre la que bailará la Marinera el Señor de los Milagros en su anda. Parroquia San Jerónimo. Córdoba Octubre 2018.

Según el estudioso peruano Rocca Torres, “la Marinera es un contrapunto; es primera, segunda y tercera, resbalosa y fuga. Por eso se le dice de 5-3. Pero cada marinera tiene tres estrofas. Se cantan nueve estrofas. Esa es la Marinera completa” (2010: 231-232). Algunos autores sostienen que el origen de la Marinera estaría en las tonadas registradas en el libro del Obispo Martínez de Compañón (1985) a finales del S XVIII (Picconi, 2019).

⁸ Ver https://youtu.be/WO_xogsl85A

⁹ Entrevistada: Lady Saavedra. Mayo 2019. Ver https://youtu.be/w71n_ikrF7U



Figura 7: Baile de la Marinera en honor al Señor de los Milagros. Parroquia San Jerónimo. Córdoba Octubre 2018.

Conclusión

...Ahora sale el Señor, sale la gente, sale el padre,
y va a haber seguramente alguien que va a bailar,
es la tradición una marinera....
Miembro de la Banda de Músicos.
Córdoba, octubre 2018.

La imagen peregrina del cristo moreno que recorre las calles que rodean la Capilla de San Jerónimo en Barrio Alberdi de la ciudad de Córdoba, reencuentra a un grupo de fieles, peruanos, cordobeses, venezolanos, colombianos y de países cercanos para la celebración de esta tradicional procesión que tiene más de 17 años en este barrio.

Las hermandades volverán a prepararse durante meses para realizar nuevamente la celebración de la peregrinación del Señor de los Milagros y la Virgen de la Nube, en octubre de 2019 y en los años que vendrán.

Desde nuestro lugar en el Grupo de Investigación en Etnomusicología (GRECA) nos encontramos en una primera fase de la investigación, que continuaremos profundizando en los años sucesivos durante la festividad del Señor de los Milagros en Barrio Alberdi de la ciudad de Córdoba.

Bibliografía

PICCONI, María Lina. 2019. "Festividad del Señor de los Milagros: de culto afroperuano a culto afrocordobés", en: *THULE* 45 Etnomusicologia. Circolo Amerindiano. Perugia, Italia.

PICCONI, Maria Lina. 2019. "Sones de Marinera en honor al Señor de los Milagros en Córdoba, Argentina" (en prensa), en: *XLI Congreso Internacional de Americanística*. Mayo 2019. Perugia. Italia.

Revista *Hermanidad*, n° 1, Octubre 2010 / 2011. Córdoba.

ROCCA TORRES, Luis. 2010. *Herencia de esclavos en el Norte de Perú (Cantares, danzas y música)*. Centro de Desarrollo Étnico CEDET. Lima, Perú.

ROSAL, Miguel Ángel. 2009. "Los afrodescendientes de Córdoba y Buenos Aires y su integración en cofradías religiosas, siglos XVIII-XIX", en: Beatriz I. MOREYRA y Silvia C. MALLO (comp.). *Pensar y construir los grupos sociales: actores, prácticas y representaciones. Córdoba y Buenos Aires, siglos XVI-XX*, Córdoba – La Plata: Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti" – Centro de Estudios de Historia Americana Colonial, Universidad Nacional de La Plata.

Metodologia decolonial como política de ação afirmativa para o ensino de música no Brasil

Edna Alencar de Castro
ealencarcastro@gmail.com

Resumo

A educação na América Latina pode ser entendida como um amplo e complexo processo que precisa ser redimensionado por parâmetros definidores de questões como identidade, diversidade e cultura, tendo em vista as relações sociais e raciais manifestas, inseridas na construção de *saberes* emancipatórios que fazem parte do *acontecer* humano. No caso da educação musical no Brasil, a herança de tradição *banto*, deixada como legado se apresenta consistentemente na definição da identidade musical afro-brasileira e na preservação das formas de expressão musical de matriz africana com base nas representações culturais do passado. Sendo assim, identifica-se, nos ambientes de ensino, permanente ambigüidade reproduzida de maneira rígida e hierárquica na formação do indivíduo que precisa se deliberar por meio da reconstrução de sua identidade. O objetivo deste trabalho é apresentar a implementação de nossa Metodologia Decolonial de Inovação, específica para o ensino de música - desenvolvida há quinze anos na rede pública de ensino da cidade do Rio de Janeiro, Brasil - como política pública de ação afirmativa para a valorização da identidade afro-brasileira e cultura africana no processo de ensino de educação musical. Para tanto, transcorreremos sobre o processo de reabertura política, redemocratização do ensino e emancipação do conhecimento implementado pelo Movimento Negro com base no aparato legislativo constitucional do Brasil, dialogando com Gomes (2017) e Domingues (2007). Acerca do conceito de Decolonialidade abordaremos Candau (2014), Walsh (2009) e Santos (2010). Faremos articulação das questões raciais identitárias com o campo da sociologia da música com base em Green (2008), Lopes (2011), Alencar; Santos (2016), Alencar (2016), Sodré (1998) e Kubik (1970).

Palavras-Chave: Educação Musical; Rio de Janeiro (Brasil); Contemporaneidade; Metodologia Decolonial; Identidade Afro-brasileira.

O Movimento Negro e a lei 10.639/03 como política pública de afirmação da identidade

A desigualdade racial e social do passado colonialista fixou sólidas bases eurocêntricas e se impôs em detrimento do conhecimento de outros povos e culturas acarretando desfechos dramáticos, injustiças cognitivas e perdas irreparáveis. Apesar dos esforços e longos anos de lutas políticas para o redirecionamento de ações práticas junto ao Ministério da Educação no campo das relações étnico-raciais, as últimas leis sancionadas perpassam diversos caminhos e apontaram soluções que não chegaram a se efetivar por completo para equilíbrio das desigualdades.

Por meio da atuação do Movimento Negro foi possível emergir discussões acerca do racismo, das desigualdades e discriminações sofridas. A resignificação e politização afirmativa do sentido de *raça* suscitou o questionamento às instâncias superiores do Estado sobre a implementação de políticas públicas conferindo à temática uma condição emancipatória.

Em meio às relações de poder, o sentido negativado da raça negra opera na construção das identidades étnico-raciais naturalizando a desvalorização de sua cultura, práticas, história e saberes. Por outro lado, as ações políticas do Movimento Negro afirmam positivamente o sentido de *raça*, possibilitando a desconstrução do mito da democracia racial.

Segundo Domingues (2007), o Movimento Negro pode ser definido como um movimento político de mobilização racial que possui caráter emancipatório, reivindicatório e afirmativo, servindo como ferramenta para educar a sociedade acerca das questões raciais, sendo capaz das maiores articulações na luta contra o racismo. Uma luta que envolve os mais variados grupos sociais - políticos, acadêmicos, culturais, artísticos e até religiosos - na superação da discriminação racial; na valorização e afirmação da história e cultura negras, na transposição de barreiras racistas, impostas à população nos mais diversos espaços da sociedade (Gomes, 2017).

Para Gomes, o Movimento Negro atua como um importante ator político junto à sociedade na construção, sistematização e articulação de saberes emancipatórios produzidos pela raça negra ao longo de sua história social, cultural, política e educacional (Gomes, 2017: 24). No campo da Educação, evidenciaremos as principais ações desenvolvidas para a superação do racismo a partir do início do século XX, culminando na implementação da lei 10639.

Gomes, ao explicar sobre as ações políticas do Movimento Negro, revela que uma de suas principais preocupações é refletir sobre o papel da escola como instrumento de reprodução do racismo. A autora constata que no final do século XIX e início do século XXI – período em que a população negra era inferiorizada intelectualmente em virtude do ideário do racismo científico - a imprensa¹ negra paulista atuava e se destacava como uma das principais produtoras de saberes emancipatórios sobre a *raça* negra e

¹ Principais jornais que circulavam nos primeiros anos do século XIX até meados dos anos de 1960: *O Xaute* (1916), *Getulino* (1916-1923), *O Alfinete* (1928-1921), *O Kosmos* (1924-1937), *Tribuna Negra* (1935), *O Novo Horizonte* (1964-1954), *Cruzada Cultural* (1950-1966).

suas condições de vida; os jornais tinham um papel amplamente educativo ao informar e politizar a população negra que poderia, afinal, reconhecer-se forjando um reflexo de si mesma junto à sociedade. A integração do negro no quadro urbano estava estreitamente ligada à Educação, enfatizada pela imprensa negra como uma possibilidade, adversa ao poder, imprescindível à ascensão social e cultural.

É possível dizer que até a década de 1980 a luta do movimento Negro, no que se refere ao acesso à educação, possuía um discurso mais universalista. Porém, à medida que este movimento foi constatando que as políticas públicas de educação, de caráter universal, ao serem implementadas, não atendiam à grande massa da população negra, o seu discurso e suas reivindicações começaram a mudar. Foi nesse momento que as ações afirmativas, que já não eram uma discussão estranha no interior da militância, emergiram como uma possibilidade e passaram a ser uma demanda real e radical, principalmente a sua modalidade de cotas (Gomes, 2017: 33).

No âmago dessas precipitações, a busca pela reconstrução do Estado democrático de direito na década de 1990, suscitada por toda sorte de movimentos sociais, provocou profunda mudança constitucional na América Latina como um todo, fazendo emergir a concepção multicultural e pluriétnica das sociedades, possibilitando o diálogo sobre *raça* por meio de uma nova perspectiva, emancipatória.

Ainda com relação à ação afirmativa e emancipatória do Movimento Negro, bem como o *Programa para superação do racismo e da desigualdade étnico-racial* entregue ao então presidente Fernando Henrique Cardoso -em que já se enfatizava a necessidade de implantação de ações afirmativas no que se refere à educação e ao mercado de trabalho- Gomes observa que na precipitação dos acontecimentos, “a culminância desse processo de inflexão na trajetória do Movimento Negro Brasileiro aconteceu nos anos de 2000, momento este que pode ser compreendido como de confluência de várias reivindicações desse movimento social, acumuladas ao longo dos anos” (Gomes, 2017: 34).

Em 2001, foi relevante como ação afirmativa a participação do Movimento Negro na *III Conferência mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e formas correlatas de intolerância*, em Durban na África do Sul, promovida pela Organização das Nações Unidas. A partir de então, ganhou mais projeção no seu intuito de politização e ressignificação de *raça* provocando mudanças na estrutura estatal por meio da criação de determinados setores como a *Associação Brasileira de*

*Pesquisadores Negros*², em 2000, atuando com ênfase no plano acadêmico em 2000 e, em 2003, *A Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial*.

Em 2004, *A Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade* foi criada no Ministério da Educação, com a finalidade de fazer articulação entre Diversidade e Educação, no atendimento a reivindicações dos movimentos sociais, mais especificamente do Movimento Negro. Gomes ressalta que “as políticas de ações afirmativas fazem parte das discussões internas desse movimento social desde os tempos da atuação política de Abdias do Nascimento (1914-2011) e, paulatinamente, passaram a ocupar um lugar de destaque na sua pauta de reivindicações” (Gomes, 2017: 35) até culminarem com a sanção da Lei 10.639/03³ com a inclusão dos artigos 26-A e 79-B da Lei de Diretrizes e Bases⁴ da Educação. A Lei nº 10.639/03 estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana na rede de ensino pública e privada e pode ser entendida como uma política de ação afirmativa que tem como objetivo a afirmação da diversidade étnico-racial na educação escolar para que os currículos e práticas escolares contemplem a realidade da história, memória e identidade africana e afro-brasileira do alunado afro-brasileiro.

Segundo Gomes (2017), atualmente algumas das reivindicações do Movimento Negro foram transformadas em políticas do Ministério da Educação, leis federais e decisões governamentais do Congresso Nacional e do Supremo Tribunal Federal. Apesar de todas as conquistas, ainda há um longo caminho a percorrer para que a implementação dessas ações se mantenha com regularidade, em processo de plena realização no cumprimento de suas diretrizes. Para tanto, foi elaborado em 2009, o *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*.

² Este órgão tem como finalidade, agregar pesquisadores negros e não negros que se dedicam ao estudo das relações étnico-raciais, produzir conhecimento científico sobre a temática racial e construir um lugar de reconhecimento acadêmico das ações sociais do Movimento Negro. Ver www.abpn.org.br

³ Lei 10.639/03 altera a Lei de diretrizes e Bases explicita o reconhecimento a princípios de diversidade étnico-racial apresentando posturas políticas para a superação do racismo e desigualdades raciais. Ver Gomes (2011).

⁴ Esta Lei torna o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana obrigatório nas escolas públicas e privadas dos ensinos fundamental e médio. Foi regulamentada pelo *Parecer do Conselho Nacional de Educação* em março de 2004, sendo alterada pela Resolução do Conselho Nacional de Educação em janeiro de 2004 pela Lei 11,645 com a inclusão da temática indígena, extensiva também à toda a comunidade acadêmica.

No intuito de fazer cumprir as reivindicações expressas neste aparato legislativo estatal que favorece a valorização da identidade negra por meio das práticas pedagógicas desenvolvidas no interior da comunidade escolar e acadêmica, as atitudes e iniciativas contam muito e se desenvolvem, com efeito, nos âmbitos social e cultural, por meio do *educador*.

A Resolução do Conselho Nacional de Educação 01/04 - em que constam As Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana - não deixou de considerar em seus desdobramentos, as questões raciais da identidade negra que se inserem na elaboração e implementação dos currículos, na valorização dos saberes emancipatórios de matrizes diversificadas para suprimento das defasagens sofridas dentro dos ambientes de ensino.

A implementação das novas diretrizes se constituíram como uma política de reparação, reconhecimento e valorização da população negra no intuito de ingresso, triunfo e permanência na educação escolar, por meio de parâmetros voltados para a afirmação da diversidade cultural e concretização de uma política educacional das relações étnico-raciais nas escolas que foi desencadeada a partir dos anos 2000. Trata-se de um documento oficial do governo, discutido por cerca de 150 estudiosos e educadores que se subdividiram em Grupos de Trabalho entre Educação Infantil, Ensino Fundamental I e II, Ensino Médio, Educação de Jovens e Adultos, Licenciaturas e Quilombolas.

Dá ênfase ao resgate do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro e visa uma atuação participativa do negro na sociedade por meio da aquisição de competências e conhecimentos; considera em seu escopo abordagens metodológicas e práticas pedagógicas decoloniais, fundamentalmente, necessárias à reconstrução identitária (Gomes, 2011: s.n.p.). As práticas pedagógicas que tratam das questões étnico-raciais têm o poder de traduzir uma consciência coletiva plural, denotando habilidades que emergem a todo o momento como musicalidade na vida em sociedade. Para além das formalidades, tais traços culturais acabam por delinear os significados inerentes necessários à abertura de novas perspectivas, possibilitando um melhor desenvolvimento na aprendizagem. Essas perspectivas podem se polarizar, a médio e longo prazo, na identificação de respostas promissoras e de aptidões fundamentais

para o compartilhamento de experiências mais abrangentes e contextualizadas com a identidade do indivíduo. No caso da *Educação musical*, a integralidade desses resultados procede da construção das significações musicais identitárias que perpassam saberes múltiplos emancipatórios, constituindo-se como referenciais positivos na contemplação da diferença.

A implementação do Projeto Griot – os cantos, as caras e as cores do Brasil como Metodologia Decolonial para o ensino de música

No entendimento de que as estratégias de implementação das políticas públicas favorecem, no interior da escola, o processo de descoberta e reconstrução da identidade afro-rasileira, alertamos para o fato de que é preciso reavaliar as reais condições em que se encontram os espaços acadêmicos e escolares em relação às novas tendências pedagógicas que tendem ao desenvolvimento de novas metodologias, tecnologias sociais e ações afirmativas contra-hegemônicas. Ao analisar o trabalho de Walsh (2009), Oliveira & Candau (2010) salienta que o conceito de *Interculturalidade* no imaginário educacional coletivo não pode estar restrito à meras formulações de novas temáticas nos currículos ou nas práticas e metodologias pedagógicas, antes, porém, deve provocar verdadeira transformação estrutural e sócio histórica na formação do sujeito.

Segundo Walsh (2009), as formulações teóricas multiculturais de cunho pedagógico não chegam a questionar, de maneira eficaz, as verdadeiras bases ideológicas do Estado-nação. Pautadas pela unificação da identidade “nacional”, partem de lógicas epistêmicas eurocêntricas e, “no campo educacional, sob o pretexto de incorporar representações e culturas marginalizadas, apenas reforçam os estereótipos e os processos coloniais de racialização” (Oliveira & Candau, 2010: 27), deixando à margem os saberes “outros” que se manifestam por meio das expressões populares na sociedade. Candau analisa que,

Para Walsh, muitas políticas públicas educacionais na América Latina (incluindo o Brasil), vêm se utilizando dos termos interculturalidade e multiculturalismo como forma de somente incorporar as demandas e os discursos subalternizados pelo ocidente, dentro do aparato estatal em que o padrão epistemológico eurocêntrico e colonial continua hegemônico (Oliveira & Candau, 2010: 27).

É justamente dentro dessa perspectiva “pretensamente” inclusiva, que se levanta a Interculturalidade Crítica, no sentido de questionar, valorar e avaliar determinadas políticas públicas educacionais em prol de uma Pedagogia Decolonial em que se estabeleça uma construção de sentido, elaborada a partir daqueles que sofreram a experiência da subalternização. Uma espécie de aliança com pessoas que também buscam construir alternativas à globalização neoliberal e à racionalidade ocidental, e que lutam tanto pela transformação social como pela criação de condições de poder, saber e ser muito diferentes. Pensada desta maneira, a interculturalidade crítica não é um processo ou projeto étnico, nem um projeto da diferença em si (...), é um projeto de existência de vida (Walsh, 2007: 8).

De acordo com Oliveira & Candau (2010), dentro dessa perspectiva, a resistência se daria por meio de uma proposta educacional contra-hegemônica em que se buscaria a transformação de estruturas e estâncias institucionais que sustentam práticas e relações sociais segundo a lógica epistêmica ocidentalizada, baseada na racialização do mundo e na colonialidade do poder. Trata-se, portanto, de “desafiar e derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade” (Walsh, 2009: 9).

No campo da música, precisamos colher respostas afirmativas de nossos alunos, obter o retorno musical assimilativo prático de suas potencialidades rítmicas e sonoras de acordo com o significado que já trazem consigo, implícitos na diversidade e identidade das culturas que lhes são negadas ao impormos modelos inadequados que não lhes pertencem e nem lhes representam, com os quais não estão familiarizados. O processo de aprendizagem musical se dá com base na construção dos significados inerentes e delineados de acordo com as vivências e gostos musicais que o indivíduo já traz consigo. Segundo Green, “se não estamos familiarizados com um estilo de música, e desse modo, não-receptivos aos seus significados inerentes, estaremos também predispostos a responder negativamente às suas delineações” (Green, 1996: s.n.p.).

Para que a experiência musical total aconteça, é preciso que conheçamos e ouçamos a quem queremos ensinar e o que devemos ensinar sem a imposição pré-concebida de algo que não significa, ou seja, que não se traduz em “signo” receptível adequado à realidade daquilo que se é. Adotar delineações concernentes aos precedentes sociais que se apresentam é premissa para que qualquer forma de aprendizado se consolide.

Em face de tudo o que foi exposto, nos vemos desafiados à seguinte questão: como tratar a questão da Diversidade sendo esta uma competência político-pedagógica a ser inserida no currículo e adquirida pelos profissionais de Educação Musical em seu processo de formação docente, a fim de que estes venham a intervir positivamente na escola?

A noção desenvolvida pelo conceito de *Pedagogia Decolonial* abre uma perspectiva que ainda se encontra em processo de construção nos sistemas de ensino, mas, a nosso ver, sem dúvida, se constitui num importante dado estratégico para a contemplação de uma *práxis*, baseada numa insurgência educativa propositiva – portanto, não somente denunciativa – em que o termo insurgir representa a criação e a construção de novas condições sociais, políticas, culturais e de pensamento. Em outros termos, a construção de uma noção e visão pedagógica que se projeta muito além dos processos de ensino e de transmissão de saber, que concebe *pedagogia* como *política cultural* (Oliveira & Candau, 2010: 28. Grifo nosso).

A escola pode ser concebida como um espaço de troca de experiências e vivências, um lugar onde diversas culturas se encontram representadas pelos seus sujeitos “diferentes”. Por meio do diálogo - no estabelecimento de novos parâmetros que possam nortear as manifestações de saberes diversificados que insurgem em meio às práticas pedagógicas e os currículos - é preciso criar espaços para a construção de etnicidades através de novas abordagens conceituais e metodológicas, por meio de ações afirmativas que visem à resolução do problema de dentro para fora:

Repensar a escola como lugar de construção de um conhecimento, como um espaço que possibilita a transformação e a formação de valores, hábitos e comportamentos – novas identidades - visando o respeito às diferenças. Um lugar onde é possível a ampliação da cidadania para a promoção e valorização do ser humano. Um lugar em que o educador possa mediar os conflitos por meio de interfaces criadas junto aos sujeitos sociais. Neste sentido, as atitudes contam muito e devem se desenvolver, com efeito, nos âmbitos social e cultural, por meio do educador. Conceber o educador como um agente sociocultural ainda constitui uma perspectiva somente anunciada em alguns cursos de formação inicial e/ou continuada de educadores. No entanto, consideramos que esta perspectiva é fundamental se queremos contribuir para que a escola seja reinventada e se afirme como um *locus* privilegiado de formação de novas

identidades e mentalidades capazes de construir respostas, sempre com caráter histórico e provisório, para as grandes questões que enfrentamos na atualidade (Candau, 2014: 41).

Este lugar - em que a escola se converte num *locus* de enunciação e numa possibilidade adversa ao poder - é capaz de abrigar novas pedagogias e realizar mediação ética político-social entre os conflitos gerados em meio às relações étnico-raciais que se processam na formação das identidades. É um lugar em que o educador pode atuar como agente sociocultural por meio do escopo de projetos e metodologias decoloniais construídas com base na emancipação epistêmica. Pedagogias que se projetem além dos muros da escola e se desenvolvam como política cultural de representação das minorias pela quebra de paradigmas e ressignificação dos currículos. Nesse contexto, tal como nos afirma Oliveira & Candau (2010), consideramos a sanção da Lei 10639/03 como uma forma de mediação dos conflitos étnico-raciais no interior da escola.

No caso do ensino de Música, a problemática que se identifica vai além dos paradigmas apresentados pelo aparato legislativo e gira em torno da questão de diversidade e das relações étnico-raciais que permanecem engendradas nos estabelecimentos de ensino. As formas de expressão musicais e manifestações culturais negro-brasileiras se traduzem em vivências musicais e se evidenciam por meio da emancipação dos saberes outros, em forma de musicalidade e habilidade identificadas na aprendizagem. No cômputo das defasagens sofridas verifica-se a necessidade de se desenvolver estratégias -que possam fazer frente às demandas sociais cada vez mais complexas da escola- pautadas por pensamentos e ações permeáveis a novas epistemes que agreguem novos saberes, questionamentos e princípios.

Procurando compartilhar algumas das experiências vivenciadas ao longo do período de desenvolvimento do Projeto GRIOT: Os Cantos, As Caras e As Cores do Brasil! e da constituição do (IMUD) Instituto Música e Diversidade: Tecnologias Sociais e Interculturais de Inovação - fruto dos longos anos de experimentação e implementação do Projeto em escolas da rede pública de ensino do Rio de Janeiro - abordaremos aspectos acerca da identidade e sociabilidade da música, sobretudo no que diz respeito ao que foi apreendido pelos participantes durante a trajetória do

grupo, tendo como referência os objetivos que fundamentaram o Projeto em sua origem.

O Projeto GRIOT – Os Cantos, As Caras e As Cores do Brasil teve sua origem em 2003 na Fundação de Apoio à Escola Técnica/FAETEC – órgão pertencente à Secretaria de Ciência e Tecnologia do Governo do Estado do Rio de Janeiro – que opera em várias regiões da periferia e apresenta diversas opções de modalidades profissionalizantes em áreas distintas. Nas unidades relacionadas ao ensino de música, os cursos encontram-se desvinculados do ensino regular e operam em regime de “curso livre” sendo abertos à comunidade local e aos alunos da escola técnica do Estado; na ocasião em que se deu a implementação do Projeto em questão, se estruturavam em oito níveis de aprendizagem musical – da formação inicial à continuada - dispostos ao longo de quatro anos e contemplavam competências variadas, tidas como componentes curriculares de disciplinas obrigatórias e optativas.

Na disciplina de Canto-Coral - componente curricular obrigatório dos oito níveis de ensino - o projeto se desenvolveu gradativamente e apresentou-se como uma proposta de Metodologia Decolonial para o ensino de Música situada no campo da Etnomusicologia⁵ com ênfase em aspectos educacionais das Relações Étnico-Raciais, abrangendo o campo artístico musical e a construção de etnicidades específicas enquadradas dentro das matrizes tupi, lusa e afro. Para darmos mais objetividade a essa dissertação, focaremos nosso estudo somente na matriz afro que, por sua singularidade, já comporta imensa complexidade e por se tratarem os seus integrantes, em sua maioria, de pertencimento à raça negra.

A Prática Musical específica, desenvolvida pelo Projeto, consiste num método desenvolvido para o aprendizado de Música por meio do qual se executam propostas musicais autorais, elaboradas de forma sistematizada através do ritmo corporal percussivo aliado à música vocal em conjunto. De forma contextualizada, os elementos técnico-musicais coletados - escalas, modos, improvisos, formas musicais rítmicas,

⁵ A disciplina atualmente conhecida como etnomusicologia antes dos 1950 era chamada "etnomusicologia" e, antes ainda, como "musicologia comparada", sub-ramo da musicologia sistemática. Também conhecida como antropologia da música ou etnografia da música, é a ciência que objetiva o estudo da música em seu contexto cultural e/ou como cultura. Etnomusicologia é um verbete relativamente novo no dicionário de música, surgiu como um desenvolvimento do termo musicologia – 1837. Ver Cardozo (2017).

polifônicas e/ou melódicas - pertinentes a etnias africanas específicas⁶ são selecionados e elaborados em arranjos musicais que podem incluir temas folclóricos específicos. Ao traçar um perfil dos 20 integrantes afrodescendentes –moradores da Baixada Fluminense e das periferias da cidade do Rio de Janeiro, com idade entre 17 e 25 anos – por meio do diálogo, da troca de ideias e experiências, foi possível perceber, entre os participantes do grupo, a busca de (auto)reconhecimento e pertencimento étnico-racial como potencial para a descoberta identitária em meio às personalidades diversificadas que se desdobravam e se misturavam para fazer emergir talentos e habilidades musicais (rítmicas, corporais e vocais).

Mas que identidade(s) seria(m) essa(s)? As identidades eram diversificadas, mas, semelhantes; revelavam-se interseccionalmente, impregnadas de suas vivências e experiências, acumuladas historicamente ao longo de gerações; mesclavam-se sincronicamente e traduziam-se em musicalidade, sons, palavras, corporalidade, ritmo, vida! Auto-identificavam-se por meio das questões contextuais que envolvem historicamente a categoria “raça”, do *ethos*⁷ racial oriundo da afrodescendência complexificada por suas subjetividades próprias. A descoberta da identidade, o mistério acerca de quem cada um seria, envolvia e marcava a todos por meio de um único interesse e objetivo comum: *cantar*. Cantar só, não bastava! Estava presente, na musicalidade escondida dos sujeitos, um contexto que dialogava permanentemente com os anseios de pertencimento e identificação com algum tipo de ideal e/ou *valor* identitário. Um contexto que se impunha e sobrepunha de maneira legítima; tramitava permanentemente e subconscientemente em meio às vozes harmonizadas e percutidas na execução de repertório que remetia às matrizes africanas. Por meio da prática musical específica desenvolvida pelo projeto -que alia a multiplicidade vocal ao

⁶ As matrizes africanas utilizadas na metodologia em questão se referem às etnias: !Kung, Gogo, Zande e Mbwela, entre outras de Botswana. Os elementos técnico-musicais foram colhidos, selecionados e catalogados com base em 145 vídeos pesquisados na internet e em trabalho de campo, desenvolvido por Gerhard Kubik na Região de Cuando Cubango/Cuito Cuanavale, Sudoeste de Angola, 1970; Ver bibliografia Kubik (1970).

⁷ Palavra com origem grega, que significa "caráter moral". É usada para descrever o conjunto de hábitos ou crenças que definem uma comunidade ou nação. No âmbito da sociologia e antropologia, o *ethos* são os costumes e os traços comportamentais que distinguem um povo. Também pode ser usada para se referir à influência da música nas emoções dos ouvintes, nos seus comportamentos e até mesmo na sua conduta. *Ethos* pode ainda designar as características morais, sociais e afetivas que definem o comportamento de uma determinada pessoa ou cultura. O *ethos* se refere ao espírito motivador das ideias e costumes.

ritmo corporal percussivo sistematizado de maneira contextualizada com elementos técnico-musicais de matriz africana- as identidades foram sendo deflagradas em respostas musicais e em *devires* que superaram quaisquer formas metodológicas tradicionais do conhecimento formal. Quebramos protocolos e parâmetros de resistência, rompemos barreiras cristalizadas, criando uma forma de expressão até então não explorada em que a fusão das linguagens artísticas - música, dança e teatro - potencializava a performance e facultava o exercício da improvisação e criatividade dos participantes. Agregaram-se ao grupo jovens com formação em dança e teatro buscando interação com a música através do canto em conjunto. O uso da expressão corporal foi incentivado através de técnicas experimentais por nós desenvolvidas de forma contextualizada com elementos técnico-musicais de matriz africana - articulações e inflexões vocais e corporais, escalas, características modais e tonais- por meio da abordagem de vocalizes ritmados e improvisados, executados pelos integrantes, mantendo sempre à disposição dos corpos em semicírculo (Kubik, 1970; Setti, 2004).

Procurando preservar uma parcela de nossa formação musical anterior em que estivemos, enquanto *corista*, sob a influência da técnica de Theophil Maier⁸, utilizamos inflexões vocais que propiciaram a execução do *grito* como forma de sonoridade liberada por meio da voz, juntamente com outros sentidos corpóreos. Os desafios aceitos pelo grupo emergiram no bojo desta trajetória experimental e motivaram iniciativas inesperadas e surpreendentes por parte dos próprios participantes que se sentiam e atuavam como protagonistas permanentes. Uma delas -durante o ritual coreográfico cantado e ritmado intitulado Griot Krahô em que se executou a peça: Três Cantos Nativos dos Índios Kraó - ouviu-se repentinamente no meio da atuação de um dos protagonistas: liberdade!!!!!! O grito, proferido por Carlos Eduardo de Carvalho, o *Cadú*, liberado, de maneira improvisada, no momento da performance, nos levou ao entendimento de que houve resultado positivo, alcançado por meio das técnicas experimentais desenvolvidas nos ensaios, uma vez que foi possível a articulação de um

⁸ Cantor e pedagogo alemão, esteve várias vezes no Brasil durante a década de 1980 e ministrou cursos a professores da rede estadual, educadores musicais e atores de teatro. O procedimento que explora em aula é o Jogo Vocal, em que os participantes são instigados a criar sonoridades vocais individualmente e em grupo e a produzir pequenas peças, a partir de poesias, movimentos, sons e ações (Maier, 1983).

discurso musical que evidenciava, entre outros, a identidade negra e a *fala* -antes retida, agora dita/gritada- sobre si mesmo, sobre aquilo que se sente, sobre aquilo que se é. É importante lembrar que lançamos mão de toda sorte de recursos dos quais dispúnhamos -o uso da imagem, indumentária, repertório específico, concepção artística diferenciada, composições e arranjos autorais, fusão de linguagens artísticas, contextualização matricial da identidade musical negra- a fim de obtermos os resultados que nos levariam à construção de nossa metodologia para o ensino de música. O método de trabalho foi construído de maneira experimental à medida que os resultados e *devires* iam sendo alcançados e as respostas musicais proferidas na articulação do discurso musical da identidade negra. As técnicas, estratégias e experiências metodológicas até aqui descritas corroboraram para o certame, mas não definiram um método regulatório formal no qual pudéssemos, por meio ou a partir de, construir nossa metodologia, sendo essa a questão que nos propomos a lembrar e identificar neste artigo, a implementação e construção de uma metodologia específica que possibilitou, por meio da sociabilização da música, a descoberta e reconstrução identitária da juventude afro-brasileira.

Bibliografia

ALENCAR, Edna; Elisângela de Jesus SANTOS. 2016. “O Uso dos Saberes de Matriz Africana como Prática Pedagógica do Ensino de Educação Musical”. Artigo produzido para a disciplina de Poéticas e Rítmicas Afro-brasileiras: tensões contemporâneas.

BERNARDINO, Joaze Bernardibo; GROSGOUEL, Ramón. 2016. “Decolonialidade e perspectiva negra” en: *Revista sociedade e estado*, vol. 31, nº 1. Brasília.

BRASIL. 2009. *Plano Nacional das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: SECAD; SEPIR.

BRASIL. 2004. *Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: SECAD/ MEC.

CANAU, Vera Maria Ferrão. 2014. “Ser professor/a hoje: novos confrontos entresaberes, culturas e práticas” en: *Educação*, vol. 37, nº 1, pp. 33-41.

DOMINGUES, Petrônio. 2007. “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos” en: *Revista Tempo*, vol. 12, nº 23, pp. 100-122.

FERNANDES, Florestan. 2008. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5ª ed. São Paulo: Globo.

GOMES, Nilma Lino. 2017. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes.

GREEN, Lucy. 2008. *Music on deaf ears: musical meaning, ideology and education. 2nd edition*. Bury St. Edmunds: Arima.

GROSGOUEL, Ramon. 2007. "Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais" en: *Ciência e cultura*. São Paulo: vol. 59, nº 2, p. 32-35.

HALL, Stuart. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A.

HOOKS, Bell. 2013. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: VMF Martins Fontes.

KUBIK, Gerhard. 1970. *Musica tradicional e aculturada dos iKong de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

LOPES, Nei. 2011. *Bantos, malês e identidades negras*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

MUNANGA, Kabengele. 2002. "A construção da identidade negra no contexto da globalização" en: Iolanda OLIVEIRA (Org.). *Cadernos PENESB 4*. Niterói.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes; Vera Maria Ferrão CANDAU. 2010. "Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil". Belo Horizonte: *Educação em Revista*, vol. 26, nº 1, pp.15-40.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Maria Paula MENESES (org.). 2010. *Epistemologias do Sul*. 1ª ed. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Joel Rufino dos. 2015. *Saber do negro*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas.

SIMÃO, Regina Márcia. *Impasses no ensino de música: desafios à concepção de currículos e ao tratamento de programas*. Revista Pesquisa e Música. Pós-graduação do Conservatório Brasileiro de Música. V.4, n.1, 1998, p.43-57.

SODRÉ, Muniz. 2002. "Cultura, diversidade cultural e educação. Entrevista" en: Azoilda TRINDADE & Rafael dos SANTOS (org.). *Multiculturalismo: mil e uma faces da escola*. 3ª edição. Rio de Janeiro: DP & A, pp. 17-32.

TINHORÃO, José R. 2008. *Os sons dos negros no Brasil*. 3ªed. São Paulo: Editora 34.

WALSH, Catherine. 2009. "Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e reviver" en: Vera Maria CANDAU (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: Sete Letras.

Los ritmos afro-haitianos a través del tiempo

KONBIT-Club Cultural Haitiano en Córdoba
clubkonbit@gmail.com

Resumen

Después del exterminio de los aborígenes en la isla de Haití, a principios del siglo XVI, los conquistadores españoles trajeron africanos esclavizados a la isla, quienes fueron arrancados de sus tierras y de sus familias. Al llegar a la colonia sólo portaban con ellos el baile y las canciones para expresar sus dolores. El sonido del tambor les hizo sentir en su tierra. A partir de entonces nacieron más de 101 ritmos musicales que reflejaron sus trayectorias, sus vidas cotidianas en África. Desde entonces, estos ritmos musicales forman parte de la cultura haitiana. El objetivo de este trabajo es propagar y valorar estos ritmos, a pesar de las grandes olas de la aculturación, viendo la necesidad de hacerlos conocer al mundo en pleno S XXI.

Palabras claves: Antropología; Haití; Siglo XV; África; Ritmos; Tradición; Folklore.

Introducción

Las culturas africanas o de los afrodescendientes
 están en peligro de extinción, atraviesan una fuerte debilidad
 y se encuentran gravemente heridas
 FYLE, CLIFFORD (1983)

El trabajo que deseamos presentar consta de tres partes: la historia, la música y la actualidad haitiana dentro y afuera del país. Siempre orientado hacia el folklore.

El siglo XV, en América, fue marcado por la conquista del “nuevo mundo” por parte de los europeos. Ellos llegaron a tierras americanas en 1492 con tres barcos (*Niña, Pinta y Santa María*) siendo su primera misión evangelizar a los aborígenes en la isla de Ayiti¹. Su primer acto consistió en erigir una cruz en la parte Noroeste de la isla, lo que hoy llamamos *Mole Saint Nicolás*, justo frente de Cuba. Los aborígenes, arawaks y taínos, en su inocencia, al ver los españoles de piel blanca, pensaron que eran dioses y los recibieron, como tales, con muchas ofrendas de oro atrayendo el interés de los conquistadores (Fig. 1).

¹ *Ayiti, Quisqueya o Bohío*, significa tierra montañosa en lengua taína; a su llegada, Cristóbal Colón, la llamó *Hispaniola*. Durante la colonización francesa, recibió el nombre de *Santo Domingo* y desde el primero de enero de 1804, día de la independencia, los libertadores adoptaron el nombre *Haití*.

Esta atracción se transformó en la causa principal de la esclavización de los aborígenes. En poco tiempo los conquistadores lograron tener el control de toda la isla llevándose de a poco el oro a España (Fig. 2). Los aborígenes, al no estar acostumbrados a semejante trabajo, empezaron a morir o a rebelarse. Ante esta muerte masiva y la necesidad de enriquecer más a su corona, los conquistadores españoles se vieron en la necesidad de buscar otra mano de obra; de este modo, empezaron a traer africanos esclavizados² a las colonias, no solamente a la Hispaniola, sino a todo el Caribe y América en general. Estos africanos fueron traídos de manera inhumana en sus barcos denominados *Negrier*. La película *Amistad* presenta en gran parte como fue la trayectoria de África hasta América (1997).

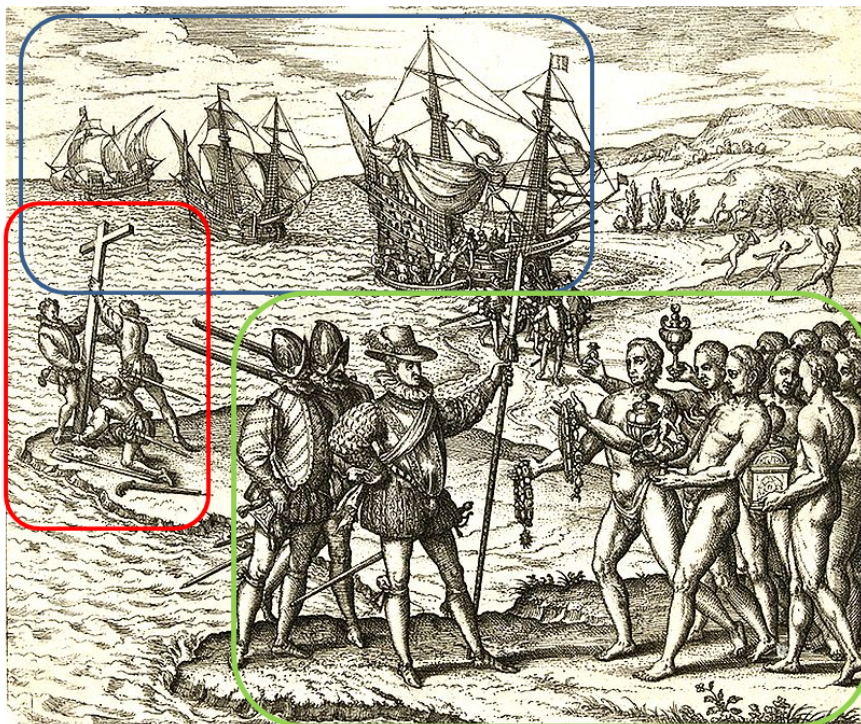


Fig. 1: Tres actos de la llegada de los españoles

² Utilizamos este término porque no es conveniente decir esclavos a una persona que no nació así o no pidió esta situación, fueron forzados, era contra su voluntad.



Fig. 2: Caciques de Ayiti

Trayectoria de los africanos

Los africanos esclavizados traídos a América procedían de distintas partes del África, eran sacados de sus tribus para llevarlos a distintos lugares del "nuevo mundo" donde era necesaria la mano de obra esclava. Provenían de Senegal, Gambia, Sierra Leona, Angola, Nigeria y la *Costa de Oro*³. Muchos de ellos murieron en el camino.

-Cortes del barco que utilizaron para transportarlos:

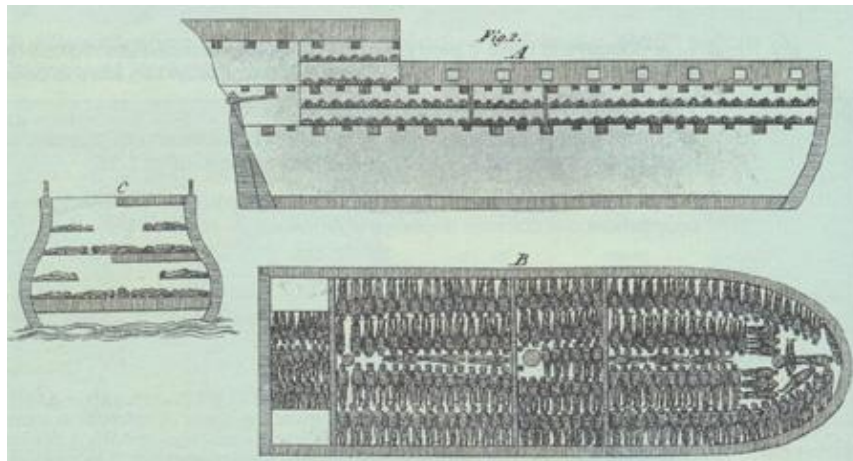


Fig. 3: Cortes lateral y frontal del barco

³ Ahora llamado Ghana, *Costa de Oro* era su nombre en los tiempos coloniales.

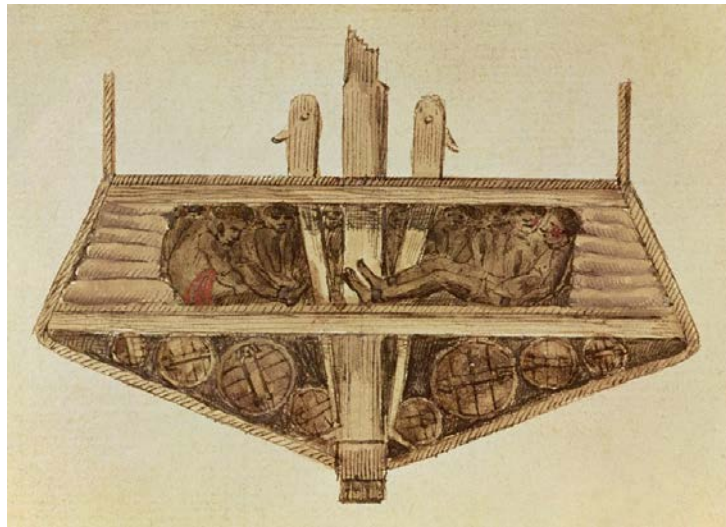


Fig. 4: Corte frontal

Procedencia de los Esclavos



Fig. 5: Procedencia de los africanos

Divergencias y similitudes

Hay que precisar que al no pertenecer al mismo país, reino, o tribu los esclavizados hablaban lenguas diferentes. La posición geográfica y la imposibilidad que había para entrar en el continente africano hizo que los esclavizados que trajeron a América fueran preponderantemente de la zona de la costa oeste de África.

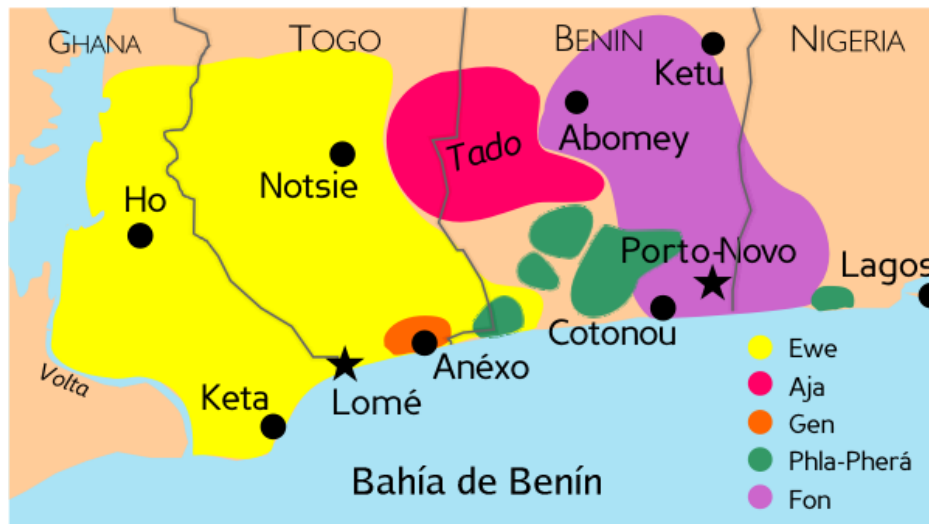


Fig. 6: carta de lenguas habladas en algunos países



Fig. 7: Reino de Dahomey

En la figura 6 se puede observar la distribución de las lenguas de los esclavizados, como por ejemplo, el *Ewe* hablado en Togo y Ghana y el *Fon* en Benín (Dahomey), de donde llegaron la mayoría de los africanos a Santo Domingo⁴.

Llegando a esa nueva tierra, ¿cómo será su vida?

En la organización de la colonia, los españoles y los franceses, asignaron tareas distintas a los africanos según su fuerza y la necesidad del momento. De esta manera, los colonos impusieron reglas para regularizar las condiciones legales y los requisitos

⁴ El *kreyol*, una de las lenguas oficiales de Haití en la actualidad, tiene sus orígenes en el *Fon*.

de sus vidas. Un decreto, llamado **“Code Noir”** del español Código Negro (Fig. 8), fue establecido por Luis XIV en Francia en 1685, entrando en vigor en las colonias en 1687 hasta 1789. Este decreto reglamentó las condiciones de vida de los esclavizados en la colonia de Santo Domingo. Uno de los artículos más citado es el 44 que declara a los esclavizados como bienes muebles, sin derechos legales. Este artículo 44 establece que “los esclavos son muebles”, de hecho, bienes que pueden ser comprados, vendidos, entregados, incautados de conformidad con los formularios previstos para los bienes muebles.

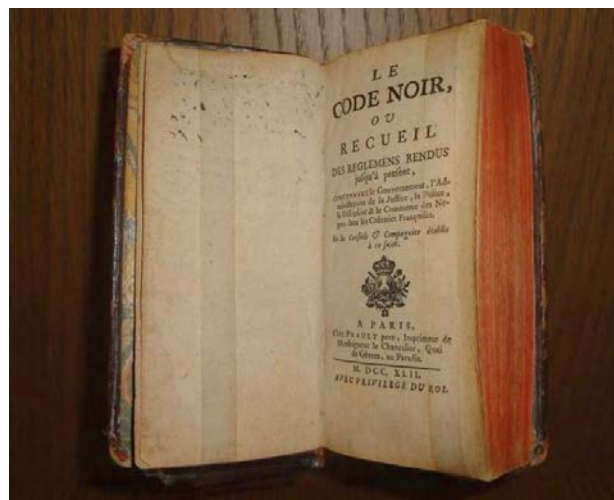


Fig. 8: Código negro

Tenían entre sí algunos factores que los identifican, como sus creencias en los espíritus de la naturaleza y algunas prácticas ceremoniales de cultos africanos que continuaron realizando en tierras americanas. Pero, en 1704, una ordenanza prohibió hacer reuniones nocturnas, lo que no impidió que las hicieran en secreto; buscaban algo en común que los hiciera sentir como en casa. Estos puntos comunes eran la música y el baile.

Entre los instrumentos musicales haitianos, herencia de la cotidianeidad en África y usados aún actualmente, podemos destacar el *tambor* que es un símbolo referencial de la raíz musical africana; este instrumento, con su sonido, los conecta a sus lugares de origen. Hay distintos tipos de tambor, dependiendo de su uso. Destacaremos los dos más importantes. En el rito *rada* se usa un conjunto de tres, el más grande se llama “*manman tanbou*”, el mediano “*segon*” y el más chico “*boula*” (Picconi, 2017: 111-112) Existe otro tambor, llamado “*assotor*”, que es el más importante en los rituales tradicionales haitianos porque es reconocido en el bautismo donde se da un alma a los

practicantes del vudú. Este bautismo es el tema principal del libro de Jacques Roumain, *El sacrificio del tambor assotor* (1943)



Fig. 9: Tambores Rada



Fig. 10: Tambor Assotor

Origen de los ritmos

El desarrollo cultural y musical de Santo Domingo estuvo influenciado por diversas clases sociales en tiempo de la colonia: los colonos, los liberados o mulatos y los negros esclavizados. Pero la presencia africana o sea la presencia de los negros⁵ jugó un rol muy importante en la colonia; de ahí surgió el sincretismo cultural que tiene Haití. Como consecuencia de ello la música o la cultura haitiana está fuertemente

⁵ Los africanos representaban el 2/3 de toda la población colonial. De estas dos terceras partes, la mayoría eran esclavizados.

influenciada por los ritmos que vinieron de África. Dos de estos ritmos vienen directamente del Suroeste de Nigeria y del Congo.

No podemos hablar de cultura afro haitiana sin hablar del *vaudou* (vudú) que tiene un papel tanto religioso como cultural en la colonia, ya que se trata de la religión sincrética de mayor importancia e influencia en el país (Honorat, 1955: 31). El Vudú nació de una resistencia de opiniones y a partir de reuniones secretas, según Laennec Hurbon: “El vaudou en sí mismo fue la primera forma de resistencia cultural contra la esclavitud” (Hurbon, 1972: 73). Se puede decir también, que esa religión y/o cultura de personas desarraigadas en busca de raíces es producto del choque de dos civilizaciones (civilización africana y europea), por eso el vudú se caracterizó como religión sincrética.

El vaudou (*vudú haitiano*) incluye una serie de complejos rituales en que la música es parte fundamental de su elaboración, dependiendo de su función ritual (Honorat, 1955:31). Los ritmos musicales haitianos se dividen en función de 3 ritos principales:

1. Rito Rada
2. Rito Congo
3. Rito Petro (Picconi, 2017: 111)

Los ritmos tradicionales son clasificados en "*nanchons*", que significa naciones, representan las diferentes etnias de los pueblos africanos que han sido traídos en la colonia. Cada "*nanchon*" tiene sus loas, su color, sus propias músicas y ritmos y cada ritmo genera una danza asociada con él y con su propio vestido para bailar.

En la cultura del Vudú haitiano contamos más de 101 *nanchons* donde algunos ritmos derivados de ellas son el **Kongo**, **Nago**, **Ibo**, **Petwo**, **Rada**, **Dawomey**, **Mayi**, **Parigol**, **Yanvalou** (considerado como ritmo por un lado, y como danza derivada del rito Rada por otro), **Rara**, **Banda**, etc.... Dependiendo de su función y la necesidad de cada familia o persona practicante hay ritmos que se consideran también como ritos para hacer una ceremonia.

Considerándolos como ritmos, se habla del:

- **Ibo** como danza de los esclavos
- **Nago** como danza de guerra dirigida a los dioses de la guerra
- **Parigol** como danza que explica el movimiento de las olas del mar y el cruce de los esclavos desde el sol africano hacia la colonia

- **Dahomey** en recuerdo de los negros de África
- **Yanvalou** como danza ritual
- **Kongo** como danza de amor, de felicidad
- **Petwo** como danza ritual
- **Rara**
- **Rasin.**

Con más profundidad, detallamos algunos ritmos:

YANVALOU: ritmo de danza calma, suave, que se baila acompañado de muchos tambores, usan Kata también que es un tipo de palillos que acompañen el tambor para tocarlo mejor; en la actualidad se usan otros instrumentos como guitarra para modernizarlo y tener una mejor armonización. Se baila con vestidos o polleras blancos.

PETWO: danza ritual que en cada familia, a fin de año, organiza una ceremonia iniciada con este ritmo para dar las gracias a las divinidades por el bien que han llevado a ella durante todo el año. "Un baño de suerte" (con hojas especiales o leche) es practicado para que el año siguiente sea mejor; los vecinos participan en este baile que se divide en muchas ramas, nacido en la colonia de Santa Domingo.

RARA: el ritmo más popular en tiempo de carnaval y Cuaresma; está compuesto de banda (grupos de más de 5 personas), acompañado de bailarines.

INSTRUMENTOS DEL RARA:



Graja: hecho de cilindro de metal sobre el que se marcan una serie de estrías profundas, tiene un asa para sujetarlo y se rasca con un peine de púas metálicas (Paul, 1962)



Vaksin: trompeta confeccionada con bambú.



Tchatcha: es un sonajero que consiste en una pequeña calabaza hueca, en la que se han introducido semillas o grava y un mango largo (Picconi, 2017: 115)



Kone: tipo de trompeta fabricado en zinc que mide más o menos 3 pies.

Sus dimensiones históricas

Durante el periodo colonial, con tantas restricciones, los esclavizados buscaron una forma de escape a tanta injusticia que estaban viviendo. De allí, al no tener ninguna

posibilidad de escapar, intentaron disfrutar de sus días por medio de las canciones. Muchos de ellos eran asignados a tareas en los campos. Durante las horas de trabajo no podían hablar entre ellos; de la necesidad de comunicarse surgió uno de los ritmos tradicionales también asociado a un baile: *kombit*, que se define como el baile de los campos o de la agricultura.

La situación inhumana en la que estaban los obligaba a elegir entre someterse y seguir viviéndolo o rebelarse y reclamar una vida mejor, digna. De esta manera los esclavizados eligieron la segunda opción que los llevó a rebelarse. Esta revolución, en realidad, no empezó como dicen muchos intelectuales en 1791, en la ceremonia de Bois-Caimán, sino empezó mucho antes con diferentes acciones revolucionarias tal como el cimarronaje, el suicidio, etc.

Pero esta ceremonia citada anteriormente es de gran importancia ya que no se trató de una simple ceremonia; en la noche del 14 de agosto de 1791 se unieron, encabezados por un esclavizado de Jamaica, llamado Bookman (*houngan*⁶) acompañado de una *mambo*⁷. La ceremonia inició con bailes, cantos y de ahí surgió la conciencia colectiva que les permitió dar el paso más grande hacia la independencia. Después de la independencia, estos ritmos y ritos no fueron olvidados, en la actualidad el pueblo los sigue usando para expresarse o para hacer sus rituales. Con las modificaciones y/o mezclas aplicadas a estos ritmos en el transcurso del tiempo se generaron nuevos ritmos guardando su originalidad.

Ser haitianos es ser amantes de la música. Hasta hoy, en nuestras calles, escuchando el sonido de un tambor de repente nos llena de curiosidad y nos hace bailar. El carnaval, una de las fiestas más conocidas en el Caribe, se celebra antes de que empiece la Cuaresma finalizando antes del Miércoles de Cenizas. Para los haitianos esta fiesta continúa y se celebra mayormente con el ritmo *rara* asociado con danzas típicas cada año. En la vida cotidiana, hay familias que hacen danzas para celebrar un evento o, a veces, hacen rituales según su creencia.

Haití, siendo un país agrícola, en los pueblos se labora la tierra, la plantación y trabajando siempre en grupo (se dice en nuestro idioma que trabaja en *konbit*) y allí

⁶ Sacerdote en la religión vaudou

⁷ Sacerdotisa que dirige la ceremonia de vaudou con el houngan (Picconi, 2017: 111)

también con la propia magia de la música, del canto, el ritmo generado motiva a los campesinos, mientras estatizan su pasado inquietante.

Periodo colonial



Fig. 11: Esclavizados en los campos

Periodo revolucionario

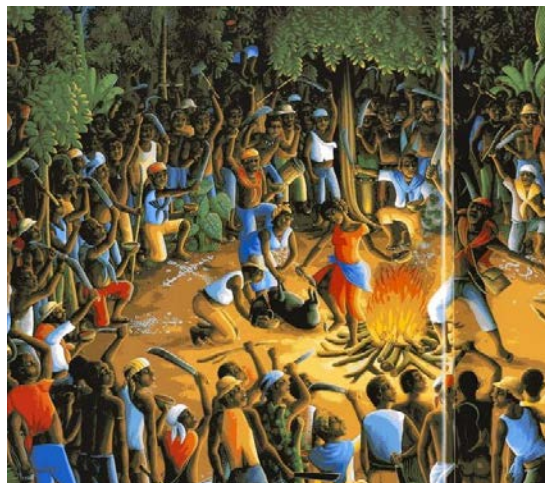


Fig. 12: Ilustración de la ceremonia de Bois-Caiman

La música haitiana en la actualidad



Fig. 13: Carnaval

Conclusión

La música tiene el efecto de deslizar al espectador y a la sociedad en una especie de vértigo fascinante.

Es un medio para liberar la memoria, para expiar el sufrimiento original de los antepasados
Anónimo

Desde el siglo XVI hasta el principio del siglo XVIII, Haití fue colonizado por los españoles y los franceses. La necesidad de mano de obra obligó a los colonizadores a traer a africanos considerándolos como bienes muebles y transformándolos en esclavizados en las colonias. Siendo uno de los países que ha recibido un gran número de africanos esclavizados, Haití sufrió muchos cambios en el punto de vista cultural y social. Los africanos, grupo hegemónico de la historia haitiana, fueron parte de estos cambios culturales. La música era una forma de alejarse de la realidad que vivían, era, también, una forma de resistencia, de expresión de sus sufrimientos, la música los mantenía conectado a sus raíces. Hoy en día la música tiene este mismo sentido para el pueblo haitiano. El mismo significado que tenía para nuestros antepasados sigue estando presente en el corazón de los haitianos hoy en día, ya sea fuera o dentro de Haití.

Bibliografía

FYLE, Clifford. 1983. "La lengua, soporte de la identidad cultural", en *Correo de la UNESCO*, París, pp. 6-7.

HONORAT, Michel Lamartinière. 1955. *Les Danses Folkloriques Haïtiennes*. Puerto Príncipe, Haití: Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti.

HURBON, Laennec. 1978. *Dios en el vudú haitiano*. Las ediciones Castañeda.

PAUL, Emmanuel. 1962. *Panorama del folclore haitiano*. Port-au-Prince, Haiti: Les Editions Fardin.

PICCONI, María Lina. 2017. "Instrumentos folklóricos haitianos: una mirada a comienzos del siglo XXI", en Picconi / Robles Mendoza. 2017. *Los Instrumentos musicales originarios en nuevos contextos sociales de América Latina*. Lima, Perú: UNMSM, pp. 107-119.

PRICE-MARS, Jean. 1928. *Ainsi parla l'oncle, essais d'ethnographie*. New York: Parapsychology Foundation Inc.

Os lugares do Cucumbi e do Samba no projeto de construção da identidade nacional brasileira

Denise Barata
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
denisebarata@zoho.com

Resumo

A partir de estudos sobre a história africana e a história da escravidão, venho pesquisando as celebrações de coroação de reis no Rio de Janeiro. Essas celebrações eram constituídas por diversos ritos compostos por música e dança. Com foco no final do século XIX e início do século XX, destaco duas práticas celebratórias de coroação: o Cucumbi, que “desaparece” do Rio de Janeiro nos finais de século XIX, tendo sido incorporado ao folclore de outros estados brasileiros; e o Samba, representante de uma ideia de nação, transformado em gênero musical, pautado pelo esquecimento da diáspora negra. A pesquisa aqui apresentada relaciona música e história, propiciando a utilização do método comparativo histórico, por meio do uso de fontes tradicionais, tais como textos primários (especialmente periódicos), assim como uma bibliografia sobre etnomusicologia, escravidão e história da música e da África. Observando que a modernidade estabelece uma nova relação com estas celebrações, passando a percebê-las, como estéticas, já desligadas da sua função original; busco entender como, nas primeiras décadas do século XX, o rito vira música ou folclore. Desta forma, investigo como estas práticas atuaram na construção da identidade nacional brasileira, dando ênfase ao processo de embranquecimento sonoro, via incorporação de elementos musicais europeus, sinal da persistência do racismo no Brasil.

Palavras-chave: Etnomusicologia Histórica; Rio de Janeiro (Brasil); Período Imperial / Republicano (Séculos XIX-XX); Identidade nacional; Folclore; Racismo.

Retirados do continente africano, sem nenhuma bagagem material, homens, mulheres e crianças trouxeram seus corpos e suas vozes plenos de memória e aqui se reconstruíram não apenas a partir das palavras, mas também de celebrações repletas de danças, músicas e ritos.

Foram nessas festas e celebrações que os conhecimentos negros foram (e ainda são) materializados, quando os membros da comunidade se reúnem e relembram suas histórias. Dessa forma, concretiza-se um outro tipo de memória, que não se ocupa dos eventos excepcionais, mas que serve para manter a ordem estabelecida, confirmando a tradição, mantendo a unidade da comunidade e a sua ampliação. De uma forma ritualizada, essas práticas referenciam e recriam o sentido originário do grupo, quando colocam em tempo real a tradição que precisa ser atualizada para se manter (Barata, 2012: 47).

Nestas celebrações, escravizados e seus descendentes conversavam e se conectavam com seus ancestrais, divinizando a criação. Para isto, desenvolveram rituais complexos que exigiam, para a prática de cada ação realizada, uma invocação especial, que acontecia por meio de cantos, danças, sabores, vestimentas, adivinhações, acompanhados por instrumentos variados. Assim, a música era parte de uma totalidade que se relacionava, de uma forma extremamente complexa, com todas as outras ações que faziam parte do ritual.

No Brasil, desde o século XVII, a população negra, organizada em irmandades, realizava festas para a coroação de seus reis por meio de cortejos, cantando e dançando pelas ruas. Essas festas foram perseguidas pela polícia, mas os escravizados e seus descendentes encontraram brechas para driblar a proibição: a associação destas celebrações com as festas católicas durante o ciclo de Natal que se encerrava no dia 6 de janeiro, no Dia de Reis. Em lugar da saudação aos três reis magos, repetia-se a coroação de Balthazar, o rei mago negro. Também aproveitando os jogos e brincadeiras do período de carnaval, continuaram a promover as cerimônias de coroação dos reis e os desfiles de seus séquitos pelas ruas do centro da cidade, como uma encenação carnavalesca, dando continuidade à realização de visitas entre as várias nações com suas embaixadas.

Ao se apropriarem dos espaços públicos, as celebrações dos escravizados e dos seus descendentes passaram a ser encaradas como um confronto simbólico.

Os viajantes europeus não entendiam e também sofriam com as atividades musicais dos trópicos. Não percebiam nada além de uma expressão sonora de anseios primitivos, portanto não merecedora de tratamento respeitoso. Enquanto ruídos, mesmo que talvez minimamente organizados, as sonoridades tropicais não deixavam de ser barulhentas e causadoras de desconforto. (...) Um som que seja familiar e as harmonias ocidentais – só estes são os elementos reconhecidos como agradáveis e com potencial de música. O século XIX ainda não entende as sonoridades “ex-acústicas” (exóticas) e não as reconhece como expressão cultural de peso. Nessa altura o som dos trópicos nada mais é do que barulho desagradável causado por homens primitivos ou por uma natureza exuberante, mas ruidosa (Pinto, 2008: 101).

Integradas a outras práticas, as festas, músicas e danças negras foram consideradas selvagens e acabaram se transformando em uma forma de resistência. Ao ocuparem as brechas deixadas nas festas populares dos senhores, os negros produziram ganhos

territoriais, por meio do aproveitamento dos pequenos espaços que encontravam na sociedade branca. Mesmo com todas as proibições e perseguições sofridas, a população negra insistiu em colocar em circulação outra memória. Insistiu em realizar, nas ruas, festas plenas de músicas e danças que relembravam suas vidas na África.

Os cortejos de Cucumbis, segundo o relato do memorialista baiano Mello Moraes Filho (1844-1919), eram compostos por “grupos de negros, vestidos de penas, tangendo instrumentos rudes, dançando e cantando” e acompanhavam o “préstimo fúnebre dos filhos de reis africanos aqui falecidos” (Mello Moraes Filho, 1979:109). Com letras que combinavam línguas africanas com versos em português, “seus reis e princesa (...), seus tamborins, seus *canzás*, que desenvolvem-lhes em torno de uma atmosfera tempestuosa e imitativa”. Além dos instrumentos já citados, o memorialista destaca “os chequerês, os chocalhos, os tamborins, os adufos, os *agogôs*, as marimbas e os pianos de cuia.” (Mello Moraes Filho, 1979: 110). Sempre armados de arco e flechas, os Cucumbis dançavam ao som de “seus instrumentos bárbaros” (Mello Moraes Filho, 1979: 111), desenvolvendo uma intensa ritualização composta por feitiços, batalhas e muitos versos improvisados.

Além dos instrumentos relatados por Mello Moraes Filho, Salvador e Soares destacam a puíta, um tambor de fricção, como o instrumento tocado nos cortejos dos Cucumbis.

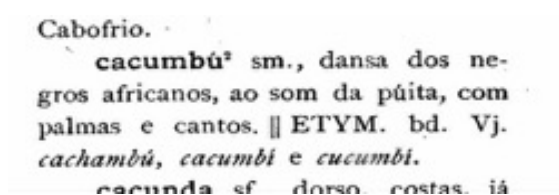


Figura 1: Definição da palavra Cucumbi¹.

Galante (2015:22), ao tratar da puíta², afirma que:

Os tambores de fricção de haste interna em geral caracterizam-se por seu som extremamente grave e por, de maneira também geral, estarem associados em muitas culturas musicais desta região do continente africano simbolicamente à voz dos grandes felinos, bem como à voz dos mortos (os “ancestrais”). Por isto, em muitas destas culturas, quando são tocados ritualmente nas comunidades, estes

¹ Ver Salvador e Soares (1889).

² A puíta é considerada a mãe da cuica, instrumento atualmente industrializado, muito utilizado nas rodas de samba e nas baterias de escolas de samba brasileiras.

tambores são ouvidos mas não podem ser vistos pelas pessoas comuns.

Foi o missionário protestante estadunidense Claridge, durante sua estadia na Bacia do Congo que nos informou sobre o dingwinti³ e sua relação com os mortos, demonstrando que a utilização da deste instrumento musical durante os Cucumbis, já em território brasileiro, fazia parte de uma tentativa de recriação de rituais centro-africanos de cortejos fúnebres.

O dingwinti é o tambor do feiticeiro. Tudo o que se refere a ele é mistério. É o instrumento favorito do diabo no Congo (...). Cria uma sensação mais intensa que qualquer outro membranofone do país; sugere as mais terríveis coisas concebidas pelos pagãos: morte, assassinato, veneno, suplicio e as horríveis aparições de fantasmas e duendes. É o único tambor que não se usa para diversões. Seu tom e seus ritmos parecem evocar a morte. Cada toque seu leva a mente o motivo de algum gênero de fantasma. O acirramento dos ânimos enquanto dura seu toque é enorme. Ninguém sabe quem toca. Vimos congos desmaiarem ao mero soar do dingwinti. É mil vezes mais impressionante que o dobrar fúnebre dos sinos na Inglaterra, pois não só significa o enterro do cadáver, como a aproximação da morte para um ou para vários, não se sabe para quem (Claridge, 1922: 239)⁴.

De cortejos fúnebres, estes grupos, ao final do século XIX, passaram a se auto intitular como Cucumbis Carnavalescos, desfilando nos dias de carnaval na cidade do Rio de Janeiro, aproveitando a “liberdade” da festa para desfilar em cortejos pela Rua do Ouvidor⁵.

³ Segundo Galante (2015: 22), encontramos, na África Central, diferentes nomes para Puita. Na República do Congo é conhecida dingwinti e moukuiti; no Gabão é chamada de Osumba; na Tanzânia é weule; em Angola pode ser kwita, pwita e ohuita; no Congo DRC passa a ser chamada de kwei, kwita, mfingnene, mondo, mondule, mphuta, mpwit, ngoma i pwita, nkwita, nkwati, patenge, patonge, puta e pwita; em Moçambique chama-se ngulula, kumbula e chizinguiri; e na Zâmbia é conhecida como kalilaumba, namalwa e pwita.

⁴ Tradução de Galante (2015: 22).

⁵ Citada em diversos romances do final do século XIX, a Rua do Ouvidor era o ponto de encontro da sociedade carioca. As lojas exibiam a moda europeia, além dos tecidos de linho e chapéus. Só mesmo no período do carnaval é que a população negra pode, coletivamente, ocupar este espaço.

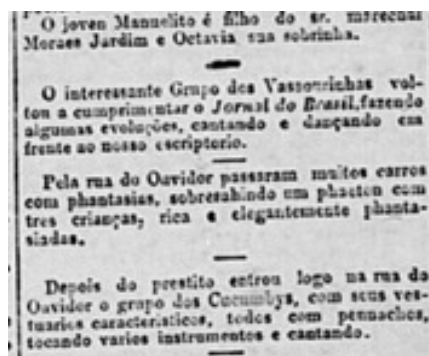


Figura 2. Nota em jornal sobre a presença dos Cucumbis na Rua do Ouvidor ⁶.

Gradualmente, estes grupos passam a ser registrados nas páginas de vários jornais, que descreviam minuciosamente seus desfiles e suas formas de brincar o carnaval.

O cortejo tem cerca de 20 pessoas e avança dançando e cantando sem parar. São homens, mulheres e crianças negros, vestidos de “índios”: com cocares de penas, tacapes, lanças e escudos, levam cobras e lagartos – alguns vivos, outros empalhados. Carregada num andor vai à rainha, ricamente adornada, trajando manto e segurando cetro. Ao lado, vem o rei. Seus súditos tocam instrumentos pouco comuns para os habituais frequentadores da Rua do Ouvidor, no Centro do Rio de Janeiro: agogôs, chocalhos e tambores. Cantam numa língua ainda menos comum. Mas é carnaval! A Corte está passando e uma frase fica clara para todos os presentes: “A África sempre foi livre”, cantam os membros do grupo Cucumbis Africanos. (*Jornal do Comércio*, 24 de fevereiro de 1884, Biblioteca Nacional, Seção de Periódicos).

O controle do Carnaval estava incluído no plano de “modernização” do espaço urbano do período Republicano. Buscavam romper as marcas da presença negra na festividade, exaltando a participação das Grandes Sociedades Carnavalescas, como os Democráticos, Fenianos e Tenentes do Diabo, que buscavam reproduzir o modelo europeu de brincar carnaval. A tática republicana não foi a proibição destes grupos, mas o controle dos cortejos dos Cucumbis, por meio da ordenação dos desfiles de acordo com as regras estabelecidas do carnaval carioca, incluindo, principalmente, as negociações com a polícia para ocuparem aquele espaço.

⁶ Carnaval. A Gazeta de Notícias, 21 de fevereiro. 1895. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pesq=cucumby. Acesso em 14 de jan de 2019.

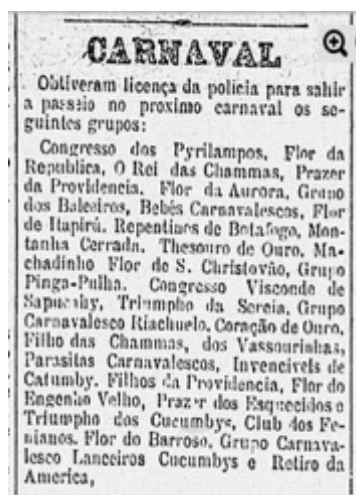


Figura 3. Artigo sobre autorização para desfile dos Cucumbis no carnaval.
Fonte: A Gazeta de Notícias, 21 de fevereiro 1895 ⁷.

Os Cucumbis carnavalescos representaram tentativas de recriação dos reinos da África Central por meio da ocupação do espaço público e de negociações com as elites tanto imperiais como republicanas. Suas memórias foram permanentemente reinventadas, seus ritos transformados, para que seus mitos continuassem a ser celebrados pelas ruas do Rio de Janeiro.

Em um curto espaço de tempo após o desaparecimento dos grupos de Cucumbis carnavalescos, os jornais passam a registrar o surgimento das escolas de samba no Rio de Janeiro.

Em 1928 é fundada, no bairro do Estácio, a Escola de Samba Deixa Falar, sendo uma de suas atividades a realização de embaixadas, que eram as visitas que realizavam à outras agremiações carnavalescas ou mesmo bairros da periferia da cidade.

Dos Cucumbis carnavalescos; passando pelas embaixadas carnavalescas e pelos desfiles das escolas de samba; e pelas reuniões que aconteciam nos fundos de quintal em várias partes do território nacional ao som de instrumentos percussivos e cordas, acompanhando refrãos cantados pelos participantes e pelos versos improvisados em desafios intensos; o samba trilhou um longo caminho até ser considerado como o símbolo da identidade nacional brasileira.

⁷ "Carnaval", *A Gazeta de Notícias*, 21 de fevereiro. 1895. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pesq=cucumby. Acesso em 14 de jan de 2019.

A tentativa de construção de um signo nacional se deu em um campo pela preservação de uma ideia de alma popular, que se apresentava como fixa, cristalizada e homogênea. Para que pudesse se tornar um gênero musical nacional, o samba precisou “civilizar-se”, por meio do acréscimos das memórias sonoras europeias – já que tudo que fizesse recordar o passado escravista era considerado selvagem. Só assim ele pode ser incluído nesta “síntese” chamada identidade nacional. Assim, o samba que foi selecionado como “símbolo” do Brasil, precisou abandonar o improvisado, destacando as vozes próximas do bel-canto europeu, reduzindo a presença dos instrumentos percussivos e relegando a um segundo plano as vozes e os corpos que mantinham vivas as memórias da escravidão.

A “brasilidade” que se construiu enquanto unidade não foi uma “autenticidade”, mas um esquecimento das formas de comunicação negro-brasileiras. O que ficou foi a valorização do sentido, de uma voz que precisa explicar e conscientizar, de um corpo que não fala, e um elogio ao que se fixa e que exclui o transe. (Barata, 2012: 89)

Enders (2002: 267) afirma que, por volta de 1940, a música negra deixa de ser bárbara e exótica para tornar-se uma expressão da alma brasileira, uma manifestação que pode ser mostrada aos estrangeiros.

Os responsáveis pela política cultural do regime [Estado Novo] analisam as manifestações das escolas de samba como uma expressão bruta, a qual, uma vez desembaraçada de sua ganga primitiva e uma vez polida, pode servir de instrumento pedagógico para o uso das massas. Um artigo de Cultura Política – a revista da intelligentsia oficial – explica em 1941 que, apesar do caráter indecente, feio e cacofônico do samba, é possível emendá-lo e civilizá-lo (Enders, 2002: 255).

Enquanto a nascente indústria cultural brasileira selecionava cantores e cantoras que estivessem dentro deste novo padrão estético; nas escolas de samba, as comunidades negras continuavam a realizar seus encontros musicais.

A cultura negro-brasileira, em uma dura batalha pela sua continuidade simbólica, alçou novas formas de comunicação, realizando acordos e negociações, que levaram muitas vezes a descaracterizações e expropriações, mas sem a perda de seu fundamento.

Ainda nos dias de hoje, mesmo tendo sua visibilidade (para fora da comunidade) restrita ao dia do desfile no período carnavalesco, as escolas de samba são ainda uma presença simbólica de uma ideia de África no Brasil. Ainda que as porta-bandeiras e os

mestres-sala que carregam as bandeiras e as cores de cada nação e de seus territórios, não sejam mais os reis e as rainhas das Congadas e nem os tocadores de puita dos Cucumbis, as escolas de samba se afirmaram como espaços de sociabilidade das comunidades negras periféricas onde corpos, vozes e sonoridades afirmam outras formas de pensar e agir; extrapolando a função de produção de um desfile carnavalesco. Mesmo com todas interferências da indústria cultural, são elas, ainda no século XXI, organizações comunitárias que se contrapõem às formas hegemônicas de pensar e fazer música.



Foto 6. Casal de Mestre-Sala e Porta-Bandeira do GRES Portela em 1962 ⁸.

(In) conclusões efêmeras...

A busca pela identidade nacional passa pela invenção da memória social. E esta invenção se faz em um ringue, com várias lutas e em vários rounds, em uma busca pela introdução de fatos na memória coletiva. E assim, textos são criados, transmitidos, traduzidos na memória, enquanto outros são esquecidos, como forma de garantir a sobrevivência e a dominação de grupos e classes sociais.

O medo da participação negra na instauração de fatos na memória e na construção da paisagem sonora nacional fez com que os ideólogos do estado-nação buscassem eliminar ou “refinar” os elementos de suas culturas. O que não foi “refinado” passou a compor o campo do folclore, sendo difundido regionalmente.

O viés folclorista produz a “misturada” e apaga completamente a existência de significados díspares e interpretações diversas para estes rituais. Isolado de conflitos sociais, de diferenças e

⁸ Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/carnaval/carnaval-das-decadas-de-40-60-3873798>

desigualdades, o mecanismo da fusão torna-se predominante, capaz de criar, a partir de cima, uma “cultura popular”. O amálgama construído pelos folcloristas e, também, pela maior parte dos estudiosos da chamada “cultura popular” simplesmente silencia, ao produzir o texto analítico, os múltiplos e contraditórios significados de festas que nem sempre foram populares (Lara, 2002: 92).

No caso dos cortejos de Cucumbi no Rio de Janeiro, deixamos de ter notícias deles pela imprensa no final do século XIX. Com nomes semelhantes e práticas diferentes das relatadas nos periódicos consultados, podemos participar de cortejos do Cucumbi no Sergipe, Santa Catarina e Rio Grande do Sul confinados em um campo onde ele foi associado ao folclore e suas as reminiscências a um passado imemorial e fadadas consequentemente ao desaparecimento; mas, paradoxalmente, portadores de uma essência que era preciso preservar. Destituídos de toda sua complexidade social e política e rejeitados pela indústria cultural, o Cucumbi , passa ao campo folclórico, já que não se adaptou, não se civilizou – em outras palavras não deixou permear pela cultura europeia.

De práticas ritualísticas, o Cucumbi e o Samba foram considerados pelo olhar europeu como momentos de um lazer selvagem da população escravizada , provocando temor e preocupação. As festas ou reuniões familiares, onde se entrecruzaram bailes e temas religiosos, resignificaram as formas de sociabilidade, para continuarem a saudar, reverenciar e lembrar os ancestrais. Respondendo às perseguições e proibições, a população negra transforma suas tradições, ocupando brechas nas festas urbanas dos brancos.

Se até início do século XX, estas práticas simbólicas tinham a função de reverenciar seus ancestrais, onde todos os objetos presentes exerciam funções ritualísticas; a difusão na indústria cultural vai estabelecer uma nova relação com esses objetos. Agora as vozes, os corpos, os instrumentos, as músicas são percebidas dentro de uma função estética, desligados da função ritualística. Função estética que pensa o belo como o que se aproxima do padrão europeu. Assim, o samba torna-se gênero musical e o Cucumbi passa a integrar o folclore nacional.

Referências bibliográficas

BARATA, Denise. 2012. *Samba e partido alto: curimbas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

CLARIDGE, G. Cyril. 1922. *Wild bush tribes of tropical Africa: an account of adventure & travel amongst pagan people in tropical Africa*. London: Seeley Service.

ENDERS, Armelle. 2002. *A história do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Gryphus.

GALANTE, Rafael B. Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Secs. XIX e XX)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

HEYWOOD, Linda M. (org.). 2009. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto.

KAZADI WA MUKUNA. 2000. *Contribuição Bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas*. São Paulo: Terceira Margem.

KUBIK, Gerhard. 2008. "Pesquisa musical africana dos dois lados do Atlântico: algumas experiências e reflexões pessoais." em: *Revista USP*. São Paulo: n° 77, maio, pp. 90-97.

LARA, Silvia Hunold. 2002. "Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista" em: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Ed. UNICAMP, Cecult, pp 71-100.

MELLO E SOUZA, Marina de. 2002. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da Universidade de Minas Gerais.

MELLO MORAIS FILHO, Alexandre José de. 1979. *Festas e tradições populares do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Editora Itatiaia.

PINTO, Tiago de Oliveira. 2008. "Ruídos, timbres, escalas e ritmos: sobre o estudo da música brasileira e dos som tradicional" em: *Revista USP*, São Paulo: n° 77, maio, pp. 98-111.

THORTON, John. 2003. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus.

SALVADOR, Vicente do e SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. 1889. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Typ. G. Leuzinger & Filhos. vol. XIII. Fascículo nº 1.

PARTE VII

EXPRESIONES CULTURALES Y RELIGIOSIDADES DE RAÍZ AFRO EN AMÉRICA DEL SUR

Músicas afrobahianas en Buenos Aires. Performance in-corporada de prácticas de “otros”*

Berenice Corti**

FSOC-UBA

Instituto de Investigación en Etnomusicología

(DGEArt-Min. Cultura CABA)

berenice_corti@yahoo.com.ar

Resumen

Entre los variados fenómenos -ya abordados por la bibliografía- que emergen de la transculturación (Ortiz, 1978) entre Brasil y Argentina, se encuentran aquellos que inciden en la producción de ambas construcciones de nación (Garramuño, 2007) o de identidades (Cunha da Cruz 2018), así como los vínculos entre estas construcciones y la producción de estéticas (Ramil 2004). Este trabajo se ocupará de la articulación del clivaje de la “raza” con los arriba mencionados, centrándose en el análisis de dos casos particulares de complejos sonoro-performáticos (Madrid 2010) como son la *Danza Afro-tambores de Candomblé* y los *Blocos de Percusión* de samba reggae y variantes. El primero de ellos refiere a un grupo de disciplinas del *hacer música/danza* (Ferreira, 2008) que recrea artísticamente en el contexto local la primera de las dos partes que conforman la “Ceremonia del Xiré”, el “ritual público más generalizado” del Candomblé de Salvador de Bahía (Béhague 1984: 237). El segundo, a la práctica de agrupaciones de tambores inspiradas en los *blocos* afrobahianos que, según fuentes, llegó a la Argentina en la década de los noventa. Se enfocará aquí en las tensiones que surgen entre la práctica in-corporada (Corti 2019a), y los discursos que construyen a las músicas producidas localmente en torno a los pares nacional-no nacional con la otrificación de la experiencia afroamericana en el marco de la Nación (Corti 2015). El análisis, desde una perspectiva en estudios culturales, surge de la observación de performances de calle así como de la inmersión en clases regulares en los espacios Percusión y Danza Afro, y Guará – Espacio Artístico y Social.

Palabras clave: Etnomusicología / Estudios culturales; Brasil / Argentina; Siglos XX / XXI; Músicas bahianas; Recepción en Argentina; Raza y Nación.

* El presente trabajo es un avance de la investigación en curso realizada a través del Proyecto 2018-2019 “La secularización de los toques de tambores del candomblé de Bahía (Brasil) en la práctica de las Artes Afro en Buenos Aires. Entre una semiótica de las artes, el análisis de performance y la etnomusicología”, inscripto en el Equipo de Artes Liminales del Instituto de Artes del Espectáculo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA; y del Proyecto 2019-2020 “Músicas populares del Atlántico Negro en la Argentina. Brasil en Buenos Aires”, radicado en el Instituto de Investigación en Etnomusicología de la Ciudad de Buenos Aires.

** Doctora en Ciencias Sociales – Magister en Comunicación y Cultura (Facultad de Ciencias Sociales-UBA)

Introducción

Los intercambios musicales entre Brasil y Argentina se remontan -por lo menos- a la segunda mitad del siglo XIX, momento respecto al cual, según Joana Saraiva, los discursos musicológicos posteriores de ambos países coincidieron en señalar al llamado ritmo de *habanera* “como punto de escucha común, acústico y simbólico, presente en las más diversas ciudades del Atlántico” (Saraiva, 2018: 21). Éste permitió establecer las primeras y tempranas conexiones entre la milonga y el tango brasileño, el *maxixe* y el tango argentino, sugeridas por -entre otros y cronológicamente- Mario de Andrade y Carlos Sandroni, pasando por Carlos Vega (*Ídem*: 22-23). La autora destaca que, ya sea a través de esos discursos musicológicos, la confluencia en la llamada marca formal gráfica de la habanera o *tresillo*, o a través de la competencia idiomática entre músicos que tocan ese ritmo en la actualidad, “la habanera es evocada como gran matriz generadora” de *ambos tangos* (*Ídem*: 23).

Otro tipo de estas históricas relaciones musicales entre Brasil y Argentina son las que fueron abordadas por Luis Hering Coelho, quien analizó la circulación durante los años 1922 y 1923 en Argentina del grupo *Oito Batutas*. Integrado, entre otros, por “músicos transeúntes” que luego “se convertirían en grandes íconos de la música popular brasileña del siglo XX en su vertiente carioca, como Pixinguinha y Donga” (Hering Coelho 2013: 15), su trayectoria estuvo “bastante marcada por la movilidad tanto en el espacio geográfico como en el musical” (Hering Coelho, 2013: 253)¹. Indagando en el carácter de esa movilidad, el autor observó que inicialmente el grupo presentó una “tipicidad brasileña” en su formación instrumental así como en la indumentaria y el repertorio, lo que correspondía “plenamente a la diversidad de rótulos que marca el horizonte de la música popular brasileña de ese período” (Hering Coelho, 2013: 263). El grupo fue diversificando su propuesta desde la orquesta *típica* brasilera a la *jazz-band* (*Ídem*), lo cual parece constituir un antecedente de lo que una década después realizaron las orquestas de jazz que en Argentina incluyeron músicas brasileñas

¹ En presentaciones en Buenos Aires, La Plata, Chivilcoy, Rosario, Río Cuarto y Córdoba.

diversas en sus repertorios (Corti y Balcázar, 2019)². Otro aspecto que destaca Hering Coelho es el carácter novedoso que para la Argentina tenían las actuaciones de *Oito Batutas*, recibidas con sentidos ambivalentes de “sensualidad, exotismo y negritud” que podían funcionar tanto positiva como negativamente: “una presencia viva de herencia africana [que] no se presentaba como una cuestión interna, sino como marca de un Otro contrastivo y, así, constitutivo del Sí Mismo: un Brasil 'africano' todavía algunos pasos más atrás que Argentina en la marcha a la civilización” (Hering Coelho, 2013: 263).

Florencia Garramuño (2007), por su parte, se enfocó en el carácter dual, moderno y “primitivo” con el que fueron construidos en los años veinte, de manera paralela, el tango argentino y el samba brasileño. A pesar de esta sincronía, con la década siguiente ambas músicas fueron progresivamente constituyéndose como emblemas de la excepcionalidad identitaria territorial y política de sus respectivos países, es decir, como “músicas nacionales”. A los fines de este trabajo me voy a enfocar en dos de las cuestiones que señala esta autora: por un lado, en cómo los “elementos primitivos que construyen el *collage* de la modernidad brasileña” aparecen simbolizados por la música, las comidas y la religiosidad bahianas que son citados, por ejemplo, en el Manifiesto Antropófago de 1928 (Garramuño, 2007: 63-65)³. Por el otro, en cómo el primitivismo se impuso en la recepción argentina de esa *brasilidad*, a través de la operación de significación sugerida por Coelho citada más arriba: en una pieza publicitaria de jabón de tocador de 1914 en la revista P.B.T. de Buenos Aires que analiza la autora, el pie de su ilustración dice que la “matchicha” (*maxixe*), junto con el *cake-walk* -antecedente del jazz- y el tango “llevan en sus mismos nombres y modalidades simiescas, el sello más expresivo de su genealogía” (Garramuño, 2007: 58). La promesa del aviso, dice Garramuño, es limpiar al tango con el jabón que se anuncia, para extraerlo del universo de las danzas modernas y a la vez primitivas.

² También puede verificarse la inclusión de repertorio de músicas del Brasil a lo largo de la historia del jazz en la Argentina, en el formato orquesta de baile como “música tropical”, en el jazz moderno con la *bossa nova* o en la llamada *fusión* con el *samba jazz* (Corti, 2015).

³ Allí Oswald de Andrade hace alusión al *maxixe* “Cristo nasceu na Bahia” a través de la cita indirecta a su título (Garramuño, 2007: 63): los rasgos más evidentes del modernismo brasileño aparecen “las grietas del discurso civilizador” a través de “la inversión de la negatividad hacia el primitivo” (Garramuño, 2007: 64). Las marcas del primitivismo estaban señaladas en la letra del *maxixe*, a través de las comidas afrobahianas y la religiosidad de un Cristo local.

Otro tipo de intercambios más contemporáneos fueron explorados en trabajos como la tesis de maestría de Ana Rosa Cruz (2017) –una carioca residente en Buenos Aires-, quien se enfoca en el caso de músicos argentinos de distintos puntos del país que convierten al samba en su modo de expresión musical, describiendo los procesos que lo hicieron posible. Entre éstos, la temprana formación de su interés y gusto musical a partir de la referencia al disco de Vinicius de Moraes, Toquinho y María Creuza en *La Fusa* (Trova, 1970) (Cruz, 2017: 24-27)⁴. Así como Vinicius tuvo un rol clave en la difusión de la música brasileña en Argentina, lo tuvo también en lo que el sociólogo Reginaldo Prandi denominó el “movimiento de recuperación de los orígenes brasileños”, mediante el cual investigadores, artistas e intelectuales intervinieron en la “absorción de elementos de la religión de los orixás en la música popular”⁵. A partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado -pero con antecedentes desde los treinta- (Prandi, 1997: 11-23), este movimiento se nutrió de fuentes narrativas y musicales que provenían principalmente del mundo religioso del Candomblé⁶. Escasos años después de surgida esta corriente en la última *bossa nova* y la primera Música Popular Brasileña (MPB), fue transmitida en la Argentina con Vinicius de Moraes primero, y Caetano Veloso, Gilberto Gil y María Bethania poco después.

Lucila De Giovannini menciona otra vía de influencia que la música brasileña, especialmente la bahiana, tuvo en la Argentina a partir de los años ochenta. La inmigración de trabajadoras y trabajadores culturales afrobrasileños posibilitó la introducción de prácticas artísticas como la capoeira, la llamada Danza Afro y otras músicas que fueron transmitidas en espacios educativos diversos y en la escena artística porteña, algunas de las cuales confluyeron también en espacios de religiones

⁴ La placa fue un éxito discográfico para el sello argentino Trova y contó con la producción de su legendario creador, Alfredo Radoszynski, y la participación de los músicos Mario “Mojarra” Fernández en contrabajo, Enrique “Zurdo” Roizner en batería y la colaboración de Fernando Gelbard y “Chango” Farías Gómez en percusión. Este dato resulta relevante porque el sonido del disco estuvo fuertemente impregnado por el aporte de los músicos argentinos.

⁵ Para Prandi el primer hito de esta influencia candomblecista de Vinicius en la música popular brasileña estuvo dado por el debut de Elis Regina interpretando el tema *Arrastão* (De Moraes-Edu Lobo, 1964); luego, el disco *Afro-sambas* en coautoría con Baden Powell (1966). Su momento de mayor popularidad en Brasil llegó a partir de la colaboración con el guitarrista Toquinho (1970-1980), con quien realizó la producción con la que fue conocido en la Argentina.

⁶ Según Gérard Béhague, “Candomblé es el término usado específicamente en la nordestina región brasileña de Bahía para designar los varios grupos religiosos que exhiben grados variables de creencias y prácticas religiosas de África Occidental”. Se abundará en algunas características introductorias de su música más adelante.

de matriz africana aquí en la Argentina (De Giovannini, 2015: 278-280). Recogiendo investigaciones previas (Domínguez, 2001, 2004; Frigerio, 2001, 2002, 2005; Hasenbalg y Frigerio, 1999; Frigerio y Lamborghini, 2011; López 2001; Maffia, 2011) y también la suya propia, la autora sostiene que esa inserción fue valorada en tanto diferencia cultural, marcada por “la pertenencia de origen a una cultura nacional y regional [que] produce una diferenciación en la legitimidad de la práctica y el conocimiento”, lo que “desvaloriza simultáneamente la práctica que se realiza fuera de él (como la Argentina)” (De Giovannini, 2015: 296).

Otra cuestión que quiero traer aquí es la que en 2003 el músico Vitor Ramil planteó en su manifiesto *A estética do frio*, relativa al carácter paradójico de los intercambios musicales –y más ampliamente culturales- entre Argentina y Brasil: la estrechez de estos lazos a nivel fronterizo -incluyendo al Uruguay a través de la milonga-, produce una mayor identificación recíproca en la región comprendida por el sur de Brasil y el Río de la Plata, como “marco simbólico de nuestras contrapartidas ‘frías’ a lo que se dio en llamar ‘brasilidad’” (Ramil, 2003: 21). Es decir, los diversos discursos de *autenticidad* brasileña funcionan tanto hacia adentro como hacia afuera de esa nación, cuestión relevante a la hora de valorar su influencia en la Argentina.

Todas estas discusiones planteadas hasta aquí surgen de los distintos fenómenos de transculturación (Ortiz, 1978) producidos entre ambos países, en donde aparecen involucrados diversos aspectos como las construcciones de nación, raza, identidades y estéticas⁷. En las páginas siguientes me concentraré en un caso particular, el de los procesos que acompañan la práctica de algunas músicas de Salvador de Bahía en la ciudad de Buenos Aires y alrededores, a partir de la investigación en curso que aborda algunos de sus distintos aspectos culturales y estéticos.

Danza Afro y ritmos de Candomblé

En Argentina la práctica de la Danza Afro se remonta a los fines de la década de los ochenta con su introducción y enseñanza por parte de Isa Soares y Telma Meirelles en el Centro Cultural Ricardo Rojas de la Universidad de Buenos Aires. Desde entonces su

⁷ Fernando Ortiz denomina transculturación a los distintos fenómenos de transmutación de culturas como fases del proceso transitivo de una cultura a otra (Ortiz, 1978: 96).

práctica continúa en expansión. Se trata de un conjunto de disciplinas que recrea artísticamente con mayor o menor apego a las formas folklorizadas y/o litúrgicas de su ciudad de origen, Salvador de Bahía, las performances de música/danza de la primera de las dos partes que conforman la “Ceremonia del Xiré”, el “ritual público más generalizado” del Candomblé de esa región (Béhague, 1984: 237)⁸.

En un trabajo anterior sobre la dimensión musical del complejo Danza Afro practicado en la Argentina (Corti, 2019b), se observó cómo éste es significado discursivamente - por un lado- en tanto *aprendizaje de una experiencia de otredad*, en un proceso que paradójicamente habilitaría la experiencia de esa otredad en el propio cuerpo. Y, por el otro, el hecho de que dentro de las distintas posibilidades que ofrece esta experiencia el abordaje de la música aparece como uno de las más problemáticas. Esto es señalado en términos de una carencia, por parte de las y los artistas argentinos, de un conocimiento y práctica adecuados para comprender la relación entre música y danza, lo que dificultaría su in-corporación aquí. Para favorecerla se han desarrollado diversas estrategias tales como la hibridación con ritmos locales -para las performances de calle o escenario-, o la implementación de recursos pedagógicos diversos para su transmisión. En el primer caso pueden citarse la confluencia de las Danzas Afro y sus toques en las llamadas de candombe de Buenos Aires (Piña, 2014; Gamaleri, 2019) o en las marchas del 24 de marzo, Día Nacional de la Memoria, la Verdad y la Justicia, momento en que un colectivo de grupos de Danza Afro desfila con distintos bloques de percusión como La Chilinga o Cafundó (Balmaceda, 2008; Piña, 2014, Corti, 2019c)⁹. En el segundo pueden citarse la inclusión de la enseñanza de elementos musicales en

⁸ Según Gérard Béhague “*Candomblé* es el término usado específicamente en la nordestina región brasileña de Bahía para designar los varios grupos religiosos que exhiben grados variables de creencias y prácticas religiosas de África Occidental. Entre los más tradicionales se encuentran los Ketu e Ijexá (yorubas), Gêge (fon), y los cultos Congo-Angola. [...] También refiere al local del centro de culto y a la específica ceremonia pública también conocida como *xirê*” (Béhague, 1984: 222).

⁹ Sobre la experiencia en las llamadas de candombe el profesor de ritmos de candomblé y danza afro Mauro Mazzarella relató, en conversaciones con la autora, cómo había participado de manera “indirecta” en los “cortes afro” del desfile de candombe de las comparsas Kumbanbantú y de Iroko en la actualidad. Explicó que se trata de un momento performático mediante el cual se interrumpen el toque y danza de candombe y a partir de una llamada con silbato se inicia ese “corte [que] suele ser una adaptación de algún ritmo de Candomblé” en lo percusivo, y en lo danzario realiza una coreografía preparada para tal fin a partir de la danza de orixás.

clases de danza o directamente su enseñanza de manera integrada, así como la especialización en ritmos de candomblé dirigida a percusionistas¹⁰.

Aunque la práctica musical de estos ritmos no ha adquirido un desarrollo, en número, acorde a la expansión de la danza o de otras prácticas percusivas muy practicadas en los últimos años, los ritmos de Candomblé son interpretados y reinterpretados en distintas instancias de danza como clases, espectáculos y performances de calle. De todas formas hay que destacar que su utilización no se encuentra tan generalizada si se tiene en cuenta que ambas prácticas conforman en su matriz un mismo complejo performático¹¹.

Además de estas condiciones de producción de la práctica artística, en la investigación en curso se ha podido observar cómo los distintos niveles de significación que operan en este complejo sonoro-performático despliegan su complejidad y riqueza no necesariamente provistas del marco interpretativo que el mundo religioso bahiano le imprimió a la cultura en su territorio de origen. Ello no impide, sin embargo, que algunos de sus principios puedan ser percibidos -con restricciones- en la recepción local tales como su carácter multidimensional (Frigerio, 2000: 146), aunque puede suscitar dificultades para su comprensión en todos sus alcances¹². También, por otro lado, pueden no percibirse las implicancias políticas de una producción simbólica cuyas condiciones históricas devienen de la particular experiencia de esclavización y racismo estructural de Brasil, diferente a la argentina¹³.

Blocos afro

¹⁰ El proceso de transmisión pedagógica de esta música incluyó la reciente publicación del libro "Introducción a los ritmos de Candomblé" de Mauro Mazzarella (2018), el cual presenta una sistematización y transcripción con fines didácticos de la "estructura global" de algunos de los toques más utilizados en Argentina -además de proveer información contextual para su abordaje-, adaptadas a las condiciones de recepción locales.

¹¹ Entre otras prácticas percusivas, la utilización del cajón afroperuano, el djembé de África Occidental o los tambores de batucada brasileña y de candombe afrouruguayo, que ocasionalmente pueden aparecer como posibles interlocutores musicales de la Danza Afro de origen bahiano.

¹² Dice Frigerio que la multidimensionalidad de las Artes Afro tiene que ver con una especial "*densidad de performance* que ocurre en varios niveles a la vez", como en el caso de la capoeira que simultáneamente es "una lucha, un juego, una danza, música, canto, ritual, teatro y mímica" (Frigerio, 2000: 146).

¹³ Al respecto, ver Segato (2007).

Donde sí se registra una notable expansión e inserción de las músicas de Salvador de Bahía en Buenos Aires y alrededores es en la cada vez más generalizada práctica del modelo percusivo de *bloco afro*, menos abordada por las investigaciones locales a pesar de su marcada influencia en la escena musical porteña, así como en la percusión popular callejera asociada a los eventos futbolísticos y las manifestaciones políticas.

Surgido en Bahía a mediados de los años setenta, el complejo *bloco afro* no fue, según Gérard Béhague, un fenómeno “resultado de los efectos de la transnacionalización de la industria musical, sino de la necesidad de establecer vínculos políticos con las comunidades negras a lo largo de las Américas que habían enfrentado o estuvieran enfrentando situaciones políticas similares” (Béhague, 2006: 84). Atribuye esta expansión a una “deliberada y nueva valorización de las raíces afro-bahianas” o “proceso de afro-bahianización” (*Ídem*). Algunos de los más destacados blocos hasta el día de hoy fueron fundados en ese contexto: Ilé Ayé en 1974 (Gómez Vergara, 2017) y Olodum en 1979 (Braga Duarte, 2012)¹⁴.

En la Argentina su inserción se remonta a mediados de los años noventa cuando la sonoridad del *bloco afro* aparece en hits del rock argentino como *Matador* (1994) de Los Fabulosos Cadillacs o *Verano del '92* (1996) de Los Piojos. El baterista de esta agrupación, Daniel Buirá, es quien fundó el *bloco* La Chilinga en 1995, proponiendo “un escenario nuevo que abre múltiples posibilidades con un formato similar al de Salvador de Bahía de la música de samba-reggae, de Olodum, de Timbalada”, según Pablo Canteros, ex integrante de La Chilinga y cofundador en 2016 del bloque Guará. Otra influencia importante fue la que a mediados de los años 2000 el músico argentino radicado en Bahía Ramiro Musotto realizó a la escena local, a través del dictado de talleres de ritmos de batucadas a percusionistas argentinos, algunos de cuales integraron luego agrupaciones como La Bomba de Tiempo o Cafundó¹⁵.

¹⁴ Desde el punto de vista estrictamente musical, el samba reggae combina un patrón grave dividido en cuatro o cinco partes a cargo de los tambores *surdos*, con patrones a cargo de los agudos *repiques* y *caixas* –redoblantes– que desarrollan ritmos en *slow tempo*, ya sea imitando el *shuffle feel* del reggae jamaicano, como incorporando patrones aditivos cercanos a las claves de músicas de baile afrocaribeñas (Béhague, 2003: 84).

¹⁵ Los talleres fueron fruto de un trabajo de sistematización que realizó Musotto sobre estos ritmos – además del que hizo sobre los de capoeira–, reflejado en el DVD *Samba Reggae y otras Batucadas Afrobahianas* (s/d de año de edición, Buteco Films y Bondiola Producciones, Siete Octavos).

De La Chilinga se desprendió el bloque Guará, de donde según Canteros tomó “los principios de usar el arte y el tambor como herramienta de transformación social, valorándole toda su historicidad”. Guará es una escuela de percusión popular, situada en el partido de Lanús del conurbano bonaerense, orientada a la participación política, porque “creemos que en términos de integración es muy rico lo que permite, es una herencia ya desde dónde viene.” “Pero no tocamos el samba-reggae ni buscamos hacerlo como lo tocan en Bahía”, enfatizó, “lo que intentamos es resignificar ritmos que tocados por argentinos desde un lugar particular, con una sonoridad particular, se convierten en otro lenguaje”¹⁶. Guará realiza una introducción a este proceso de incorporación a través de la práctica de un ritmo homónimo, tocado *a tierra*- es decir, acentuado en los pulsos fuertes del compás-, inspirado en “lo propio, que es la murga, los ritmos que usamos en las manifestaciones sociales, en la cancha, [porque] todo viene de lo afro [...] que hace a la cultura general del porteño y del bonaerense”. Además del samba-reggae Guará interpreta otros ritmos como el Afoxé y el Iyesá (*ijexá*) -el primero versión de calle del segundo, ritmo característico del orixá Oxum, aunque no exclusivamente-: “nosotros respetamos mucho la religiosidad, tratamos de conocer, porque es el origen -toque, canción y danza para determinada deidad- pero no lo hacemos de manera religiosa. Una espiritualidad quizás sí, colectiva”, que busca un “sentido propio a nuestro tambor, de no poder concebir el tambor enajenado de la realidad circundante”. En este sentido Guará participa en el activismo por los derechos humanos tales como actos en el ex centro de detención ilegal durante la última dictadura Pozo de Banfield, la marcha del 24 de marzo por la Memoria, Verdad y Justicia como batucada de la agrupación H.I.J.O.S. Provincia de Buenos Aires, y en la organización de bloques sociales como el taller para jóvenes en Villa Caraza, el del sindicato docente Suteba de Lanús, y el bloque de mujeres con perspectiva de género Las Lobas.

Conclusiones

Algunos de los históricos intercambios musicales entre Brasil y Argentina, entre los abordados por la bibliografía, dan cuenta de la transculturación operante de manera

¹⁶ En conversaciones con la autora. Más sobre Guará Espacio Artístico y Social en Corti (2019c).

recíproca que en forma de matriz común se diferenció luego en la constitución de músicas nacionales al servicio de los respectivos proyectos de nación. Una de las características más salientes de este proceso es la producción racializada de una otredad *primitiva*, tanto en el marco de la recepción de las músicas brasileñas en la Argentina como en la asignación del rol que le fue adjudicado a las músicas de Bahía en el contexto de la modernidad brasileña. En el transcurso de la investigación en curso puede observarse que esta condición de producción es clave para el análisis de la recepción y reappropriación de estas músicas en nuestro país y en la contemporaneidad: en el caso de los ritmos de candomblé refuerza las dificultades en la incorporación de una musicalidad basada en principios estéticos y epistémicos diferentes al de la hegemónica euro-occidental; y en la práctica del formato bloco afro se incorpora a las tensiones en disputa por los sentidos políticos de la práctica, reinterpretando el *ethos* bahiano –de activismo, celebración, entre otros– en este caso de la reivindicación subalterna por medio de acciones afirmativas ligadas a la práctica de la percusión.

Bibliografía citada

BALMACEDA, María A. 2008. "Recreaciones e identidades. Notras sobre Artes Afro en Buenos Aires". En UGARTE, Mariano y SANJURJO, Luis (coords.), *Emergencia: cultura, música y política*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, pp. 63-74.

BÉHAGUE, Gerard. 1984. "Patterns of *Candomblé* Music Performance: An Afro-Brazilian Religious Setting" in G. BÉHAGUE (ed.) *Performance Practice: Ethnomusicological Perspectives* (pp. 222-254).

BÉHAGUE, Gerard. 2003. "Rap, Reggae, Rock, or Samba: The Local and the Global in Brazilian Popular Music (1985-95)" en *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, vol. 27, n° 1 (Spring-Summer, 2006), pp. 79-90.

BRAGA DUARTE, Ruy José. 2011. "Olodum da Bahia Uma inclusão histórico cultural", en *Field Actions Science Reports* [Online], Special Issue 3, Institut Veolia.

CORTI, Berenice. 2015. *Jazz argentino. La música "negra" del país "blanco"*. Buenos Aires: Gourmet Musical.

CORTI, Berenice 2019a. *Ser lo que se puede, poder lo que no se es. Cuerpos racializados y performance de la identidad en el jazz argentino*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales UBA.

CORTI, Berenice 2019b. “Tambores de Candomblé en Buenos Aires. Una aproximación a su secularización local”. Ponencia presentada en las *III Jornadas de Investigadores de Artes del Espectáculo*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CORTI, Berenice 2019c. “Dança afro e seus tambores, blocos percussivos e samba reggae em Buenos Aires. A sensibilidade musical afrobaiana como ativadora de memória in-corporada. Ponencia presentada en *6º Comúsica. Congresso de Comunicação e Música*. Cachoeira/São Félix BA, julio de 2019.

CORTI, Berenice y BALCÁZAR, Carlos. 2019. “Los cruces entre Eduardo Armani y Lucho Bermúdez. Transculturación y consolidación de la ‘música tropical’ en los años cuarenta en la Argentina” en *Actas de la XXIII Conferencia de la Asociación Argentina de Musicología y las XIX Jornadas Argentinas de Musicología*.

CUNHA DA CRUZ, Ana Rosa. 2017. *Samba con S. Un caso de transculturación entre Brasil y Argentina*. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. Rosario: UNR.

DOMÍNGUEZ, Eugenia. 2001. *Inmigrantes brasileños en Buenos Aires*. 2001. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

DOMÍNGUEZ, Eugenia. 2004. *O afro entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferentes*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropología Social)—Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

DE GIOVANNINI, Lucila 2015. “Relaciones entre diásporas. África en América, Brasil en Argentina” en *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 21, n° 43, pp. 273-300.

FERREIRA, Luis. 2008. “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina” en Gladys LECHINI (org), *Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.

FRIGERIO, Alejandro. 2001. “Cómo los porteños conocieron a los Orixás: la expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires” en PICOTTI, Dina (Comp.). *El negro en la Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, pp. 301-318.

FRIGERIO, Alejandro. 2002. “Outside the nation, outside the diaspora: accommodating race and religion in Argentina” en *Sociology of Religion*, Washington, vol. 63, n° 3, pp. 291-315, 2002.

FRIGERIO, Alejandro. 2005. “Migrantes exóticos: los brasileros en Buenos Aires” en *Runa*, Buenos Aires, n° 25, pp. 97-121, 2005.

FRIGERIO, Alejandro y Eva LAMBORGHINI. 2011. "Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia 'afro'" en *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, vol. 8, n° 16, pp. 21-35.

GAMALERI, María Laura. 2019. *Danza Afro: nuevas identidades y resistencias en Buenos Aires contemporánea*. Tesina de licenciatura de la Carrera de Ciencias de la Comunicación. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales UBA.

GARRAMUÑO, Florencia. 2007. *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*. Buenos Aires: FCE.

GÓMEZ VERGARA, Karen Ruby. 2017. "Que bloco é esse? Posicionamento do bloco afro Ilê Aiyê no carnaval de Salvador e o movimento do samba reggae" em *Revista Brasileira do Caribe*, vol. 18, n° 34, enero-junio, pp. 91-106. Sao Luís: Universidade Federal do Maranhão.

HASENBALG, Carlos y FRIGERIO, Alejandro. 1999. *Imigrantes brasileiros na Argentina: um perfil sócio-demográfico*. Rio de Janeiro: IUPERJ (Série Estudos, 101).

HERING COELHO, Luís Fernando. 2013. *Os Músicos Transeúntes: de palavras e coisas em torno a uns Batutas*. Itajaí: Casa Aberta Editora.

LÓPEZ, Laura 2001. *Candombe y negritud en Buenos Aires: una aproximación a través del folklore*. 2001. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

MADRID, Alejandro 2010. "Sonares dialécticos y política en el estudio posnacional de la música" en *Revista Argentina de Musicología* 11, pp. 17-32.

MAFFIA, Marta 2011. "La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI" en MERCADO, Rubén y CATTERBERG, Gabriela (Orgs.). *Aportes para el desarrollo humano en Argentina/2011: afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011. p. 53-89.

MAZZARELLA, Mauro 2018. *Introducción a los Ritmos de Candomblé*. Buenos Aires: Melos.

ORTIZ, Fernando. 1978. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Maria H. de Salcedo / Biblioteca Ayacucho.

PIÑA, María Florencia. 2014. *Performances afro en la Ciudad de Buenos Aires: La danza de Orixás*. Tesis de licenciatura em Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

PRANDI, Reginaldo. 1997. "The Expansion Of Black Religion In White Society: Brazilian Popular Music And Legitimacy Of Candomblé". Paper preparado para el XX

International Congress of the Latin American Studies Association. Disponible en <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/Prandi.pdf>

RAMIL, Vitor. 2007. *A estética do frio*. Pelotas RS: Satolep Livros.

SEGATO, Rita. 2007. "La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación" en *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 99-130.

Terecô: uma tradição negro-brasileira

Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara*
Universidade do Estado do Rio de Janeiro–UERJ
giseudaca@hotmail.com

Resumo

Este trabalho tem por objetivo fazer um estudo sobre uma tradição negro-brasileira denominada de “Terecô” que existe no estado do Maranhão, nordeste do Brasil. Terecô, que também é conhecida como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira, Brinquedo de Santa Bárbara e Verequete. Terecô é uma religião de possessão, em que são recebidos em transe (incorporados) entidades espirituais. As entidades tidas como “tradicionais” no Terecô são: encantados, caboclos, nobres, gentis, princesas, caboclos de pena (índios) e voduns. Os trances ocorrem principalmente com “voduns da Mata” ou caboclos comandados pela entidade Léguas Bogi Boá da Trindade. De forma semelhante ao que aconteceu em outros estados brasileiros, o preconceito e a intolerância contra as tradições negro-brasileiras era (ou continua sendo) grande no Maranhão; principalmente nas camadas dominantes da sociedade, para quem o principal alvo, continuamente, era a pajelança dos negros. Segundo pesquisas, a repressão policial no estado sempre foi maior sobre os terreiros ou comunidades religiosas de cultura mais flexível e heterogênea, onde as tradições eram mais associadas às práticas terapêuticas. Através da análise bibliográfica sobre o tema e entrevistas com os terecozeiros, tentamos demonstrar a heterogeneidade e flexibilidade, características da tradição centro-africana, presentes também no “Terecô”. Esta pesquisa tem, enquanto relevância acadêmica e social, o intuito de produzir conhecimentos sobre as tradições negro-brasileiras e a diáspora africana, com ênfase para os povos centro-africanos, tão pouco estudados no Brasil.

Palavras chave: Cultura negra; Maranhão (Brasil); Século XX; Terecô; Encantados; Tradição.

Os africanos escravizados que chegaram ao Brasil trouxeram com eles as tradições (música, gastronomia, dança, religião, jogos etc.) da sua terra e da sua gente, que foram enraizando-se no solo brasileiro em múltiplas manifestações. O Terecô é uma destas tradições culturais que os escravizados africanos desenvolveram quando aqui chegaram. Com um riquíssimo panteão de entidades e divindades, com crenças e mitologia, com danças e música, com rituais religiosos, com práticas mágicas e medicinais, mas, sobretudo, com uma particular maneira de se pôr no mundo e encarar o cotidiano.

* Graduada em Ciências Sociais, pós-graduada e doutoranda em Políticas Públicas e Formação Humana - bolsista CAPES. Orientadora: Dr^a Denise Barata. Universidade do Estado do Rio de Janeiro–UERJ Centro de Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana – PPFH

O Terecô, também conhecido como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira¹, Brinquedo de Santa Bárbara² e Verequete (entidade africana), tem como língua ritual principalmente o português. No que se refere à genealogia do termo Terecô, a imprecisão do significado foi, durante algum tempo, a justificativa para que se acreditasse que o termo tivesse origem onomatopaica; ou seja, Terecô seria um termo que faz referência ao som dos tambores da mata utilizados nos cultos. Porém, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001), a palavra seria de origem bantu e teria o mesmo significado que *candomblé*: louvar, celebrar pelos tambores.

Segundo pesquisadores, como Mundicarmo Ferretti (2000) e Costa Eduardo (1948), entre outros, e os praticantes do Terecô, a origem rural dessa tradição negro-brasileira remonta ao século XIX, e às práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão do município de Codó (MA). Esta tradição aparece em relatos orais sobre a época da escravidão, levando-se a crer que o Terecô era praticado ali, bem antes da abolição da escravatura.

De acordo com Assunção (1988), o Tambor da Mata (Terecô) é considerado, pelos pesquisadores e brincantes³, a tradição negro-brasileira mais antiga da região.

O município de Codó, com forte presença negra, principalmente na comunidade quilombola de Santo Antônio dos Pretos e de suas redondezas, localizada a 300 km da capital São Luís, é conhecido como berço do Terecô.

Para Costa Eduardo (1948), depois da capital, Caxias (município localizado na Baixada Maranhense) e Codó são os locais com maior concentração de africanos escravizados no Maranhão. Ainda segundo o autor, além de diversos negros terem entrado no estado como escravos, muitos ex-escravos, após a abolição, migraram para aquelas cidades.

Os primeiros estudos voltados para o tema remontam à década de 1940, quando o pesquisador Costa Eduardo esteve no Maranhão. O autor afirma que, na época, a religião tradicional entre os negros do povoado de Santo Antônio era conhecida

¹ Entidade associada à Santa Bárbara e, às vezes, com ela confundida. Acredita-se, ter sido ela a primeira 'pajeira' (curandeira), razão porque o Terecô é também conhecido por 'Barba Soêra'" (Ferretti, 2001: 59).

² Recebeu essa denominação porque executam rodas de Terecô para homenagearem Santa Bárbara, inclusive, no dia 4 de dezembro, dia dedicado à Santa católica. A data faz parte do calendário oficial de praticamente todos os terreiros maranhenses.

³ O termo 'brincante', no Maranhão, refere-se, de forma genérica, às pessoas que participam das tradições negro-brasileiras.

como Terecô e que seus rituais eram mais comumente denominados “Brinquedo de Santa Bárbara” ou “Page” (Eduardo, 1948).

O interesse de Costa Eduardo era de comparar a cultura dos negros da capital com a dos negros do interior, a partir de um circuito tríplice: família, trabalho e religião. Neste trabalho, o autor concluiu que o modelo familiar, assim como as técnicas de cultivo e organização do trabalho dos negros, era mais “africano” em Santo Antônio dos Pretos do que na cidade de São Luís, já que, naquela comunidade, as roças (lavouras) e toda a organização do trabalho eram feitas de forma comunitária. (Eduardo, 1948).

O Terecô, além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, é encontrado também em outros Estados brasileiros. No final da década de 1930, o Terecô já era propagado em São Luís; em Belém (Pará), conhecido como babassuê (Barba Soeira) e em Teresina (Piauí), por encantaria.

O Terecô é uma religião de possessão, onde pessoas em transe incorporam entidades espirituais. As entidades tidas mais comuns no Terecô são: os encantados⁴, os caboclos, os nobres, os gentis⁵, as princesas, os caboclos de pena (índios) e os voduns⁶. Os transes ocorrem principalmente com “voduns da Mata” ou caboclos comandados pela entidade Légua Bogi Boá da Trindade⁷. Mas segundo a pesquisadora Mundicarmo Ferretti (2000), as entidades espirituais da Mata são chefiadas por Maria Bárbara ou Bárbara Soeira. Vale destacar que, cada terreiro de Tambor da Mata (Terecô) tem suas especificidades.

Então, o que caracteriza uma comunidade como sendo do Terecô? Diversas são as características de um terreiro de Terecô, como por exemplo: a ausência de terreiros organizados no estilo de conventos, onde residem Pais de Santo e

⁴ O termo “encantado”, no Maranhão, refere-se a uma categoria de seres espirituais, pessoas que viveram na terra e desapareceram misteriosamente, aparentemente vencendo a morte e que, acredita-se, passaram a viver em outro plano, passando assim, a habitar as encantarias ou “incantes”, situados “acima da terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados dos humanos ou que nunca tiveram corpo físico.

⁵ Nas religiões negro-brasileiras maranhenses, o termo gentil designa encantados da nobreza europeia, geralmente cristã, associados a orixás e, às vezes, também a santos católicos. Esses encantados são também classificados como nagô-gentil ou como vodum-cambinda. Entre eles merecem destaque: Rei Sebastião, associado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina, associada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; Dom Luiz, Rei de França, associado a Xangô e a São Luís [MA] (Ferretti, 1997: 6).

⁶ Divindades de origem jeje muito comuns no Benin (África).

⁷ Entidade do Tambor-de-Mina e do Terecô (Reis, 2007: 151).

vodunsis⁸, grande atividade em gongás domésticos dos terecozeiros chefes (pequenos altares na própria residência do Pai de Santo) e reduzido número de festas e rituais públicos nos barracões. Além do poste central nos barracões antigos, existe, também, a ausência de quarto de segredo ou de guarda de pedras de assentamento das entidades espirituais em caixas de madeira. Outra característica é o uso de um único tambor, o ‘tambor da mata’ de uma só membrana, mas tocado com a mão. O uso de maracás e, às vezes, de um berimbau e de pífaro são comuns nos toques do Terecô. A presença de homens entre os médiuns de incorporação é maior do que o verificado em outras tradições negro brasileiras, alguns vestem batas rodadas durante os rituais, isso acontece quando o encantado principal recebido por aquele médium é do sexo feminino (encantada). Também é comum aos terecozeiros o uso de cabeça coberta, a ingestão de bebidas alcoólicas pelos encantados e a dança corrida, cheia de rodadas. As giras (rodas) de tambor iniciam-se à noite e só param no dia seguinte. Há saída de médiuns incorporados para a rua, às vezes acompanhados de tocadores e seus instrumentos musicais (como é costume no Benin), e a incorporação de encantados diversos também faz parte do Terecô.

A iniciação de um médium no Terecô se dá a partir de três etapas: a primeira (depois de o brincante ter sido escolhido pelo encantado) é o batismo, que é realizado com uma receita passada pelo encantado (água benta e ervas, geralmente bálsamo), a presença de dois padrinhos (um casal) e dos guias (encantados). A segunda é o “incruzo”, momento de confirmação de que o Filho de Santo foi batizado naquele terreiro. E a terceira, e principal, é a confirmação de “croá”, quando determinado encantado se afirma como aquele que chefia a cabeça do médium. Este é o ponto alto da iniciação em que o Filho de Santo, quando croado⁹, se torna Pai de Santo.

O toque de tambor no Terecô se destaca pela batida rápida e ritmo intenso. Dizem ser esse o motivo que leva as pessoas da cidade a preferirem o “ritmo da mata”. Suas letras (em português) são cantadas e acompanhadas pelos tamborzeiros,

⁸ Pessoas que entram em transe com os Voduns.

⁹ Segundo a Profa. Irenilza Oliveira, o termo croação, deriva de *coroação*, que sofreu um processo fonológico chamado síncope, em que um som do meio da palavra é apagado. Nesse caso, foi a primeira ocorrência da vogal /o/. Esse processo fonológico é comum no trajeto histórico das línguas.

abatazeiros ou batuzeiros (como são chamados os tocadores de tambor). Cada casa costuma ter, pelo menos, um tocador de tambor e alguns cabaceiros (tocador do instrumento de cabaça¹⁰), que tocam intermitentemente nas noites de Terecô. Ser “tereçozeiro” é “fazer Terecô”, ou ainda, “brincar Terecô”.

Uma das principais características do Terecô é a existência de uma grande diversidade de práticas curativas. Geralmente, os Pais e Mães de Santo também são curadores. Estudiosos do tema, como Mundicarmo Ferretti, afirmam que, nas práticas terapêuticas, os tereçozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos, os conhecimentos indígenas¹¹, práticas do catimbó¹² e práticas da feitiçaria européia.

Nessas práticas terapêuticas ou “magia curativa”, como os tereçozeiros costumam chamar, a atividade principal são os banhos de ervas, que servem para afastar males espirituais e para proteger devotos. Tais banhos podem ser (e quase sempre são) preparados e distribuídos, com maior frequência, nos gongás domésticos para maior número de pessoas, inclusive, para clientes sem ligação direta com culto (Alcantara, 2015). São os encantados que consultam e fazem os remédios (remédios caseiros).

O tratamento é feito com raízes e ervas, à base de garrafadas e banhos. Esse tipo de preparo ainda hoje é muito utilizado nas áreas rurais do Nordeste brasileiro. Os terreiros exercem um papel importante na preservação de algumas plantas. Assim como os índios, o africano utiliza as ervas (plantas) para tratar doenças físicas e espirituais. Sobre os aspectos mítico-religiosos dos povos que habitavam Angola, sabe-se que especialmente as regiões centro-oeste deixaram um arsenal de saberes sobre medicina tradicional (Del Priori, 2004).

¹⁰ O fruto da cabaceira. O vaso feito desse fruto seco, despojado do miolo cabaço, coberto de uma rede feita de fio com contas (lágrimas de nossa senhora) é instrumento musical usado no ritmo dos terecôs, candomblés, etc.

¹¹ As tribos indígenas que habitavam o Maranhão, por volta de 1500 a 1700, eram os Timbiras e os Sacamecras, pertencentes ao grupo Jê, predominantes no interior do estado (incluindo a região onde hoje está localizado Codó e adjacência); e os Guajajaras e Urubus, pertencentes ao grupo dos Tupis, que habitavam o litoral maranhense. Porém, depois do século XVIII, diversas tribos oriundas do Piauí entraram no Maranhão fugindo do homem branco.

¹² Uma tradição negro-brasileira originária da Região Nordeste do Brasil. Conhecido desde meados do século XVII. O catimbó resulta da fusão entre rituais indígenas e católicos. Famílias do sertão praticavam seus cultos com a preparação de mesas com os santos, crucifixos e velas embaixo de árvores frondosas que pertenciam aos terrenos (Terreiros) da caatinga, daí deriva a palavra Catimbó.

Um encantado me contou...

Os encantados são entidades sobrenaturais, protetores, curadores, guias, antepassados. Eles têm o dom da cura, do conhecimento, da inteligência, do conselho, da justiça, da fecundidade, da prosperidade, da força sobre a natureza, o poder de abrir caminhos, de proteger e de aplacar a fúria. Os encantados são os ancestrais que transmitem o conhecimento para os chefes de terreiros. Não são classificados como santos, anjos, demônios e nem mesmo espíritos de mortos, como os eguns¹³, do candomblé. Estes são recebidos em transes mediúnicos, não podem ser observados diretamente. Acredita-se poderem ser vistos, ouvidos e sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrassensorial, como alguns preferem denominar. Porém, há quem diga que alguns encantados, como o famoso, Légua Boji, já foram vistos em seu corpo físico. (Alcantara, 2015).

Na mitologia do Terecô, existem também vários encantados que assumiram formas de animais, tais como borboletas, calangos, jacarés, cobras, macacos, onças, lagartixas, peixes, bois, entre outros. Esses “encantamentos”, às vezes, são considerados como transformações provocadas pelo próprio encantado como estratégia para vencer a morte ou proteger recursos naturais ameaçados – um exemplo desses encantamentos é a cobra grande que “vive” em lagoas, que segundo a mitologia, se trata da princesa encantada Rosalina. Diferente da visão ocidental, os animais não são separados ou vistos como seres inferiores em relação aos humanos, na visão dos africanos, existe um equilíbrio entre os seres da natureza, onde o homem é parte e responsável por esse equilíbrio.

Apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, os encantados tornam-se “visíveis” para alguns, isso acontece quando os Pais e Filhos de Santos em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade (a do encantado). De acordo com Ahlert, “é comum ouvir dizer que eles [os encantados] vieram da África enquanto humanos e depois de chegarem ao Brasil, adentraram o território, onde se encantaram” (Ahlert, 2013: 19). O Terecô, para os “brincantes”, dá

¹³ Espíritos que ainda não adquiriram um grau de consciência.

respostas para vida do dia a dia, por intermédio da natureza, dos sonhos, de sinais e dos próprios encantados.

É através da memória oral que os encantados da mata, como a família de Légua-Bogi e outras famílias de encantados recebidas no Terecô da Baixada Maranhense e redondeza, são lembrados em histórias do passado e em doutrinas antigas cantadas nos terreiros e tendas. Segundo Assunção (1988), relatos de ex-escravos, recolhidos no interior do Maranhão, indicam que Légua Bogi era invocado pelos negros e tinha fama de enganar o senhor para proteger os escravos de severos castigos. É comum ainda ouvir que, quando os policiais encontravam o local do tambor, “caiam” (ou seja, recebiam um encantado) dançando até a manhã do dia seguinte.

Terecô: exemplo da reposição cultural centro-africana no Brasil

Este trabalho parte da conjectura de que os africanos escravizados chegados às terras brasileiras e seus descendentes se reconstruíram e se ressignificaram incorporando, através do contato com os nativos da nova terra, as riquezas culturais locais, mas, ao mesmo tempo, consigo, no seu corpo, nas suas práticas culturais (dança, religião, gastronomia, jogos, brincadeiras etc.) contribuições e características específicas de suas raízes centro-africanas. Desse modo, o que ocorre com as tradições centro-africanas existentes aqui no Brasil é uma reposição cultural dos saberes e não um “empobrecimento”, como são vistas por muitos estudiosos do tema.

É importante destacar a questão da desterritorialização desses africanos escravizados como sujeitos e comunidade. Para se reestruturarem em solo brasileiro, estes e seus descendentes tiveram que estabelecer relações de troca com outras tradições culturais.

[...] quando em território brasileiro, os africanos tiveram todas as suas organizações desestruturadas. A música, a dança e as festas foram às formas encontradas por eles para se reconstituírem e se reterritorializarem como sujeitos e comunidade; foi por meio dessas práticas que conseguiram reatar seus fragmentos simbólicos, reconstruindo e transmitindo suas memórias. Para isso, os escravos e seus descendentes precisaram estabelecer relações de troca com outros elementos culturais pertencentes às diversas etnias africanas, com europeus e indígenas (Barata, 2012: 29).

Diante do exposto, citaremos aqui, como exemplo, o seu caráter flexível heterogêneo, que gera a capacidade da tradição centro-africana de incorporação de novos símbolos, rituais, mitos e crenças, que é facilmente percebido na tradição maranhense, onde símbolos católicos, indígenas e africanos dividem o mesmo altar.

Segundo Costa Eduardo (1948), as características dessa tradição negro brasileira, encontrada no interior do Maranhão, demonstravam o processo de aculturação¹⁴, evidenciando a influência do catolicismo. Portanto, para o mesmo, não se tratava de uma comunidade (se referindo ao povoado de Santo Antônio dos Pretos), que manteve “conservada” a cultura africana.

É com base no estudo de Costa Eduardo (1948), que, alguns anos depois, Bastide (1971) analisa as tradições negro-brasileiras presentes no Maranhão.

[...] em torno de uma “ilha de resistência africana” [que seria São Luís], existia uma “zona de transição, (...) onde a religião africana havia se misturado com outras práticas, encontrando diálogo com a pajelança indígena. Nestes locais, se conservara **vagamente** [grifo meu] a tradição africana e havia apenas uma **lembrança confusa** [grifo meu] da existência de alguns voduns daomeanos (...). Tem-se a impressão de se estar numa encruzilhada de religiões, ou antes, num beco em que se encontram as mais diversas místicas (Bastide, 1971 apud Ahlert, 2013: 30).

Bastide afirmar que o Terecô se tratava de uma tradição africana quase esquecida, ainda ressalta que tal “esquecimento” e “empobrecimento” decorriam da “perda de memória e do isolamento das populações rurais [...]” (Bastide, 1971 apud Ferretti 2003: 6).

Pensamento que discordo totalmente, vale pontuar que, desde as mais antigas sociedades africanas, a memória se apoiava na transmissão contínua de histórias, contendo conhecimentos e valores que preservavam suas tradições e eram repassadas para futuras gerações. Portanto, o ato de lembrar está na manutenção das tradições, nas formas de pensar e de ser desses grupos. A tradição é fundamental para as culturas negras como transmissão da matriz simbólica do grupo, porém não se trata de uma tradição concebida de modo estático, e sim flexível e dinâmica. Barata (2012) esclarece que

¹⁴ Conjunto das mudanças resultantes do contato de dois ou mais grupos de indivíduos representantes de culturas diferentes, quando posto em contato direto e contínuo.

[...] a manutenção da tradição de um grupo, que busca construir comportamentos mais ou menos codificados, objetiva manter a continuidade de determinada concepção de vida e de uma experiência coletiva sem as quais o indivíduo estaria abandonado à sua solidão. No entanto, quando falamos em tradição, não queremos afirmar que se transmite algo do passado, cristalizado, como conteúdos que são passados de forma inalterada através de gerações. A tradição implica transformação, que não é percebida como rejeição cega ao passado, mas como um movimento em que se percebe o que é necessário manter e o que é relativo e pode ser negociado dentro de um limite, por meio de analogias. (Barata, 2012: 72).

Nessa concepção, as tradições negro-brasileiras, como o Terecô, consideradas por alguns estudiosos como “periféricas”, “menos conservadas”, portanto, “menos puras” e “sincréticas” são, na verdade, tradições que não estão fixadas, ou seja, elas transitam e mudam constantemente se reelaborando no novo mundo. Vale pontuar que, essas reelaborações comportam uma gama de interferências pautadas no movimento das tradições, sejam elas sociais, políticas, históricas, religiosas ou culturais. Essas construções e ressignificações identitárias e culturais reelaboradas, parte ainda na África Central, parte já em terras brasileiras, eram marcadas sempre por conflitos.

É importante destacar que, esse amálgama cultural, presente nas comunidades de centro-africanos aqui no Brasil, evidencia a retenção da tradição, a tradição da adaptação. Esta adaptação não destruiu a cultura africana. Pelo contrário, permitiu à cultura centro-africana prosperar, indicando a existência de uma cultura vital e dinâmica, e não as sombras de uma cultura que estava prestes a desaparecer (Kiddy, 2009:166).

Essas transformações ocorridas com a cultura centro-africana em terras brasileiras “serve como um exemplo, da mudança de uma visão étnica dos africanos e filhos de africanos no Brasil para uma consciência afro-brasileira” (Kiddy, 2009: 191). Ainda segundo Kiddy (2009), os centro-africanos deram prosseguimento em sua nova terra (Brasil) a um processo de síntese e deslocamento cultural, escolhendo símbolos transculturais que funcionaram como mediadores entre o mundo “tradicional” africano e o novo mundo. É importante ressaltar que, algumas tradições, que já faziam parte do cotidiano dos centro-africanos escravizados na sua terra natal, são praticadas também pelos nativos do Brasil, como por exemplo, as práticas terapêuticas (já citadas

no presente trabalho). Logo, não podemos dizer que todas as tradições centro-africanas são ressignificadas aqui no Brasil.

Independente do que pensam alguns pesquisadores sobre esse caráter flexível e heterogêneo, o Terecô é uma tradição negro-brasileira forjada a partir da troca e do conflito de elementos culturais pertencentes às tradições africanas, indígenas e europeias, em que “as relações simbólicas dos escravos africanos e seus descendentes com a cultura ibérica e indígena foram constituídas por meio de uma sedução pelas diferenças (...)” (Barata, 2012: 29). E essa sedução pelas diferenças faz com que esta tradição permaneça viva e pulsante uma vez que “as mesclas, [...] as trocas vão gerando novas posturas, novas configurações étnico-culturais que precisam ser compreendidas na sociedade brasileira.” (Siqueira, 2010: 85). Onde os símbolos são revitalizantes, podendo criar outras possibilidades.

É de fundamental importância esse novo olhar sobre as tradições centro-africanas no novo mundo. Uma nova geração de estudiosos, como John Thornton, Elizabeth Kiddy, Roberto Slenes, Linda Heywood, Mary Karasch e Muniz Sodré, tem se afastado dos olhares universalizantes e da ideia de “pureza”, para examinar os legados culturais deixados pelos escravizados africanos e seus descendentes em solo brasileiro. Esses autores salientam a importância do contexto social encontrado pelos negros na nova terra, levando em conta o aspecto cultural de cada região brasileira, para entender a vida e as tradições desses africanos.

Na perspectiva deste trabalho, o Terecô mantém laços vivos com a África, uma vez que as danças, as músicas e os demais rituais ligam os ancestrais brasileiros aos ancestrais africanos e ao mundo dos encantados. Tais laços suscitam uma identidade africana nos brincantes, que continuam a responder e adaptar “velhas” tradições a novos tempos e circunstâncias. Portanto, essa tradição rica e dinâmica exerce um papel importante na preservação, continuidade e mudança da cultura africana em solo brasileiro.

Bibliografia

ALCANTARA, Giseuda do Carmo Ananias de. 2015. *Terecô: uma tradição negro-brasileira*. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

- AHLERT, Martina. 2013. *Cidade relicário: uma etnografia sobre o terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília- UNB.
- ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. 1988. *A guerra dos bem-te-vis: a balaiada na memória oral*. São Luís: SIOGE.
- BARATA, Denise. 2012. *Samba e partido- alto: curimbas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. 2001. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.
- DEL PRIORI, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. 2004. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- EDUARDO, Octávioda Costa. 1948. *Thenegro in Northern Brazil: a study of acculturation*. New York: J.J. Austin Publisher.
- FERRETTI, Mundicarmo. 1997. "Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão". *Jornal do CEUCAB-RS: O Triângulo Sagrado*, Ano III, n. 40 e 41, pp.2-9.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2001. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2003. "Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA)". *Cadernos de Pesquisa*. São Luís: UFMA, 14, n.2, jul./dez., pp.95-108.
- KIDDY, Elizabeth W. 2009. "Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil" in: Linda M. Heywood (org.), *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, pp. 165-191.
- REIS, José Ribamar Sousa dos. 2007. *Terreiro do Riacho "Água Fria"*. São Luís: Fort Gráfica.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. 2010. *N'assysim, a íris dos olhos da alma africana: saberes africanos no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições.

PARTE VIII

RELACIONES INTERÉTNICAS/CATEGORÍAS SOCIALES

Integración social de afroestizos en Cuyo. Trayectoria del capitán José María Molina (Mendoza, 1803-1863)

Orlando Gabriel Morales
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales,
CONICET CCT Mendoza
omorales@mendoza-conicet.gob.ar

Luis César Caballero
Miembro correspondiente del
Centro de Genealogía y Heráldica de San Juan
caballeroluis52@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo restituye parcialmente la trayectoria social del mulato José María Molina (1803-1863), quien nació esclavo y obtuvo la libertad por una manumisión graciosa, se desempeñó en el Cuerpo de Cívicos Pardos de Mendoza, y ejerció como Preceptor de una escuela de primeras letras.

Un acontecimiento político ocurrido en Mendoza en 1835, con resonancia en la región de Cuyo y en Buenos Aires, dio trascendencia pública al capitán Molina. El coronel Lorenzo Barcala, quien había hecho su carrera militar en los Cívicos Pardos de Mendoza hasta ocupar el cargo de Comandante, fue acusado del delito de conspiración contra el gobierno de Mendoza y sentenciado a muerte. Molina fue señalado como cómplice de Barcala y desterrado de la provincia.

A partir de ese hecho histórico, el capitán Molina fue mencionado en forma secundaria por los historiadores, más interesados por el conflicto político desde la perspectiva de las élites y por el rol del célebre Barcala en la facción unitaria, pero nada se conoce todavía acerca de su trayectoria de vida y de su inserción social como miliciano mulato.

En la ponencia planteamos que la reconstrucción biográfica de Molina, con documentación heterogénea que registra diversas informaciones, alojada en el Archivo General de la Provincia de Mendoza, el Archivo del Arzobispado de Mendoza y en el Archivo Histórico Nacional (Santiago de Chile), entrega indicios sobre el proceso de integración social de los afroestizos de Cuyo en el pasaje de la sociedad colonial a la republicana.

El análisis de las fuentes permite explorar las circunstancias y las estrategias de movilidad que permitieron a Molina el acceso a la libertad, a la propiedad, su inserción y desempeño en instituciones prestigiosas de la sociedad independiente, y sortear algunas limitaciones con base en la "calidad" social que imponía la sociedad a los africanos y sus descendientes.

Palabras clave: Historia social; Mendoza-Cuyo (Argentina); Siglo XIX (1803 a 1863); afroestizos; esclavitud-manumisión; integración social.

Introducción

El estudio biográfico que presentamos reconstruye parcialmente la trayectoria social del mulato José María Molina (Mendoza, 1803-1863) por medio de examinar algunos

acontecimientos e informaciones de su vida registrados en documentos militares, notariales, judiciales, eclesiásticos y padrones.

Esta biografía de Molina puede aportar elementos para profundizar el análisis de la inserción y estrategias sociales individuales y colectivas de los afroestizos de Cuyo¹ en el contexto de la revolución de la independencia argentina y de las guerras civiles de la primera mitad del siglo XIX, incluso hasta años después de entrar en vigencia la Constitución de la Nación (1853) y la Constitución de la Provincia de Mendoza (1854).

El trabajo se vincula con una reconstrucción biográfica anterior que restituye la trayectoria de vida del coronel Lorenzo Barcala, el más reconocido en el registro historiográfico y en la memoria social de los mulatos libres que se alistaron en los cuerpos armados patriotas en la coyuntura de la revolución y de las guerras de la independencia en el Río de la Plata. Estas biografías individuales apuntan a producir conocimiento sobre el proceso de integración social de la población afroestiza de Mendoza, en general, y de los afrodescendientes militarizados, en particular, durante la transición de la sociedad colonial hacia la sociedad independiente. En el caso de los negros y mulatos, esclavos y libres, enrolados como milicianos cívicos o soldados de ejércitos de línea de las fuerzas patriotas sostenemos la hipótesis que la militarización favoreció su movilidad social y su integración en una sociedad en proceso de transformación.

Las fuentes inéditas que examinamos se encuentran alojadas en el Archivo General de la Provincia de Mendoza, el Archivo del Arzobispado de Mendoza y el Archivo Histórico Nacional (Santiago de Chile). También apelamos a fuentes editas que entregan informaciones de interés sobre acontecimientos biográficos o de contexto.

La historiografía de Cuyo y de Mendoza ha prestado poca atención al tema de la esclavitud y en general a las cuestiones vinculadas a los africanos y los afrodescendientes de esta región, que constituyeron una parte cuantitativamente relevante de la población durante el período colonial y al menos hasta mediados del siglo XIX.

¹ La Provincia o Corregimiento de Cuyo, con capital en Mendoza, formó parte de la Capitanía General de Chile hasta 1776. Ese año el Corregimiento pasó a la jurisdicción del Virreinato del Río de la Plata y en 1784 fue subsumido en la Intendencia de Córdoba del Tucumán. En 1813 se creó la Intendencia de Cuyo, disuelta en 1820 para dar lugar a las actuales provincias de Mendoza, San Juan y San Luis.

Los estudios más sistemáticos corresponden a José Luis Masini quien examinó el régimen jurídico de la esclavitud en el período colonial (1958) y la evolución de la esclavitud en el Río de la Plata en el período independiente (Masini, 1962), cotejó los registros cuantitativos de población negra y las características de la esclavitud hasta su abolición en las provincias de Cuyo (Masini, 1961; 1963/3), y examinó con rigor las levadas y rescates de la población esclava y de los negros libres para formar cuerpos armados y en particular el Ejército de los Andes en Mendoza (Masini, 1961).

Los trabajos de Masini hicieron evidente la relevancia cuantitativa de la participación militar de negros esclavos y libres en los cuerpos armados, milicias y ejércitos de línea (especialmente las fuerzas que organizó San Martín en Mendoza), después de la Revolución de 1810.

Una historiografía reciente partió de la evidencia de Masini y avanzó en una exploración de las prácticas de los esclavos y libertos negros movilizados por las armas en la coyuntura revolucionaria. En esta línea de análisis se sitúa a los esclavos negros y mulatos libres cuyanos como actores agenciados en la politización de los sectores plebeyos durante la revolución rioplatense (Bragoni, 2009, 2010, 2013). El enfoque sobre las prácticas sociales de los negros y mulatos esclavos y libres, sus formas de agenciamiento, sus estrategias y solidaridades sociales, abrió nuevos interrogantes y posibilidades de análisis en torno a la movilidad social, las identificaciones, los canales de integración social (Bragoni y Morales, 2016; Donoso Ríos, 2016).

En diálogo con los aportes señalados, este estudio plantea una relación de continuidad con nuestros trabajos anteriores que indagan trayectorias individuales de afroestizados militarizados y procesos de identificación y alterización de africanos y afrodescendientes en cuerpos armados en la coyuntura excepcional de los años revolucionarios (Morales, 2017; Morales y Caballero, 2018a, 2018b).

Esclavitud y acceso a la libertad

Un padrón de la población de Mendoza realizado en 1802 por la Iglesia Matriz indicaba para ese año una población total de 13.796 habitantes. Un examen de ese registro poblacional, realizado por Masini (1961), señala que el 37 por ciento de la población estaba compuesto por blancos, el 32 por ciento por negros y el 30 por ciento por

mestizos. La parcialidad de población negra se componía por 2301 negros libres y 2140 esclavos.

José María Molina fue bautizado a los dos días de su nacimiento como Josef María, mulato esclavo de Don Felipe Molina, hijo de padres no conocidos, en la ciudad de Mendoza el día 11 de septiembre de 1803².

Don Felipe Molina murió el 19 de septiembre de 1807 en su estancia de Uspallata y fue enterrado en la Iglesia de San Francisco de la Ciudad de Mendoza³. El mismo día 19, antes de morir por efecto de una enfermedad, Felipe Molina, quien era soltero, elaboró un poder para testar a favor de Don Valentín Ortiz, a quien nombró primer albacea y tenedor de bienes. En su memoria testamentaria expresó su última voluntad respecto de sus esclavos:

Ytn. Declaro que a mi criada Casimira la dejo libre y a su chica Xacinta y sus dos nietos chicos de dicha Xacinta y le dejo la casa y la huerta a dicha Casimira.

Ytn. Declaro que a mi criada Xacinta le dejo, los alfalfares para que pueda mantener sus hijos por sus buenos servicios como son constantes.

Yten. Declaro que la hacienda que tengo en Uspallata así de ganado vacuno como ganado ovejuno y cabras lo dejo a dichas criadas y las mulas también se las dejo a dichas criadas [...]⁴.

José María Molina, hijo de Jacinta Molina ("Xacinta", hija de Casimira) recibió así la manumisión graciosa de su propietario por disposición testamentaria en septiembre de 1807, con cuatro años de edad.

En el padrón de 1814 de la ciudad de Mendoza José María Molina fue empadronado en el Cuartel n° 13 en una casa encabezada por José de los Dolores Madrid, un arriero mulato, secundado por Casimira Molina, ambos casados. En la unidad censal también se registró a Jacinta Molina, madre de José María, y a Tomasa Molina, hermana de aquel, todos mulatos⁵. El empadronador, Domingo Torres, asignó en su registro a José María una edad de 8 años. Sin embargo, al cotejar las fuentes se deduce que en ese

² Archivo del Arzobispado de Mendoza (ARZ), Libro de bautismos de la Parroquia Matriz de Mendoza, n° 11 Bis, años 1799/1807, folio 83.

³ ARZ, Libro defunciones Parroquia Matriz de Mendoza, n° 10, años 1804/1820, folio 32.

⁴ Archivo General de la Provincia de Mendoza (AGPM), Testamentaria Colonial, Años 1802/1813, Carpeta n° 6, Letra M, Documento n° 9, Molina, Felipe, septiembre 23 de 1807, f. 4.

⁵ AGPM, Época Independiente, Sección Gobierno, Censos 1810/1814, Carp. N° 13, Dcto. n° 20, Padrón del Cuartel N° 13, fs. 5.

momento Molina debía tener 11 años, por lo que su ingreso a la milicia cívica debió ser a partir del año 1817, cuando la edad ya lo hacía apto para los cuerpos armados.

Incorporación y trayectoria en la milicia

Todavía no contamos con documentos que permitan establecer fehacientemente la fecha de alistamiento de José María Molina en el Cuerpo de Cívicos Pardos de Mendoza, aunque sí podemos asegurar que no fue un esclavo rescatado por el estado para las armas como plantearon algunos historiadores (González Arrili, 1964: 730) en estudios del juicio militar de 1835 contra el coronel Lorenzo Barcala.

Las disposiciones de los gobiernos revolucionarios posteriores a 1810 para incorporar esclavos en los cuerpos armados no alcanzaban a José María Molina, por su condición de liberto desde 1807. Por otra parte, las disposiciones de reclutamiento de esclavos y negros libres en las distintas fuerzas, ejércitos de línea y milicias, comprendían a varones aptos para las armas a partir de 14 años de edad. Se deduce entonces que Molina se alistó como mulato libre en el cuerpo de Cívicos Pardos a partir de 1817.

En mayo de 1822 Molina aparece en una lista militar del Segundo Tercio de Cívicos, nombre que dispuso en 1820 el Coronel Bruno Morón, al frente de las armas y ejército de la provincia por designación del Cabildo-Gobernador de Mendoza, para rebautizar a los Cívicos Pardos (Hudson, 2008: 310). En este caso es una relación de los oficiales de Infantería que recibieron escudos y medallas por su participación en la Campaña de San Juan y la batalla de Punta del Médano contra las fuerzas de José Miguel Carrera en septiembre de 1821. En la lista, elaborada por Lorenzo Barcala, José María Molina es indicado como “soldado”, aunque el encabezado del texto refiere a oficiales, y se anota a su favor un “escudo” en reconocimiento de la acción de “San Juan”⁶.

José María Molina contrajo matrimonio con Natalia Galván, mestiza, oriunda de Mendoza, el 12 de octubre de 1831⁷. Fueron testigos Manuel Firmapas y Jacinta Molina. No sabemos si antes o después de contraer matrimonio solicitó su retiro de la milicia, pero en 1835 se hallaba retirado del servicio activo en las armas.

⁶ AGPM, Época Independiente, Sección Militar, Carp. nº 457, Dcto. nº 87, Listas Militares, años 1816/1829, Relación de los Oficiales del 2º Tercio de Cívicos de Infantería, con escudos y medallas, con expresión de clases que tenía cuando se los dio, fs. 1.

⁷ ARZ, Libro matrimonios Parroquia Matriz de Mendoza nº 3, Castas, años 1814/1835, folio 101 v.

Según Vicuña Mackenna (1878: 591), José María Molina ejercía en 1835 como sastre en la ciudad de Mendoza, oficio que también había desarrollado Lorenzo Barcala según una lista militar de 1815 del Segundo Batallón de Cívicos Pardos de Mendoza⁸. Independientemente de que Molina y Barcala pudieran compartir el oficio de sastre, lo más evidente es que compartían la condición social de mulatos y que ambos habían sido parte del Cuerpo de Cívicos Pardos de Infantería de Mendoza, luego Segundo Tercio de Cívicos.

La relación a partir de la trayectoria común en la milicia cívica de pardos durante más de 15 años, y posiblemente también un consabido compromiso con el unitarismo, fue apelada por el entonces coronel graduado Lorenzo Barcala en julio de 1835 cuando escribió a Molina desde la ciudad de San Juan haciéndolo parte de un plan para remover de sus funciones al Comandante de Frontera Félix Aldao y cambiar a las autoridades del gobierno de la provincia de Mendoza, en ese momento encabezado por Pedro Molina.

En el expediente judicial del sumario indagatorio seguido en julio de 1835 contra el coronel Don Lorenzo Barcala por el delito de conspiración, alojado en el Archivo Histórico Nacional, consta el original de una carta que envió el coronel Barcala al capitán José María Molina desde San Juan el 3 de julio de 1835, elemento probatorio principal que incriminaba a ambos⁹ en un plan sedicioso, reconocida por el propio coronel como de su autoría.

En la parte que interesa a los fines de este trabajo, Barcala expresaba a su “amigo” Molina:

[...] llegará el día en que conociendo nuestros paisanos el empeño que tenemos en conservarles las mismas propiedades y vidas, sean gratos con nosotros, serán muy pocos es verdad, pero **nosotros con la experiencia que tenemos tan tristes, no necesitaremos tanto de ellos, ya Usted me entiende.**

No cese de darme todas las noticias que le sean posibles, y provechosas muy particularmente sobre armada, tropa, y desagrado o gusto para servirles estos; **hágase amigo con algunos músicos,**

⁸ AGPM, Época Independiente, Sección Militar, Carp. n° 456, Doc. n° 96, Estado de los individuos que comprenden la segunda compañía del cuerpo de cívico de pardos de Mendoza, con expresión de clases, nombre, estado, patria, conducta y calidad, f. 1. No se han encontrado otras informaciones sobre su desempeño como sastre.

⁹ A partir de las investigaciones se determinó también un grado de participación del vecino Don Pedro Bombal, amigo de Lorenzo Barcala, quien había recibido correspondencia del coronel con información sobre el movimiento político-militar que planificaba.

sargentos, etcétera., no descuide nada y vea si puede venir, para informarse más pronto en todo, por no poderlo hacer en las cartas; y si Usted puede venir siempre busque Usted medios de hacerlo del modo que no lleguen a maliciar en cosa alguna - pero si Usted cree que llegue esto a tener trascendencia, no haga tal ni piense en moverse que será más útil que esté en esa, y no que venga.

Espíe bien la opinión pública en todos Usted tiene facilidad para esto, y no deje de escribirme lo que observe a este fin [...] ¹⁰.

En la correspondencia escrita por Barcala se distingue la premisa de una identificación y entendimiento a partir de una experiencia común (que podría ser étnica, militar, política), el supuesto de un sentido de solidaridad de los militares músicos y sargentos -posiblemente afromestizos- con las ideas políticas del coronel mulato, y el reconocimiento de una habilidad y posibilidad de Molina para acceder e interpretar la opinión pública.

El Defensor General de Pobres, León Correa, en representación del capitán José María Molina, argumento en su defensa:

[...] que por lo que instruyen las declaraciones del sumario resulta, que mi patrocinado Molina ha sido solicitado con instancia para coadyuvar a la sedición que se preparaba contra el Gobierno, **sin tener más parte en este intento que un consentimiento político a que no le era permitido negarse, por razones especiales y poderosas** que bien consideradas, son atenuantes de la culpa que se le infiere, y que los Señores de la Comisión persuadidos de ellas sabrán distinguir y medir su valor [...] ¹¹.

León Correa, agregó más adelante en su defensa que:

La obligación que liga al hombre cuando esta nace de un favor, y la dependencia voluntaria que lo somete así a su bienhechor, tiene tanta influencia en su corazón que lo inclina más a esta sumisión que la que debe al mandato de la ley. **La amistad que es otro vínculo no menos poderoso, que el respeto a un anterior jefe, son causas verdaderamente suficientes** y que equilibran la fuerza que opone uno y otro deber, es decir, la ley, y la amistad agradecida ¹².

Los argumentos resaltados del defensor de Molina, independientemente de su coherencia en relación con la estrategia de exponer a su representado en una situación de sumisión frente al coronel Barcala y exculparlo de la responsabilidad principal sobre

¹⁰ Archivo Nacional Histórico (ANH), Santiago de Chile, Vicuña Mackenna, Volumen CXL, Coronel Barcala, 1835, folios 2-3. El destacado en negrita es nuestro.

¹¹ Archivo Nacional Histórico (ANH), Santiago de Chile, Vicuña Mackenna, Volumen CXL, Coronel Barcala, 1835, folio 210. El destacado en negrita es nuestro.

¹² Archivo Nacional Histórico (ANH), Santiago de Chile, Vicuña Mackenna, Volumen CXL, Coronel Barcala, 1835, folio 211. El destacado en negrita es nuestro.

el plan sedicioso, refuerzan la idea de una identificación y un sentido de solidaridad y compromiso que incluso excede a la relación militar.

El Fiscal, Clemente Cárdenas, consideró que Molina no había sido “cabeza del motín”, pero “combino en ello y se comprometió a pesar de su poca salud, a cooperar como esta se lo permitiese”, por lo que solicitó una pena de destierro de la Provincia¹³. El Asesor y Auditor de Guerra, Juan de la Cruz Vargas, consideró que el tribunal podía sentenciar a Molina “a salir para Reynos extranjeros, como lo es por ejemplo, la República de Chile, con la calidad de proscrito de esta Provincia, y ponerle fuera de la Ley, si volviese a ella”¹⁴.

La Comisión Militar sentenció a Barcala a la pena de muerte y fue ejecutado el 1 de agosto de 1835. Molina fue encontrado cómplice del coronel y sentenciado a dos años de destierro de la República¹⁵.

Evidentemente Molina regresó definitivamente a Mendoza luego del destierro en Chile, pues falleció de epilepsia en esta Ciudad el 10 de julio de 1863¹⁶.

El 3 de Marzo de 1862 había realizado su testamento, en el cual reconoció ser hermano cófrade del “Convento de Nuestra Madre y Señora de Mercedes”. También reconoció haber tenido y criado con Doña Natalia Galván una hija legítima llamada Faustina Molina; y haber procreado cuatro hijos no legítimos llamados Crispula, José María, Jesús María, y Criselda Molina. Dispuso, por otra parte, se cobren al estado de la Provincia trescientos cincuenta pesos en concepto de sueldos adeudados por su desempeño como Preceptor de la escuela de primeras letras del Barrio de la Chimba¹⁷.

Conclusiones

Este ejercicio de reconstrucción de la biografía de Molina propende a desplazar a los soldados negros de las coordenadas del discurso “redencionista” (Candioti, 2015) de la revolución rioplatense respecto de la esclavitud, que ha predominado en la narrativa

¹³ Archivo Nacional Histórico (ANH), Santiago de Chile, Vicuña Mackenna, Volumen CXL, Coronel Barcala, 1835, folio 221.

¹⁴ Archivo Nacional Histórico (ANH), Santiago de Chile, Vicuña Mackenna, Volumen CXL, Coronel Barcala, 1835, folio 224v.

¹⁵ Pedro Bombal recibió una pena menor por omitir la información sobre la conspiración y no realizar denuncia contra Lorenzo Barcala.

¹⁶ ARZ, Libro defunciones Parroquia Matriz de Mendoza nº 19, años 1862/1867, folio 10.

¹⁷ AGPM, Protocolo nº 299, Escribano Francisco Mayorga, año 1862, folios 29v-31.

histórica de la participación de afrodescendientes en las guerras de la independencia argentina.

En otro trabajo discutimos el discurso “redencionista” en la historiografía que se ha ocupado del coronel Lorenzo Barcala (Morales y Caballero, 2018 b). La orientación interpretativa sobre el carácter redentor de la revolución de 1810 fue trazada por Bartolomé Mitre, quien sostuvo que los esclavos y libertos incorporados junto a sus amos, como hijos y hermanos de estos, en los batallones de la patria “se hicieron ciudadanos de la nueva democracia” y su sellaron con su sangre “el principio de la igualdad de razas y derechos, proclamados por la Revolución de la Independencia Argentina” (Mitre, 1950: 31).

Algunas menciones al capitán Molina en trabajos que remiten al juicio militar de 1835 contra Barcala y sus cómplices dejan ver el enfoque interpretativo señalado en Mitre. Por ese motivo es importante señalar que Molina recibió la libertad por manumisión graciosa de su amo y no por un rescate o una disposición del estado.

Alejado de la narrativa redencionista y de las mitificaciones históricas acerca de los soldados negros, este estudio biográfico de José María Molina aporta informaciones verificables de la trayectoria de un afromestizo militarizado en la coyuntura de la revolución de la independencia en Cuyo, y entrega elementos para continuar examinando el problema de la integración social de este grupo en el pasaje de la sociedad colonial a la independiente. Al respecto, en lo expuesto se puede advertir que en el proceso de movilidad social de José María Molina se conjugaron circunstancias ajenas a su voluntad (tal el caso de recibir la manumisión graciosa), oportunidades históricas aprovechadas en forma estratégica (como la carrera ascendente en las armas) y acciones de agenciamiento individual y colectivo (que se dejan ver en el frustrado plan de conspiración político-militar de 1835).

Bibliografía

BRAGONI, Beatriz. 2009. “Esclavos, libertos y soldados: la cultura política plebeya en Cuyo durante la revolución” en: Raúl O. FRADKIN (ed.), *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la Revolución de Independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 107-150.

BRAGONI, Beatriz. 2010. "Esclavos insurrectos en tiempos de revolución (Cuyo 1812)" en: Silvia Mallo C. e Ignacio Telesca (eds.), *"Negros de la patria". Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires: SB., pp. 113-130.

BRAGONI, Beatriz. 2013. "Participación popular en Cuyo, siglo XIX" en: Raúl Fradkin y Gabriel Di Meglio (eds.), *Hacer política. Participación popular en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 205-238.

BRAGONI, Beatriz y MORALES, Orlando Gabriel. 2016. "Libertad civil y patriotismo en el Río de la Plata revolucionario: la experiencia de los esclavos negros en la provincia de Cuyo, 1812-1820" en: *Historia y Sociedad*, n° 30, pp. 131-167.

CANDIOTI, Magdalena. 2015. "Regulando el fin de la esclavitud. Diálogos, innovaciones y disputas jurídicas en las nuevas repúblicas sudamericanas. 1810-1830", en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n° 52, pp. 149-171.

DONOSO RÍOS, Ana Laura. 2016. "Anhelos de libertad. Familias afroestimizadas en San Juan de la Frontera (Argentina 1750-1800)" en: *Historia y Memoria*, n° 12, pp. 85-119.

GONZALEZ ARRILI, Bernardo. 1964. *Historia de la Argentina. Según las biografías de sus hombres y mujeres*. Buenos Aires: Nobis.

HUDSON, Damián. 2008. *Recuerdos históricos sobre la Provincia de Cuyo*, Tomo 1. Mendoza: EDIUNC.

MASINI CALDERÓN, José Luis. 1958. *Régimen jurídico de la esclavitud negra en Hispanoamérica hasta 1810*. Mendoza: D'Accurzio.

MASINI CALDERÓN, José Luis. 1961. "La esclavitud negra en la República Argentina", en: *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Segunda Época, n°1, pp.135-161.

MASINI CALDERÓN, José Luis. 1962. *La esclavitud negra en Mendoza. Época Independiente*. Mendoza: D'Accurzio.

MASINI CALDERÓN, José Luis. 1962/63. "La esclavitud negra en San Juan y San Luis. Época independiente" en: *Revista de Historia Americana y Argentina*, n° 7/8, pp. 177-210.

MITRE, Bartolomé. 1950. *Historia de Belgrano y la independencia argentina*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.

MORALES, Orlando G. 2017. "Identificaciones de plebeyos de color militarizados durante la Revolución de la Independencia en el Río de la Plata. Cuyo 1810-1816" en: *Estudios Sociales*, n° 53, pp. 127-154.

MORALES, Orlando G. y Luis C. CABALLERO. 2018 a. "Movilidad social de afroestizos movilizados por la independencia y las guerras civiles en el Río de la Plata. Lorenzo Barcala (1795-1835)" en: *Historia y Memoria*, n° 16, pp. 106-107.

MORALES, Orlando G. y Luis C. CABALLERO. 2018 b. "Lorenzo Barcala: ¿Esclavo, "hijo de la revolución" y "civilizador de masas"? Una discusión de las mitificaciones historiográficas de los afroargentinos" en: *Tiempo Histórico*, n°16, pp. 39-59.

PERRÁ, Margarita et. Al. 2007. *Archivo del Brigadier General José Nazario Benavidez*, Tomo II (1836-1841). San Juan: Universidad nacional de San Juan.

Los hijos de King Kong, símbolo de cultura popular en la ciudad de Córdoba

María Lina Picconi*

GRECA

(Grupo de Investigación en Etnomusicología
del Circolo Amerindiano)

lina_455@yahoo.com

Resumen

El Artículo 98, de la Ley 8431 del Código de Faltas de la Municipalidad de la ciudad de Córdoba (2003), contempla la figura del “merodeo” por la cual se castiga con arresto a quien esté “en actitud sospechosa”. Algo parecido sucede con la “omisión de identificarse” en el Artículo 79, del mismo Código, que permite arrestar a quien no se identifique ante la policía o no responda sus preguntas. El señalamiento apunta, además, a la ligazón poco explicitada entre rostros no blancos y pobreza, a una construcción que excede específicamente a los afro y habla del “*negro cordobés*”.

Simplificando la sumatoria: color de piel + pobreza = delincuencia/criminalidad, y escondiendo la violencia de los blancos en contra de los negros en la ciudad de Córdoba a través de una acción de racialización hacia el negro (haciéndolo inherentemente distinto y anormal) y clasificándolo como delincuente/criminal. Se trata de prácticas racistas que los niegan y, que en muchos casos, folklorizan como sucedió en la Revista Hortensia (1971-1983) donde sus personajes principales, *Negrazón* y *Chaveta*, son dos claros ejemplos del “*negro cordobés*”. Y en donde, su autor, Alberto Cognigni, se sorprende del éxito de la misma, no sólo a nivel provincial, sino también, en el ámbito nacional, justificándolo como “raíz popular cordobesa”. El objetivo de este trabajo es demostrar, como a través de la folklorización y relatos “ingenuos”, se esconde la presencia del “*negro cordobés*” a partir de un rol paisajístico que da “colorido”, y genera risa provocando simpatías que no están muy lejos de la discriminación.

Palabras clave: Antropología; Córdoba (Argentina); Siglo XXI; negro cordobés; discriminación; raíz popular.

Introducción

El concepto de “racismo recreativo” utilizado por Adilson Moreira¹ (2018) en su libro *O que é Racismo Recreativo* hace referencia a una política cultural que utiliza el humor para propagar el racismo permitiendo, al mismo tiempo, que las personas blancas mantengan una imagen positiva de sí mismas. Y se lleva a cabo a través de una estrategia: el uso de chistes para entretener a las personas blancas y, de esta manera,

* Magíster en Antropología Social-UBA.

¹ Profesor Doctor por la Universidad de Harvard en Derecho Antidiscriminatorio y columnista de la editorial de Justicia de Carta Capital, Adilson Moreira llegó a Brasil hace unos dos años y promovió un intenso trabajo por la descolonización de prácticas racistas naturalizadas, como, por ejemplo, la realización del primer gran curso abierto de historia del país sobre este tema.

perpetuar la idea de que sólo miembros del grupo racial dominante pueden ocupar posiciones de poder y prestigio.

Había un consenso en el siglo pasado de que el humor producía placer en las personas porque él siempre retrataba a personas consideradas como inferiores. Tal es el caso de muchas de las historietas y algunos personajes de la Revista *Hortensia*² dirigida por Alberto Cognigni entre 1971 y 1983 en la ciudad de Córdoba.

En el primer número publicado en agosto de 1971³, Cognigni firmaba con el seudónimo "El Irresponsable" justificando la aparición de la revista de la siguiente manera: "La mayor virtud de los cordobeses, esa irrespetuosa afectividad; esas ganas de reírse de alguien y que se rían de él, apresuró este parto que se llama *Hortensia*" (Cognigni, 2015: 8).

El nombre *Hortensia* de la revista, proviene de una conocida vendedora de flores del barrio Santa Ana quien vendía bulbos de hortensia y que se levantaba la pollera mientras escupía palabrotas vergonzantes. La famosa "papa de *Hortensia*". Se la podía ver habitualmente en La Cañada⁴ cerca de lo que fuera en el S XIX el barrio "El Abrojal"⁵. Cuando pasaban las parejas se levantaba la pollera diciendo: "¡Miren la papa de hortensia!", haciendo referencia a los genitales exteriores femeninos.

A partir del segundo número con la aparición de sus personajes centrales "*Negrazón y Chaveta*", dos personajes caricaturescos que representaban la clase baja cordobesa, pobladores de barrios vulnerables de la ciudad de Córdoba⁶, la revista ya anunciaba un éxito rotundo apareciendo quincenalmente 19 años consecutivos y superando los 100 mil ejemplares por tirada. *Hortensia* fue la única revista de humor del interior que, además, superó las fronteras porteñas y dio a conocer el *popular humor cordobés*. En

² Consultar <https://youtu.be/Xtv96H24Bsk>

³ Con una "tirada" o edición total de 2500 ejemplares. Y un formato y diagramación poco frecuente para las revistas: tamaño «sabana» (muy alta y ancha) con sus hojas y cubiertas hechas de papel blanco de gramaje pesado («papel relativamente grueso») y casi siempre impresa en tres colores: blanco, negro y cualquier otro color primario adecuado); gran parte de la tipografía de tipo informal remedando a las letras "de imprenta" manuscritas lo cual le da un aire casual y desestructurado.

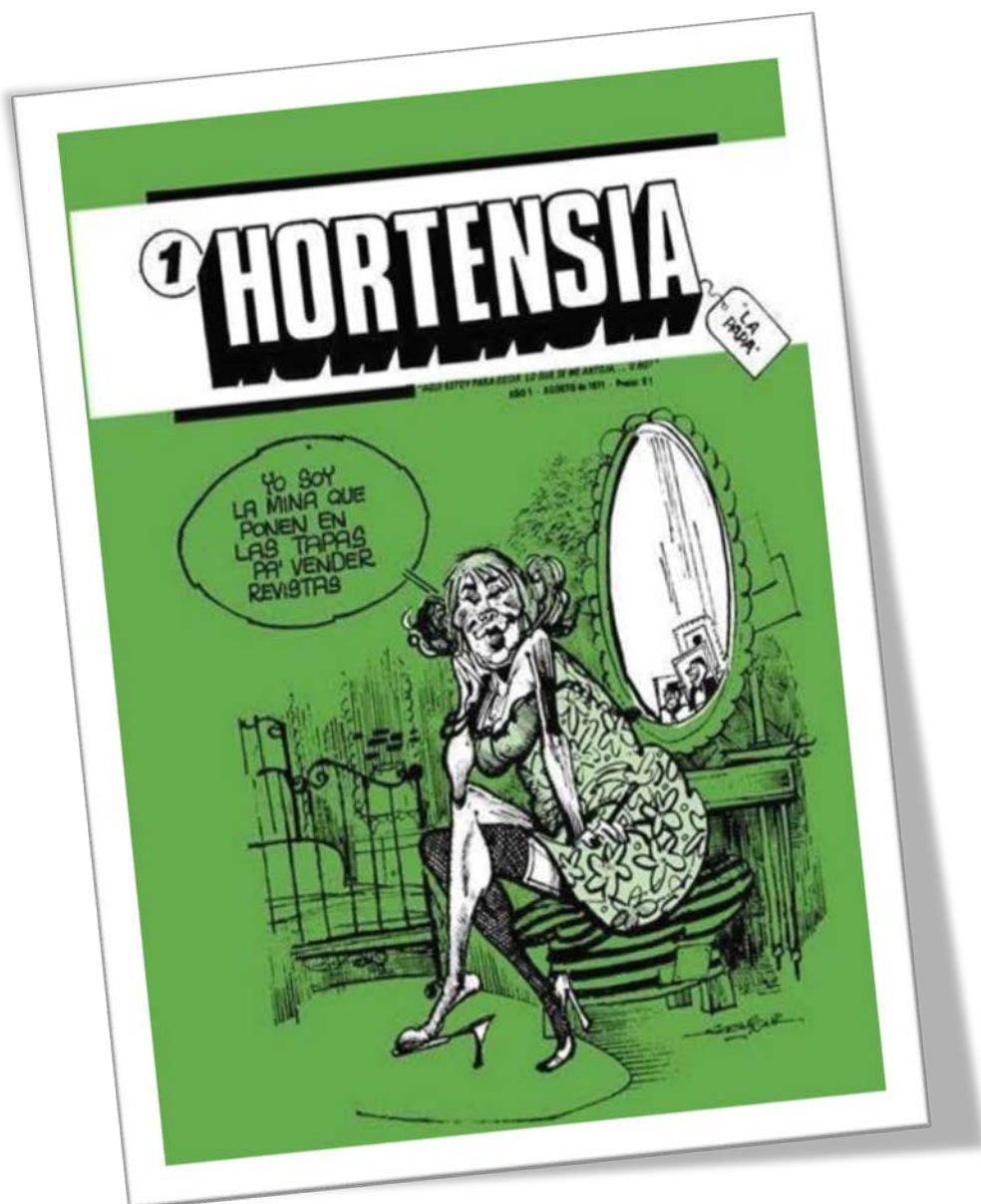
⁴ Se denomina La Cañada al encauzamiento parcial del arroyo homónimo que cruza la ciudad de suroeste a norte. Los jesuitas construyeron muros de calicanto para su contención, pero, debido a las peligrosas inundaciones, en 1944, durante el gobierno de Amadeo Sabattini, se inauguró un murallón de piedras con puentes que atraviesa la ciudad conteniendo la furia de sus aguas (Picconi, 2016: 121)

⁵ El Abrojal, temible barrio de malevaje, entre las actuales calles Brasil, La Cañada, Mariano Moreno y Julio A. Roca que en la actualidad, junto con barrio Güemes, forma parte de barrio Observatorio.

⁶ Un claro ejemplo son *Barrio Müller y Bajo Yapeyú*, entre otros, vecinos a la seccional sexta de la ciudad de Córdoba, que se encuentra en calle 24 de setiembre 1455 zona de andanzas de *Negrazón y Chaveta*.

palabras de Cognigni “no sabemos bien porque funciona Hortensia; sabemos que tiene raíz popular y que nos motiva la calle, la cancha, el festival de box...” (Cognigni, 2015: 28)

Es importante, en nuestros días, no olvidar que el humor es una forma de discurso que expresa valores sociales presentes en una determinada sociedad. Y la Revista Hortensia, lejos de ser ingenua y provocadora de risas, es un ejemplo perfecto de cómo el humor racista reproduce estereotipos negativos sobre minorías raciales de todas las maneras posibles. Comencemos analizando sus personajes y sus motes “racistas”.



Primer número de la Revista Hortensia publicado en agosto de 1971

Racismo Recreativo

Es común decir a los chistes “*es sólo una broma*” cuando se enfrentan políticamente por comentarios despectivos a grupos oprimidos. Al decir de Adilson Moreira (2018), esa es la reacción común de todas las personas que cuentan chistes racistas. Todas ellas utilizan esta estrategia para preservar una imagen social positiva. Todas ellas hablan que tienen “amigos” negros, que no tuvieron la intención de ofender a nadie, que el humor no trae consecuencias negativas para las personas.

Lo cierto es que en Córdoba, las representaciones negativas construidas sobre cierto sector –sobre todo los más humildes- muchas veces, los convierten y muestran como “*personas peligrosas*”⁷ colocándolos en situación de inferioridad y desafiliación social. Surgiendo, de este modo con excusas en base a este concepto, dispositivos estatales que con su accionar y su modo de ejercer “*control social*” sólo contribuyen a incrementar situaciones de violencia que niegan la calidad de sujetos de derecho a cierta parte de la ciudadanía (Picconi, 2018: 94).

Hay varios estudios que demuestran que el humor se ha utilizado a lo largo del tiempo como un medio de manipulación política. Esto se hace posible en función de la articulación de los estereotipos raciales presentes en las representaciones de las minorías.

De esta manera al reproducir estigmas raciales que legitiman una estructura social discriminatoria se encubre, al mismo tiempo, el papel esencial de la raza en la construcción de las disparidades entre negros y blancos.

En palabras de Adilson Moreira “el humor racista es un tipo de discurso de odio, y un tipo de mensaje que comunica desprecio, que comunica condescendencia por minorías raciales” (Moreira, 2018).

“Clase baja tirando a sótano”⁸

Justamente, como sucede en otras partes del país, ser clasificado como “negro” en Córdoba no remite necesariamente a lo “afro”, sino que incluye otras formas de marcación de alteridad basadas tanto en el color de piel, como en la pobreza; se trata

⁷ Artículos 79/98 Código de Faltas de Córdoba <http://codigodefaltas.blogspot.com.ar/>

⁸ Cognigni (2015: 59).

de una forma estereotipada de clasificar a los “negros” la que surge cuando hay relaciones asimétricas de poder; un poder dirigido hacia el excluido, clasificándolo y construyendo un “otro diferente”. Al decir de Hall, manteniéndolo en el orden de lo anormal (porque lo normal sería ser blanco y no pobre) para conservar el control hegemónico y hacer exitosa su propia narrativa, su propia sociedad imaginada instituyendo, de esta manera, una mirada sobre los “negros” mediante la producción de estereotipos que esencializan, reducen y naturalizan las diferencias (Hall en Picconi, 2016: 119).

Los personajes de Hortensia creados por Alberto Cognigni, según los diálogos escritos para la revista, pertenecen a una “Clase baja tirando a sótano”, definición de *Negrazón* del “*estatu*”⁹ al que pertenecen él, su familia y sus amistades, incluyendo a *Chaveta*, su mejor amigo (Cognigni, 2015: 59).

Las primeras evidencias escritas de este marcado “*dialecto cordobés*”, metafórico como pocos, poético, musical y evasor de cualquier regla académica están presentes en los diálogos entre *Negrazón* y *Chaveta*. Chispeantes y muchas veces absurdos, estos diálogos conforman el ideal modélico del cordobés sensible y amante del vino y la noche. En esta recreación del lenguaje tan particular de los cordobeses se consagró el clásico giro “*no, si vua*” (no, si voy), como en ese chiste en el que un señor muy distinguido le pregunta a un abrepuestas si no le da vergüenza trabajar abriendo puertas de taxi, y el cordobés le responde “no, si por 10 mangos te vua llevar a cococho”¹⁰.

Así las cosas, *Negrazón* y *Chaveta* fueron dos de los cordobeses más emblemáticos que existieron y que, durante años, se transformaron en embajadores *involuntarios* de nuestra provincia frente al mundo; dos tipos con marcadas inclinaciones a la vagancia y a la bebida, observadores de la cotidianeidad, filósofos del desatino y cultores de la indiferencia¹¹.

⁹ Forma coloquial de los personajes de la revista, según Cognigni, el lenguaje y modismos de la clase baja cordobesa.

¹⁰ La voz del interior. *Un fundador de la risa cordobesa* 16/06/2008

¹¹ La voz del interior. *Negrazón y Chaveta vuelven a las andanzas* 10/12/2015

Si bien la intención de Alberto Cognigni era provocar la risa del lector con estos personajes de la clase baja de Córdoba, mostrando al “*negro cordobés*”¹² a partir de un rol paisajístico que da “colorido”, y genera risa provocando simpatías, la manera de presentar estos personajes, su modo de vida y lenguaje no estaban muy lejos de la discriminación. Se hipervisibiliza, así, a un ciudadano que no representa el argentino tipo, que siempre se supone blanco-europeo, y hacia quien van dirigidas prácticas racistas que los niegan y folklorizan. Por otro lado, contradictoriamente, la presencia de estos “negros” con motes tan “coloridos” deja en evidencia grietas o fisuras en la narrativa del blanqueamiento, es decir, lo que se escapa. Las variaciones cordobesas de “negro” no generan siempre “simpatía”, como se supone que deberían, ni mucho menos (Picconi, 2017: 186).



Negrazón y Chaveta (Cognigni, 2015:8).

Según Lea Geler y Eva Lamborghini (2016), la complejidad inherente a la producción social cotidiana de significados y categorías raciales y su transformación histórica en

¹² Como se lo identifica al poblador de las zonas vulnerables perteneciente a la clase baja cordobesa. Ver Picconi (206: 118-122).

nuestro país se intensifica, entonces, a la hora de abordar las imágenes racializadas. Porque, al hablar de las imágenes como portadoras de sentidos raciales queremos enfatizar el carácter relacional asimétrico e históricamente cambiante que también les “corresponde” a estos objetos, según culturas visuales (Mitchell, 1994, 2003) específicas pero en devenir constante (Lamborghini y Geler, 2016: 4)

En enero de 1975, a casi cuatro años de la aparición del primer número de *Hortensia*, en la sección *Carta al que lee*, Alberto Cognigni decía “una imagen o un pensamiento impreso pueden despertar muchas interpretaciones y simbologías; el asunto es incorporarlas con cierto cuidado” (Cognigni, 2015: 54). Se puede interpretar de estas palabras del autor que sus intenciones en cuanto a imágenes y lenguaje no fueron para nada ingenuas. Las imágenes no son transparentes, es decir, su sentido no es ni directo ni único (Barthes 1989 [1982]), no funcionan en una esfera paralela de la realidad sino que contribuyen a la creación, reproducción, cambio y circulación de representaciones sociales (Hall, 2010), e impactan y se mueven tanto en el campo fenomenológico, como en el intelectual y en el afectivo (Lamborghini y Geler, 2016: 4).

Veamos, entonces, los personajes de la Revista *Hortensia* creados por Alberto Cognigni.

“¿Negroide o guaso alpargatudo?”¹³

Córdoba tuvo y tiene en la actualidad zonas o barrios, a los que se puede considerar de “exclusión” y donde la categoría de “negro” (con todas sus variaciones locales) cobra cabal significancia. *Negro cordobés* es una categoría que homogeniza una gran diversidad de situaciones y procesos sociales y que están constantemente bajo la presión del racismo y la exclusión social. El problema está en el color de la piel, y en la pobreza. (Picconi, 2017: 188).

Creados por Cognigni, *Negrazón* y *Chaveta* fueron los personajes más importantes de la Revista *Hortensia*, los dos amigos de la sexta¹⁴ según su creador. El típico ejemplo del “negro cordobés”.

¹³ Alberto Cognigni, 2015.

¹⁴ Se refiere a las seccionales de policía que hay en cada barrio. En este caso *Negrazón* y *Chaveta* vivían en un barrio que pertenecía o eran vecinos a la Seccional Sexta de la Policía de Córdoba (24 de septiembre 1455)

Cognigni intercalaba sus lecturas literarias en el registro de un lenguaje popular terriblemente gracioso. Los *“dos amigos de la sexta”* tienen anécdotas inolvidables, como la vez aquella en la que, durante un intervalo en el cine Monumental, comentaban el desempeño del Ringo en el *“peliculón”*: *“Le hizo más tirazos que yo a la Silvina en sucesivas y patéticas noches de La Toscana”*, dice Negrazón, y comienza a contar su estrategia de seducción. Hacia el final del relato dice: *“Mi bocho era tierno como flan con dulce de leche... y eya naranja... me apoyaba la zurda en el hombro como si fuera un gato hidráulico”*¹⁵.

En febrero de 2016, Mariano Cognigni hijo del creador de Hortensia describía estos personajes al diario Río Negro de la siguiente manera: *“Negrazón era más reflexivo, con alma de poeta, un poco místico, nostálgico, inseguro, más sedentario, no le gustaban los cambios. Para él todo tiempo pasado era mejor, acaso por eso era un tipo enamorado de la ciudad. Chaveta, en cambio, era inquieto, curioso, llevaba por lo general la iniciativa del dúo; le gustaba darse aires de persona interesante usando un lenguaje intelectual, además, era pícaro, orgulloso y especialmente ingenioso cuando la conversación versaba de su amor nunca correspondido con Pirula, hermana de Negrazón... En Córdoba, las clases sociales bajas tienen un humor muy picaresco”*¹⁶.

Si bien el hijo de Cognigni, cuando describe estos personajes, habla de *la pertenencia a una clase trabajadora, humilde pero no pobre, que iban en los años '70 a trabajar a las fábricas en “rastrojero” o en motos “Puma”*, lo que en realidad expone la revista en sus historietas y diálogos es al vida del *“negro cordobés”*, como vengo presentando desde el comienzo de este trabajo. Son muchas las aclaraciones y justificaciones sobre las características de los personajes y su lenguaje -todos de la clase baja cordobesa en sus propias palabras- de parte, tanto del autor, como de su hijo y de los propios dibujantes de la revista¹⁷. Una de las justificaciones más importantes eran las condiciones de un país ocupado por la casta militar golpista y sus allegados civiles, con censura, persecución ideológica, oscurantismo artístico y cultural; creando a través de estos escritos humorísticos un espíritu de solidaridad entre los opositores. Roberto Di Palma, humorista gráfico, por ejemplo, aclara que con el parámetro social actual,

¹⁵ La voz del interior. *Un fundador de la risa cordobesa* 16/06/2008

¹⁶ Diario Río Negro. *Negrazón y Chaveta, de la revista al libro*. 16/02/2016.

¹⁷ Aclaraciones y justificaciones que se pueden leer tanto en diarios locales como en entrevistas en youtube.

lamentablemente, *Negrazón* y *Chaveta* serían sospechosos¹⁸. El humorista no se equivoca al hacer esta afirmación, ya que los dos personajes más famosos de *Hortensia* en pleno siglo XXI serían víctimas de la Ley 8431 del Código de Faltas de la Municipalidad de la ciudad de Córdoba (2003)¹⁹ por distintas razones: vivir en un barrio vulnerable, ser “negro” y ser pobre.

No podemos decir que en la actualidad hayan desaparecido los Negrzones y Chavetas representantes de la clase baja cordobesa, sólo porque ahora estamos en democracia, por el contrario, se han incrementado, como lo han hecho los barrios vulnerables en la ciudad de Córdoba y la discriminación hacia sus habitantes portadores de piel oscura y pobreza, características esenciales para decir “ese es un negro de villa”, un “negro cordobés”, como muy a menudo se escucha en los semáforos cuando un muchacho quiere limpiar el vidrio de algún automóvil que está circulando. Y para nada ha desaparecido el “*dialecto cordobés*”, que tanto utilizaba Cognini para recrear sus personajes, ni menos que nada ha desaparecido el famoso “*cantito arrastrado*” de toda la población cordobesa.

Mi gran pregunta es: ¿por qué querer justificar lo injustificable?

Según el propio Alberto Cognigni en una de sus tantas cartas al lector, dijo que “a raíz de algunas interpretaciones a propósito de *Hortensia* podemos suponer que Córdoba es un inmenso frutal de cuentos y chistes, donde lo único que debe hacer el astuto humorista es cortar de las ramas bajas las ingeniosidades más simples...según parece la creación -hasta las modestas gansadas de *Hortensia*- se motiva en un microclima que participa de otro mayor que es el pago donde se vive, su gente, su geografía, y todas esas cosas que tantas veces explicaron los autores. A partir de eso se pueden rescatar ingeniosidades y documentarlas” (Cognigni, 2015: 28).

Queda claro que Cognigni quería distraer a la sociedad cordobesa - y argentina en general- por la tremenda situación política del momento, y es allí donde el astuto humorista surge. El autor de *Hortensia* nacido en el interior cordobés, en la ciudad de Bel Ville en 1930²⁰, utilizó representaciones del *negro cordobés*, porque conocía bien de su existencia, para provocar risa y aumentar el público lector de la revista. Y pienso,

¹⁸ La voz del Interior 10/12/2015

¹⁹ Código de Faltas de Córdoba <http://codigodefaltas.blogspot.com.ar/>

²⁰ Muere en 1983 en Córdoba.

que si bien era consciente de la situación de pobreza estructural de sus personajes, jamás se puso a pensar que podrían haber tenido -o no- descendencia afro. Y por supuesto, como afirmó Roberto Di Palma (2015) al Diario La Voz del Interior, llamar “*negroide*”, “*guaso alpargatudo*”, “*oscuro lustroso*”, “*sombra*”, “*negroide carbonero*”, “*negro degenerado*”, “*negrardo*”, “*negrex*”, “*negrito pizarra de zaguán con fruta*”, “*negrito cruzao con clavo de olor*” o “*morcilla con mosca*” (Cognigni, 2015: 63-38-10-73-77-99-100-116) para esos días en que Hortensia circulaba con éxito rotundo, eran motes totalmente *normales*.

Y esa falsa normalidad vivida por entonces -y por mucho tiempo en Argentina- es nada mas y nada menos que la consecuencia de una narrativa dominante caracterizada por presentar a la sociedad argentina como blanca, moderna, civilizada y católica, que “debe entenderse como un complejo proceso de erosión de una alteridad interna racializada al estado nacional argentino, conocido como invisibilización, que comenzó a acentuarse en los años de 1880 y que dio lugar a un sistema particular de categorizaciones y percepciones que caracterizarían a la blanquitud argentina en su también particular formación nacional de alteridad (Geler, Egido, Recalt y Yannone, 2018: 29)

En la actualidad, estos motes con un rol paisajístico y “colorido” que genera risa y simpatías son considerados actos discriminatorios.

“¿Oscuro lustroso o negroide carbonero?”²¹

“¿...Te acordai cuando nos disfrazamo de los hijos de King Kong y participamo pa’el curso de San Vicente?
(Cognigni, 2015: 31).

“Ese humor casi étnico con el que Cognigni manejaba los personajes y su entorno parece casi imposible en el día de hoy”, se lee en La Voz del Interior en diciembre de 2015.

Es evidente que no podríamos leer muchas de las conversaciones y motes de Hortencia en la actualidad porque mas de una persona haría denuncias ante el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo)²².

²¹ Cognigni (2015).

Analicemos que sucedería en nuestros días si al referirse al personaje de “*la Pirula*” -hermana de Negrazón- se escuchara el comentario “alguno aman la novia pa’ violarla en el zaguán” (Cognigni, 2015: 69). La primera reacción sería hacer público el comentario en las redes sociales y denunciar a la persona que lo dijo ante el INADI.

El personaje de “*la Pirula*” es presentado hipersexualizado cuando se refieren a ella como “morena diosa del barrio” (Cognigni, 2015: 120), donde al decir de Adilson Moreira (2018) se reproduce la imagen hipersexualizada de la mujer negra. Se trata de un racismo general que *hipersexualiza a las mujeres afro juzgándolas sobre su origen o descreyendo su nacionalidad argentina, y encasillándolas en determinadas tareas, que en general pueden tener que ver con vender productos o atraer clientes usando su corporalidad -vista como exótica y/o sexualizada-, o con el servicio* (Geler / Egidio / Recalt / Yannone, 2018: 37). En otras ocasiones se nombra a “*la Pirula*” diciendo que “*sacudía de un modo mas que evidente su generoso busto*” o que “*estaba rutilante con su vestido de gran escote y tan ceñido que la Runduna²³ le pregunto ¿Pa’ sacarte ese vestido te lo despintai con aguarrás? o “el lucimiento de *la Pirula* está en la cola, como aguatero de seleccionado”* (Cognigni, 2015: 79-80-94).

Otros detalles que hacen a la cuestión, y que aluden siempre al mismo tema color de piel/pobreza/clase baja, son por ejemplo: el dueño del bar *El Rinconcito*, al que acuden diariamente Negrazón y Chaveta, a quien llaman “*Morenito*” ; el estado de embriaguez en el que están continuamente los dos personajes sobre el cual Chaveta opina “*taba mas chupao que media de cartero*” (Cognigni, 2015: 46); y la situación de participar en el Corso de Barrio San Vicente, en Carnaval, vestidos de los “*hijos de King Kong*” y no con cualquier otro disfraz (Cognigni, 2015: 31).

²² INADI: organismo nacional creado en 1995 bajo la Presidencia de Carlos Saúl Menem cuyo objetivo principal es elaborar políticas nacionales y medidas concretas para combatir la discriminación, la xenofobia y el racismo (Ley N° 24.515, Artículo 2). El antecedente inmediato anterior de la creación del INADI fue la Ley 23.542, la que se refería a la comisión de actos discriminatorios, situando a la discriminación en el ámbito de las acciones lesivas contra individuos (Ottenheimer, 2013).

²³ Amiga de “*la Pirula*” también del barrio. Le decían así porque estaba enamorada de los Rundunes, grupo folklórico de la ciudad de Córdoba.



*Chaveta*²⁴ y “*la Pirula*” en el baile organizado para las fiestas de fin de año en el Bar *El Rinconcito* (Cognigni, 2015:80).

Conclusión

Según el Diario *La Voz del Interior* de diciembre de 2015 “estos dos personajes - Negrazón y Chaveta- representaban la esencia del humor hortensiesco que se consumía en ese entonces. De indudable origen popular cordobés, eran el arquetipo del concepto que tenía la clase media cordobesa de los habitantes de la Capital marginal, sumergida y anónima; la que alimentaba las fábricas, las obras en

²⁴ Su nombre completo según el creador de Hortensia era Vicente Carmen del Sagrado Corazón Quintero (Cognigni, 2015:114).

construcción, y los talleres; los que piloteaban carritos tracción a sangre y motoskis desvencijadas, los que hacían el “reparto” de mercaderías, los changadores, limpiadores, recolectores, arreglatodos y vendedores ambulantes”.

Concepto que al día de hoy, en pleno S XXI no ha cambiado para nada. De una u otra forma, Córdoba tuvo y tiene en la actualidad zonas o barrios, como los que se movían *Negrazón y Chaveta*, a los que se pueden considerar de “exclusión” y donde la categoría de “negro” (con todas sus variaciones locales) cobra cabal significancia. “*Negro cordobés*” es una categoría que homogeniza una gran diversidad de situaciones y procesos sociales.

Porque no hay que olvidar que el término “negro” comporta significados, además de exclusión, también de pobreza y peligrosidad para el resto de la población. De este modo, el color de la piel actúa en contextos de pobreza y marginalidad como una marca diferenciadora. En general, trae como consecuencia no conseguir trabajo, o si se lo consigue, realizar las tareas más bajas de la sociedad, en la que raramente se ven a “blancos”, constituyéndose en un “peligro”.

Las representaciones del “*Negro cordobés*” creadas por Alberto Pío Augusto Cognigni, llamado “*el gordo*” entre agosto de 1971 y junio de 1983 mostraron la “*clase baja tirando a sótano*”, en sus propias palabras, donde estos significados de pobreza, exclusión y peligrosidad estuvieron siempre presentes aunque encubiertos por el chispeante humor cordobés.

Bibliografía

COGNINI, Alberto. 2015. *Negrazón y Chaveta: lo mejor*. Compilación de Jorge Cuadrado. Córdoba, Argentina: Editorial Raiz de dos.

GELER, Lea, Alejandra EGIDO, Rosario RECALT, Carmen YANNONE. 2018. “Mujeres afroargentinas y el proyecto Certificar nuestra existencia. Una experiencia de trabajo multidisciplinar en Ciudad Evita (Gran Buenos Aires)” en: *Población & Sociedad*, vol. 25, n° 2, pp. 28-54.

LAMBORGHINI, Eva y Lea GELER. 2016. *Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo “negro” en Argentina, siglos XX y XXI*. Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, vol 16, n° 2. <http://corpusarchivos.revues.org/1735>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.1735

MOREIRA, Adilson. 2018. *O que é Racismo Recreativo*. Colección Feminismos Plurais. Coordinadora Djamila Ribeiro. Belo Horizonte, Brasil: Editora Letramento.

OTTENHEIMER, Ana Cristina. 2013. "Políticas Públicas, políticas Sociales y Afrodescendientes en Argentina. Una aproximación centrada en el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo" en: Lía RODRÍGUEZ DE LA VEGA/F. LAVOLPE, *Diversidades. Asia y África en perspectiva desde América del Sur*, Colección UNI-COM, año 1, n° 2. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Lomas de Zamora, pp. 140-166.

PICCONI, María Lina. 2016. *Los colores de la discriminación. Procesos de reemergencia afrodescendiente en Córdoba*. Córdoba, Argentina: Editorial Babel.

PICCONI, María Lina. 2017. "Lo afro en disputa. Un discurso de barbarie como proceso de deshumanización" en: *Actas del XXXIX Congreso de Americanística*. Salerno. Italia.

PICCONI, María Lina. 2018. "Il colore della storia di Córdoba" en: A. GASPARRONI - T. ROSSI (a cura di), *Viaggiando per le Americhe. Percorsi tra realtà e futuri immaginati*. Milano: Franco Angeli.

Diarios

La voz del interior. Un fundador de la risa cordobesa 16/06/2008.

La voz del interior. Negrazón y Chaveta vuelven a las andanzas 10/12/2015.

Río Negro. Negrazón y Chaveta, de la revista al libro. 16/02/2016

El cuerpo del injerto: Una perspectiva afroindígena del mestizaje en el Perú

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate
 Museo Nacional de Brasil-Universidad Federal de Rio de Janeiro
luisreyes.2703@gmail.com

Resumen

Este artículo discurre sobre la concepción de mestizaje propuesta por los pobladores más longevos de Subtanjalla, distrito costeño constituido inicialmente por afrodescendientes e indígenas. Con base en un extensivo trabajo de campo etnográfico de once meses, es que en este texto se analizará la noción de mestizaje a través del concepto émico de injerto, el cual nos remite a un tipo de mestizaje que, en lugar ser una fusión o síntesis homogeneizadora, resulta en una síntesis disyuntiva, es decir, en la coexistencia permanente, en este caso específico, entre los mundos afro y lo andino. Subsecuentemente, se desdoblará el análisis hacia el entendimiento Subtanjallino de que

el mestizaje entre el mundo afro y el andino se da, primeramente, en dos campos: el alma y el cuerpo de la persona. “Uno puede ser negro en el cuerpo e indio en el alma, o viceversa. Somos negros cholos o cholos negros”, dice Luis Peña, Habitante de Subtanjalla. Para esto, se utilizará la noción del pliegue como medio de relación entre dos lados de un mismo cosmos. Finalmente, a partir del punto de vista de los Subtanjallinos, se abogará por tratar a lo afroandino como un encuentro cosmopolítico de alteridades inmanentes en donde mundos, tiempos, materiales y puntos de vista confluyen, trascendiendo así lo meramente identitario

Palabras clave: Antropología social; Ica (Perú); Periodo Republicano (desde 1920-Actualidad); Mestizaje; Afroindígena; Cuerpo.

Este presente ensayo está basado en diversas experiencias vivencias durante mi trabajo de campo iniciado en el 2017 con las personas más ancianas del distrito de Subtanjalla, distrito ubicado en la zona norte de la periferia de la ciudad de Ica, Perú. Subtanjalla, aunque fundado en el año 1940, ha sido territorio habitado desde la época incaica por los llamados *yungas* (indígenas costeños). A partir del siglo XVII, a la presencia indígena se le sumó la de esclavizados descendientes de africanos y de españoles. Asimismo, es importante destacar que en lo que ahora es el territorio de Subtanjalla la presencia de blancos europeos fue escasa ya que era una zona desértica y remota que servía de morada para esclavizados negros de la hacienda La Macacona e indígenas *yungas*, empleados como jornaleros de haciendas vecinas. Es por ello que, según los Subtanjallinos, al momento de su fundación oficial, el distrito estuvo inicialmente conformado por alrededor de quince familias de *cholos* (nuevo nombre

que se le da a los anteriormente llamados *yungas*), *negros* venidos de las haciendas de Nuestra señora de Belén (ubicada actualmente en el distrito de San José de los Molinos) y La Macacona (ubicada en la zona Oeste del distrito de Subtanjalla), e *indios* venidos de las regiones andinas de Ayacucho y Huancavelica. Es por ello que, en la actualidad, se dice que Subtanjalla es un distrito mestizo donde se mezclan todas las sangres.

En la bibliografía académica y no-académica del Perú se pueden mapear, a grosso modo, cuatro dispositivos de tratamiento del mestizaje. El primer tratamiento define al mestizaje como un dispositivo de corrupción de purezas. Al mestizo, el cual era definido como la síntesis impura y corrompida resultante del proceso de mezcla de castas, sobre todo de blancos e indios. El mestizaje, entendido como dispositivo de corrupción la pureza de sangre, es un recurso bidireccional. En la época colonial, por ejemplo, los denominados españoles *castizos* (cristianos limpios de sangre y de moral) abogaban por mantener “la pureza de sangre”, ya que veían a los mestizos como seres anómalos, peligrosos e impuros. De forma polarmente opuesta, en el Perú, por ejemplo, el primer cronista indígena Guamán Poma de Ayala argumentaba que el mestizo es “una casta maldita” enemigo de los indios (1615: 18, 448, 748). Similarmente a lo argumentado por Guamán Poma, el indigenismo cusqueño de primera mitad del siglo XX consideraba que se debía mantener la pureza de la raza indígena porque “el mestizaje no produce sino deformidades” (Valcárcel, 1978: 107).

El segundo tratamiento que se le da al mestizaje es el de un dispositivo homogeneizador y constructor de identidades nacionales. Este tipo de dispositivo es empleado mayormente por una élite política como un discurso oficial de la nación que busca homogeneizar la diversidad racial/cultural del país a través de la figura del mestizo, el cual es entendido como un sujeto intermedio producto de la síntesis de dos entidades raciales/culturales diferentes y discretas. En el Perú, este entendimiento fue adoptado por los liberales limeños de principios del siglo XX, quienes veían al mestizaje como un proceso de eugenesia biológica que ayudaría a mejorar las razas indígenas y negras (Palma, 1897; Le Bon, 1913), o un proceso de síntesis cultural que ayudaría a educar a las castas inferiores (González Prada, 1904). Es decir, en palabras de Stutzman, el mestizaje como ente homogeneizador es una “ideología todo-inclusiva de la exclusión” (1981). Es decir, la función homogeneizadora no sólo sirve para crear una

única identidad nacional basada en la noción de otredad próxima instilada en el mestizo, sino también para apagar la diversidad identitaria de las alteridades radicales. El tercer tratamiento del mestizaje es el de un dispositivo catalizador de identidades heterogéneas y anti-esencialistas. En lugar de crear una identidad nacional esencializada, este entendimiento del mestizaje, el cual ha sido propagado mayormente por la élite intelectual, busca deconstruirla. El mestizaje, por lo tanto, sería “una fuerza liberadora que rompe con las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza” (Mallon, 199: 171). En este tercer tratamiento, el mestizo es visto como una identidad formada por múltiples otras identidades, una especie de identidad de mosaico (Fischer, 1986). Por ello, el mestizaje entendido como catalizador de identidades heterogéneas, en palabras de Papastergiadis, crea identidades que son “inclusivas y específicas” (1997: 275). Dicho de otro modo, todos somos mestizos pero lo somos de formas distintas.

Finalmente, Peter Wade inauguró un último tratamiento a la idea de mestizaje, el cual plantea concebirlo como una *experiencia vivida* (2005). Mediante este tipo de tratamiento del mestizaje, Wade buscó salir de la dicotomía generada entre el tratamiento del mestizaje como dispositivo homogeneizador y mestizaje como dispositivo anti-esencialista, dándole mayor énfasis a las experiencias identitarias que las personas viven con relación al mestizaje en diversos ámbitos de su cotidiano. En este sentido, se aboga por un entendimiento del mestizaje como categoría múltiple y polisémica, la cual varía según el contexto en el que es empleada y la persona que la emplea. Esto es, no se trata de un mestizaje univocal sino de mestizajes, los cuales a pesar de compartir el mismo término nos remiten a experiencias distintas.

Sin embargo, a pesar de las diferencias entre cada uno de estos dispositivos, todos ellos subordinan el mestizaje al campo de la identidad. Ya sea como discurso oficial, como discurso contra-hegemónico, o como experiencia vivida, estos dispositivos inciden en que el mestizaje es, a-priori, un asunto meramente identitario. Además, en todos ellos, la blanquitud tiene mayor preponderancia o, en el mejor de los casos, se le reconoce a la par de la negritud e indigeneidad (Wade, 2003: 243). Este tipo de tratamientos han generado que encuentros otros, tales como las relaciones afroindígenas “se vean subordinadas a un tercer elemento que estructuraba el campo de la investigación en la misma medida en la que dominaba el campo sociopolítico: El

‘blanco europeo’” (Goldman, 2015: 645). Asimismo, una última similitud compartida por estos tratamientos del mestizaje es que, ya sea como fusión, coexistencia o como experiencia vivida, se asume que la “blanquitud”, la “negritud”, y la “indigeneidad” pertenecen a un mismo orden, o dicho en otras palabras, comparten la misma naturaleza. Esto, conlleva a definir el mestizaje como un proceso mediante el cual diversas entidades (sean razas, culturas o etnias) son capaces de mezclarse entre sí, ya que comparten una misma naturaleza.

En cuanto al objetivo de este ensayo, no se pretende adherir su argumentación a uno de estos dispositivos ya desplegados. Por ello, no se verá al mestizaje ni como ideología de construcción de la nación ni como experiencia vivida. Por el contrario, intentaré abordar el problema desde el punto de vista de los descendientes de afros e indígenas, a través del cual se pueda dilucidar algunos aspectos de la concepción genérica del mestizo en su dimensión trascendental¹ (Deleuze, 2001: 25; Goldman, 2015: 645).

El injerto de

Para llevar esto a cabo, considero que es importante el comenzar por narrar un evento etnográfico que encapsula gran parte de mis vivencias en Subtanjalla. Me encontraba conversando, como de costumbre, con Lucho Escate Cabrera, pequeño agricultor y uno de los personajes más longevos del distrito. Mientras conversábamos, él se miró al espejo y me dijo: “Hijo, antes me decían *Lanza* porque era flaquito, bien magro, y ligerito. Corría como un condenado”. Luego, su mirada volvió a centrarse en el espejo. Noté en sus ojos algo de inconformidad. “¿Sabes? Cuando me miro, no identifico mi cuerpo con mi persona. Si no viera mi cuerpo, si sólo andaría con mis ojos cerrados, yo pensaría que mi cuerpo se vería de forma diferente”. Después de preguntarle sobre cómo es que él se vería si sus ojos estuvieran cerrados, me dijo. “Yo, con mis ojos veo que mi cuerpo, mi cara, mi cabello, todo, es de cholo. Mi cuerpo es bien indio, por la familia de mi mamá, los Cabrera. Si fuera sólo mi cuerpo lo que valiera, yo soy indígena. Pero si me veo para adentro, mi alma, mi ser, cómo he crecido, yo soy

¹ ¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en tanto que él no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Por esto el campo trascendental se presenta como pura corriente de conciencia asubjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo (Deleuze, 2001: 25, traducción mía).

moreno, por el lado de la familia de los Escate, de mi papá”. Finalmente, le pregunté si sentía que su cuerpo y alma sólo podían pertenecer a una raza o cultura. “No. Por ejemplo, hay negros cholos, cholos negros, cholos aserranados. A veces siento que mi cuerpo es más cholo, y algunas veces, pocas, más moreno. Con mi alma es igual. A veces es una cosa y a veces es otra cosa. Pero, así, si tengo que tengo que escoger, digo que en mi cuerpo soy cholo y en mi alma moreno”.

En el español de los Subtanjallinos *del tiempo de antes*, el cual se puede catalogar como perteneciente al dialecto de la *campiña iqueña*, la palabra mestizo no es usada con tanta frecuencia. En su lugar, se hace uso de la palabra *injerto*. Sin embargo, en la actualidad, el uso de la palabra injerto, como referencia al producto del mestizaje está perdiendo cabida, y en su lugar, como en la mayoría de los centros urbanos del Perú, la palabra mestizo va cobrando más fuerza. Es debido a estas dinámicas que los viejos Subtanjallinos ahora usan intercaladamente tanto injerto como mestizo para hacer alusión a la misma categoría. Cuando son preguntados por la diferencia entre ambos, dicen que antes se usaba más la palabra injerto ya que es un término genérico, mientras que el término mestizo antiguamente sólo hacía referencia “al cruce entre el blanco y el serrano” (término local empleado para referirse a las personas de procedencia andina).

Es importante también notar lo que considero la mayor diferencia entre los términos mestizo e injerto. El primero de estos, el mestizo, es usado como una especie de pronombre personal. El mestizo, por lo tanto, aparece en el discurso Subtanjallino contemporáneo como una entidad discreta, dotada de una existencia propia e independiente. El mestizo es *mestizo a secas*. De forma diferente, la noción de injerto aparece en el discurso de la campiña iqueña como un genitivo.

Específicamente, injerto es usado como un genitivo que fluctúa entre uno de procedencia y uno de materia. De procedencia porque “el injerto siempre es injerto de algo. Siempre tienes que decir de que tronco vienes, para ver que fuerzas nos dan esos troncos”, argumentó Juana Peña. Por ello, al afirmar que alguien es injerto se hace una referencia directa a los antepasados de esta persona. Reina Perez Huayanca dijo, por ejemplo, “soy injerto de chino con zamba. Mi papá fue chino neto, y mi mamá fue hija de serrano Ayacuchano y de morena Iqueña”. Un injerto de negro y cholo, un injerto de negro e indio, un injerto de chino y cholo, etc. Inclusive, y debido al paso de los

tiempos y los cruces constantes, uno también puede ser injerto de injertos. Pero a diferencia del mestizo contemporáneo, uno nunca es *injerto a secas*.

Es verdad que a veces las personas sólo dicen “soy injerto” o “aquel o aquella es injerto”. Pero incluso en esas ocasiones, y debido a la vaguedad del término, es apropiado preguntar: “¿Injerto de qué? Esta pregunta se responde para que la persona que pregunta sepa, o pueda ordenar en su cabeza, de qué fuerzas está constituida el alma y el cuerpo de aquel que se declara, o declara a alguien más, como “injerto”. Usualmente, después de que la persona trace *los troncos* de los cuales desciende, el oyente acostumbra decir, “Ah sí pues, ahí está clarito que tus ojos son de chino, y tu cabello es de moreno” o “está clarito que tu cuerpo es de cholo pero tu nariz es de negro”, etc. Otras veces, si es que no están muy convencidos de la ascendencia que uno enuncia, simplemente se limitarán a asombrarse y/o dudar del conocimiento que uno tiene sobre uno mismo y sobre sus antepasados. “Debes de preguntarle mejor a los viejos de tu familia”, dirán algunos.

Y...y...y...con...con...con

Otro punto importante del uso de la noción de injerto es que ésta, además de ser genitiva, siempre va acompañada de una conjunción copulativa la cual en lugar de referirse a fusión o mezcla, hace alusión a un estado de perenne cohabitación. Siempre se es injerto de tal Y cual, pero nunca uno es injerto a secas. En mi caso, aprendí que soy, por ejemplo, injerto de negro Y cholo Y chino Y blanco. Si uno es injerto, en ningún espacio ni tiempo podrá ser exclusivamente una de estas categorías antes mencionadas. En ninguna situación seré sólo negro o sólo chino, en todo momento y lugar seré todas esas fuerzas al mismo tiempo. Lo que quiero decir es que la noción de injerto actúa como aquello que Deleuze denomina *síntesis disyuntiva*, la cual respeta la diferencia-en-sí mientras no obvia las diferencias relacionales. Síntesis disyuntiva que nos recuerda que no todo lo que se junta necesariamente se mezcla ni todo aquello que se mezcla necesariamente se junta (Santos, 2015: 89).

Asimismo, cuando no se usa Y, se usa la preposición *CON*. Chino *CON* cholo, cholo *CON* negro, negro *CON* chino, etc. Este *CON* es interesante porque, más que mezcla, nos indica coexistencia, estar al lado de, en compañía de, en relación de cercanía, en una reunión festiva, aunque siempre, siempre, respetando la diferencia de lo diferente. Ser

injerto de tal con cual, también nos remite a asumirnos como herederos de una multiplicidad de fuerzas. No soy heredero de la mezcla, soy heredero de mundos distintos que coexisten y forman mi cuerpo, mi mundo en común. Aquí no hay que confundirse ya que, más que tener la pretensión de adscribirse como herederos de verdaderas esencias identitarias cuasi puristas, de lo que se trata es de esforzarse por prolongar los troncos de donde venimos, abrazarlos y hacer algo propio con ellos. Ese CON, por lo tanto, envuelve los devenires que estos múltiples troncos que nos proveen con fuerzas que habitan en el cuerpo y alma del mestizo provocan en cada una de ellas de forma distinta. Como dice Deleuze, se trata de devenires a-paralelos, de nupcias, de doble capturas (1977: 7). Por ello, la noción de injerto, más que remitirnos a una síntesis que resulta en un ser unívoco llamado mestizo, hace que cada una de las fuerzas conectadas a través del Y o el CON se transformen, se contradigan y se refuercen recíprocamente. Por lo tanto, el injerto es un ser múltiple el cual es un mestizo, *pero no sólo* (De la Cadena, 2014, mi traducción).

Aminorando la blanquitud

¿Injerto de que eres tú? “Bueno, soy injerta de chino con zamba. Es decir, por el lado de mi papá todos son chinos legítimos y por el lado de mi mamá, tengo de cholo y negro tinto”, aseguró Reina Perez. “Yo soy injerta de cholo con un poco de negro. Mi familia toda ha sido chola, pero por ahí entre los papás de mis abuelitos hay un negro, que no me recuerdo muy bien de donde viene”, dijo Juana Peña. “Soy injerto de cholo con serrano. Soy blancón, pero blancón de la sierra. Tengo de serrano blancón. No tengo nada de blanco, soy mezcla de cholo con serrano”, declaró Rolando Ponce.

Es preciso notar que en Subtanjalla cuando se habla de injerto, la variable de “lo blanco” generalmente no hace parte de la ecuación. Y en los pocos casos en los que se emplea, se menciona casi siempre en último lugar mediante términos como “blancón”, “blanquiñoso”, “despintado”, “gringo” o, en su defecto, se hace referencia explícita al país de procedencia de ese antepasado al que se le relaciona con lo blanco. Durante mi trabajo de campo no escuché a nadie decir que es injerto de “blanco y algo más”. Esto me causó curiosidad por lo que decidí cuestionar a los Subtanjallinos del porqué de este hecho. La gran mayoría afirmó que era porque desde sus inicios, época en la que se le conocía como La Pampa de los Tucos, Subtanjalla no había sido pueblo, sino un

asentamiento en donde los hacendados como José Boza y Guillermo Picasso habían construido casitas para sus peones cholos, serranos y negros. Los blancos no vivían allá, sólo pasaban esporádicamente de visita. “El único gringo que se quedó a vivir aquí fue un Ruso que se apellidaba Stocalenko. El apellido aún queda, pero ya todos los hijos son mezcla, injertos de moreno con cholo con gringo, ruso. Esos son los únicos que tienen sangre gringa, el resto son serranos blanquiñosos nomás”, afirmó Luis Peña.

Rolando Ponce, de madre Puneña (originario de la región altiplánica de Puno-Perú), afirmó que el uso del término “blanquiñoso” o “blancón” para nombrar la ascendencia andina (quechua o chanka) o altiplánica (aymara) se debe al racismo contra los descendientes de indígenas andinos. “Uno usa el término (blancón) no porque crea ser descendiente de blancos, pero sí para no llamarse a sí mismo serrano porque comienza todo el mundo a joderte”, dijo. Otro pobladores de Subtanjalla, no-andinos, también afirmaron que existe un alto grado de discriminación a las personas de origen andino. Pero los que emplean el ocultamiento de su identidad “serrana” a través del uso del término “blanquiñoso” o “blancón” son, generalmente, la primera generación de migrantes andinos a la costa. De igual manera, el uso de la categoría “moreno” es más prominente que el uso de la categoría “negro”. Son muy pocas las personas que he escuchado decir que “tienen de negro”. Prefieren el uso de “moreno”. Pensé que “moreno” remitía a la mezcla entre negros y blancos, pero los Subtanjallinos me dijeron que en la categoría “moreno” el único espacio que ocupaba la blanquitud era el del racismo. Al ser preguntados sobre la diferencia entre “moreno” y “negro”, me dijeron que no había ninguna. “Aprendí a decir ‘morena’ porque suena mejor que decir ‘negra’. ‘Negra’ se ha usado mucho para insultar, por eso hemos aprendido a decir ‘moreno’. Pero son lo mismo, no hay diferencia. Moreno es negro y no hay nada que ver con lo blanco”, afirmó Reina Perez.

Para los viejos de Subtanjalla, los injertos de antes han sido, en su mayoría, cruce de cinco razas (las cuales ordenaré por predominancia): Chola, negra, china, serrana (blancona), y blanca. Sin embargo, esta composición racial de los injertos es diferente a la de los mestizos contemporáneos. “Ya ahora es diferente. Los cholos y los serranos son mayoría, casi todos tienen de ellos. Los negros ya casi no quedan, porque se han mezclado y se ha ido perdiendo, y los chinos ya quedan poquititos también por la

mezcla y migración. Los blancos siguen siendo bien pocos”, dijo Lucho Escate. De cualquier forma, ya sean los injertos de antes o los mestizos de ahora, la blanquitud sigue siendo el último componente de la mezcla.

Los pliegues del injerto

En definitiva, el injerto no nos remite a una identidad o mera esencia cultural y/o racial. Por el contrario, evoca una operación que tiene como rasgo principal al pliegue. Primeramente, el injerto nos lleva a pensar en un pliegue el cual divide al injerto en dos parcelas, en dos campos importantes, dos infinitos que, aunque inherentes, pueden diferenciarse uno del otro y, a pesar de ser distintos, pueden comunicarse entre sí: la materialidad externa del cuerpo y la inmaterialidad profunda del alma. No se trata de una dicotomía cartesiana, sino de una continuidad. No es que el cuerpo y el alma sean dos partes independientes que al conectarse forman un todo, sino que son una especie de claroscuro en el que uno hace al otro así como la luz hace a la sombra y viceversa, sin necesidad de separarse. Se trata sólo de dos caras y un sólo pliegue, pero en ello está contenido el infinito, “como si el infinito estuviera contenido en dos pisos: los dobleces de la materia y en los pliegues del alma” (Deleuze: 1989: 13).

En el mundo en común, en ese mundo que vemos y tocamos, ese mundo en el que todos, todas y todo habitamos, en ese mundo se dan los dobleces del cuerpo. El cuerpo de todos los que habitamos el mundo está hecho del mismo polvo que está hecho el mundo. Es por ello que, aunque diferentes, bien en el fondo todos nuestros cuerpos son iguales porque están hechos del mismo polvo. *Del polvo venimos y a ese polvo retornaremos*, dicen en Subtanjalla frecuentemente. Asimismo, es importante resaltar que el cuerpo de nadie es formado por un mismo tipo de polvo, para que existan los cuerpos hay muchos tipos de polvos y fuerzas plegados entre sí. Y más aún, el cuerpo de los injertos formado por el doblez infinito de otros cuerpos y fuerzas. “Si miras a mis hermanos de padre y madre te darás cuenta que somos de distintos colores. Hay unos más unos medio zambos, otros aserranados, otros bien cholos. Eso pasa porque hay bastantes razas en nuestros cuerpos y algunos sacan más de una cosa que de otra”, dijo Lucho Escate. El cuerpo del injerto es, por lo tanto, un doblez, un *entre-múltiples-materialidades*, un *entre-múltiples-cuerpos*, un *entre-múltiples-culturas*, *entre-múltiples-mundos*. En suma, el mestizo es un *entre-múltiple*. A pesar de

tener un punto de unificación expresada en su propia materialidad, el cuerpo mestizo se hace en la multiplicidad de otros cuerpos que lo van formando constantemente. Es por ello que a partir de un determinado punto de vista un, aparentemente, mismo cuerpo puede ser diferente. Negro, cholo, indio, chino. Todos están allí, en potencial, con la capacidad para tornarse una realidad.

El cuerpo del injerto está formado por múltiples dobleces de otros cuerpos los cuales no se mezclan, mas sí se solapan. Pero estas sobreposiciones de cuerpos sobre cuerpos no siguen un orden específico. “No es que la mezcla de negro con cholo tenga siempre el mismo resultado. Le salen hijos de diferentes cuerpos. Las fuerzas varían cada vez que uno hace un hijo, a veces puede tirar más para el padre y otras veces más para la madre. Eso varía”, dijo Marianella Chirinos. Debido a los dobleces del cuerpo, incluso las fuerzas del cuerpo pueden saltarse generaciones. En mi caso, según mis abuelos, yo he salido tan zambo como mis bisabuelos. “A mi tal vez no me tocó la parte zamba tanto como te tocó a ti. Lo zambo se saltó dos generaciones hasta llegar a ti, hijo”, me decía Reina Perez, quien considera que su cuerpo tiende más para lo chino.

Es por esta sobreposición de cuerpos y fuerzas que, a pesar de que en la actualidad ya nadie es puro (o mejor dicho todos en Subtanjalla son injertos o mestizos) se sigue manteniendo cierta diferenciación entre razas.

Pero los pliegues del cuerpo no son los únicos que importan cuando hablamos de mestizaje. También están los pliegues del alma. Pliegues que, a diferencia de los del cuerpo, no se dan en el exterior de la materialidad. Se extienden hacia las profundidades de lo metafísico, hacia las entrañas del *más allá* que viven también dentro de nosotros. Deleuze, cuando habla del barroco, dice que las almas se encuentran en un piso superior el cual no tiene ventanas hacia afuera. Creo que para los Subtanjallinos es similar. Mientras que el cuerpo está en constante contacto con el mundo en común, el alma habita en el más allá. Los Subtanjallinos dicen que en el alma es más fuerte que nuestro cuerpo porque es de ella de donde proviene la fuerza vital. Sin embargo, el cuerpo también tiene injerencia sobre el alma porque es quien la modula.

También dicen que el alma del injerto es aún más fuerte que las almas de los demás porque es un alma formada en la encrucijada de mundos múltiples. Es más fuerte, sí, pero también más peligrosa. Mientras que el cuerpo nos conecta al mundo hacia

afuera, nuestra alma nos conecta hacia las profundidades infinitas de nuestros adentros. Y las profundidades son peligrosas. A veces podemos entrar y perdernos en el más allá que está plagado de sombras que no conocemos conscientemente. Y como en el caso del injerto son profundidades de múltiples mundos, los riesgos de perdernos en esos laberintos metafísicos son aún mayores. Los pliegues de las almas de injertos nos llevan a recorrer sus profundidades y sus despliegues que nos llevan a mundos otros. Mundos de ahora y mundos de antes. Las almas están hechas de eso, de los pliegues de mundos múltiples. Del mundo de los negros, del mundo de los indios, de los chinos, de los blancos, y de todos quienes habitamos el mundo en común. Pero no solo de todos nosotros, sino también de todos aquellos que la han habitado a lo largo de su existencia.

Las almas están hechas de los tiempos de antes con los de ahora. Las almas son un pliegue cósmico, una costura entre tiempo y espacio. Algo parecido a un *agujero de gusano*. “Yo me veo que tengo en mi alma algo de negro y cholo, pero de negros y cholos de antes. Por eso me gusta tanto mi chacra, cuidar mis plantas, hacer las cosas que hacían los viejos de antes”, dice Lucho Escate. El injerto no está sólo constituido por los pliegues del alma y los repliegues del cuerpo, sino también por los pliegues formados por estos dos campos. El injerto está constituido, por lo tanto, por pliegues de pliegues.

Conclusión

El injerto, para los Subtanjallinos, no es una identidad. Se trata de un lugar de confluencia, de encuentros de materiales y mundos múltiples. Cada injerto es, como diría Marisol de la Cadena y Mario Blaser, un mundo de muchos mundos. En él se dan encuentros que no acaban ni en síntesis ni en fusión sino que se mantienen imperecederamente como una *intercesión* (betweenness). A pesar de encontrarse, todos esos mundos mantienen su diferencia potencial. En el mestizo, por ejemplo, lo negro no deviene en cholo, tan solo se encuentran el uno con el otro formando un único devenir que no es común para ambos. Mi ser injerto es diferente para mi lado negro que para mi lado cholo. Se trata, en palabras de Deleuze, de una captura-doble o, mejor dicho, de una captura-múltiple. El cholo Y el negro Y el indio Y el chino Y el blanco. O, el cholo CON el negro CON el indio CON el chino CON el blanco. No se trata

de ser una cosa O la otra, se trata del Y, del CON, de la intercesión hacia afuera, de las nupcias, nunca se trata ni de una fusión hacia adentro, ni de un apagamiento de la diferencia. Se trata del espacio que en lugar de crear algo mutuo, crea una relación de coexistencia paralela, siempre *fuera*, siempre *entre*, siempre *con*.

Arguedas, en su célebre discurso de obtención del premio Inca Garcilazo de la Vega en 1968 dijo, en relación al mestizaje, encuentro entre las naciones quechua y españolas,

El caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.

Pienso con Arguedas y con los Subtanjallinos, y siento que nos hablan de confluencias. Eso es lo que es el mestizo. El Y y el CON, no evoca ni fusión armónica ni yuxtaposición divergente. Por el contrario, evoca una línea de fuga que pasa por la intercesión de las partes y rompe con lo probable, para así establecerse como otra posible realidad. El Y que constituye al mestizo es una modulación de mundos, un diálogo, proceso de negociación. Por ende, en lugar de resultar en síntesis, el mestizo denota un tipo de multiplicidad en la que se diferencia la diferencia. Es decir, se trata de una multiplicidad que involucra negociaciones que de por sí ya es política, micropolítica, meso-política.

El injerto es, en suma, un campo de encuentros cosmopolíticos en donde mundos, materiales, tiempos, e incluso puntos de vistas, distintos confluyen. O, en palabras simples que vienen desde mi propio ser, puedo decir que el ser mestizo es una fiesta cosmopolítica de múltiples mundos la cual, debido a la borrachera y algarabía, fluctúa entre bacanal y campo de batalla.

Bibliografía

ARGUEDAS, José María. 1968. *No soy un aculturado*. Lima: Premio Inca Garcilazo de la Vega.

DELEUZE, Gilles. 2001. *Pure immanence: Essays on A life*. New York: Zone Books.

- DELEUZE, Gilles. 1989. *El pliegue*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- DELEUZE, Gilles & Claire PARNET. 1977. *Dialogues*. Columbia University: Nueva York.
- FISCHER, Michael. 1986. "Ethnicity and the postmodern art of memory" en: James CLIFFORD and George MARCUS (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem" en: *Mana*, vol. 21, n° 3, pp. 641-659.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel. 1982 [1904]. "Nuestros indios" en: Jorge RUEDAS DE LA SERNA (ed.). *Manuel González Prada: una antología general*. Ciudad de México: SEP.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 1980 [1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno* en: John V. MURRA y Rolena ADORNO (edición crítica), Jorge L. URIOSTE (traducción y análisis textual del quechua). 3 tomos. México: Siglo Veintiuno.
- LE BON, Gustave. 1979 [1913]. "Aphorisms of present times" en: Alice WIDENER (ed.) *Gustave Le Bon: The Man and His Works*. Indianapolis: Liberty Press.
- MALLON, Florencia. 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- PALMA, Clemente. 1897. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- PAPASTERGIADIS, Nikos. 1997. "Tracing hybridity in theory" en: Pnina WERBNER y Tariq MODOOD (eds.). *Debating cultural hybridity*. Londres: Zed Books, pp. 257-281.
- SANTOS, Antônio Bispo. 2015. *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Brasília: INCT.
- STUTZMAN, Ronald. 1981. "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion" en: Norman E. WHITTEN (ed.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- VALCÁRCEL, Luis E. 1978 [1927]. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial universo.
- WADE, Peter. 2003. "Repensando el mestizaje" en: *Revista Colombiana de Antropología*, n° 39, pp. 273-296.

PARTE IX

PATRIMONIALIZACIÓN, LEGADOS, CULTURA MATERIAL E INMATERIAL AFRODESCENDIENTE

Negras e negros na cidade de São Paulo: A igreja do Rosário como espaço de resistência

Amanda de Lima Moraes*
Universidade de São Paulo
amanda.l.moraes@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre a presença da população negra na cidade de São Paulo na virada do século XIX para o XX. Na explanação considerou-se o uso das ruas e demais espaços públicos como lugar de sociabilidade e resistência. Destacou-se a importância da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a qual foi demolida no início do século XX. Intentou-se compreender a demolição em meio ao contexto de intensas transformações e intervenções na cidade, com o surgimento de novas formas no espaço urbano e o crescimento da população. As intervenções urbanas foram legitimadas por leis, decretos e normas urbanísticas para a consolidação do ideal de cidade moderna que se almejava nesse período. Entende-se que tais medidas compõem um projeto maior de branqueamento da população brasileira e podem ser encaradas como parte do racismo estrutural ainda vigente nos dias atuais. Como metodologia foi necessário levantamento bibliográfico, leitura de artigos, pesquisa em documentação textual e cartográfica.

Palavras-chaves: Geografia; cidade de São Paulo (Brasil); 1870-1904; Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; urbanização, memória.

Introdução

Tal como em muitas cidades brasileiras, a cidade de São Paulo passou por intensas intervenções urbanas nas últimas décadas do século XIX e início do século XX. As concepções de modernidade e de cidade moderna estão, nesse contexto, intimamente vinculadas aos ideais das elites, as quais impulsionaram um novo modelo de organização no espaço urbano. De modo que se consolidaria o sistema capitalista na sua fase urbano-industrial e daria a São Paulo a condição de centralidade das atividades econômicas.

Baseando-se em cidades europeias as quais passaram por reformas urbanísticas, onde ruas foram abertas, quarteirões alargados e antigas construções demolidas, tal como

* Mestranda no programa de Pós-graduação em Geografia Humana. Participação nas Sextas Jornadas de Estudos Afrolatinoamericanos fomentada com recursos Proex/Capes, ano de 2019.

observado no caso de Paris e as obras de Haussmann¹, as cidades brasileiras similarmemente passaram por um intenso processo de intervenção.

Havia uma forte rejeição do passado colonial que se fazia presente no espaço urbano, tanto por parte das elites quanto do Estado, de maneira que a produção de uma cidade moderna para esses agentes se consolidaria pelo apagamento material historicamente consolidado.

Para a consolidação desse projeto cabe destacar as ideias eugenistas como corpo teórico utilizado em ações e medidas sanitaristas que propunham a composição do espaço urbano a partir da concepção de higiene, onde tudo e todos que não fossem considerados adequados para uma cidade ordenada e limpa devia ser saneado e expurgado. Essas medidas foram aplicadas em diversas cidades brasileiras, com destaque para São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre e Florianópolis.

As intervenções executadas pelo Estado promoveram “intensa demolição das áreas ocupadas pelos grupos de pobres, sobretudo de escravos de ganhos, ex-escravos e migrantes, buscando a modernização do espaço urbano” (Campos, 2006: 133).

Essa modernização visava não apenas uma remodelação que adequasse as cidades ao novo contexto econômico e político, havia também um viés ideológico explícito que corroborava com a expulsão de grupos negros e mestiços e que “apaga vestígios dos traços afro-brasileiros no espaço urbano” (Carril, 2006: 80).

O uso da legislação foi uma estratégia pela qual se legitimou as diversas intervenções na cidade, uma delas, por exemplo, foi o Código de Posturas de 1886. Essas leis determinaram a normatização dos espaços da cidade, definindo e redefinindo padrões de espaço físico, como altura dos edifícios, largura das ruas, etc. O código também estabelecia a proibição de determinadas práticas no cotidiano, tais como, a criação de animais, a venda de alimentos nas ruas e a realização de batuques nos espaços públicos, de modo que essas medidas atingiram diretamente a população negra.

¹ Barão de Haussmann, administrador público responsável pelo projeto de reconstrução da cidade de Paris no século XIX. Suas obras tiveram como objetivo a demolição de antigos edifícios, a abertura de quarteirões e a de criação largas avenidas em estilo boulevard.

População negra na cidade de São Paulo

A presença da população negra na cidade esteve vinculada ao processo de escravização, sobretudo no século XIX, decorrente do processo de colonização e migração forçada. Em São Paulo, particularmente, utilizou-se da mão-de-obra exploratória para atender as demandas da economia cafeeira nascente, promovendo a acumulação capitalista, que posteriormente corroborou ao desenvolvimento urbano. Os escravizados eram obrigados a desempenhar diversas funções na cidade e a circulação desses sujeitos no espaço urbano estava a serviço de uma elite local como aponta Wissenbach:

Desde a época colonial o emprego dos agentes cativos nas vilas e nas cidades brasileiras atendeu as necessidades variadas de senhores locais e as exigências de funcionamento dos mercados urbanos, oferecendo, aos escravos, múltiplas ocupações. [...] Como carregadores, trabalhadores nos portos e nas oficinas, lavadeiras, quitandeiras domésticas, artesãos, escravos e negros livres transitavam com extrema agilidade pelas ruas das cidades, chamando a atenção por seus trejeitos, cores e sons, contrastando com a reclusão e hábitos disciplinados das famílias senhoriais (Wissenbach, 1998: 63).

Dentre as diversas atividades realizadas na cidade, tanto no âmbito público quanto no privado, os escravizados de ganho e aluguel desempenharam a maior parte delas. Tais como tarefas de cozinhar, servir, limpar, buscar água nas bicas, transportar cargas e alimentos.

Eram as mulheres que compunham a maior parte das escravizadas de ganho, elas movimentavam o comércio de São Paulo, concentrando-se nos pontos mais movimentados da cidade. Dias (1995) ao descrever o ofício destas ganhadeiras, esboça toda uma espacialidade que essas mulheres constituíam na cidade, eram, portanto, figuras presentes nas ruas, becos, pontes e várzeas. As negras quitandeiras faziam parte do comércio ambulante, conhecidas pelos seus tabuleiros onde vendiam quitutes, bolos, geleias, pinhões, etc. Havia também as vendedoras ambulantes responsáveis pela venda de alimentos de primeiras necessidades tais como peixes, hortaliças, mandioca, toucinho, etc. as quais destinavam parte de seus produtos a suprir os escravizados a preços mais acessíveis.

Espaços de sociabilidade

As várzeas e pontes também eram espaços de concentração das mulheres em função do ganho, tanto das vendedoras quanto das lavadeiras. O trabalho de lavadeira foi, igualmente, uma forma de arrecadar ganhos ao longo do dia. As pontes e várzeas eram pontos de trabalho e de sociabilidade dessas mulheres, representavam assim, a troca e a organização entre elas: "Formavam grupos barulhentos e concentrados; por lei, eram as vendedoras obrigadas a apregoar o que vendiam. Reuniam-se em bandos junto as pontes e várzeas onde lavavam roupa; na ponte do Lorena, próximo ao paredão do Piques, no tanque do Zunega, em Ifigênia, nas margens do Tamanduateí, do Anhangabaú, do Tietê (Dias, 1995: 121).

O exercício dessa população nos mais diversos ofícios que caracterizou a escravização urbana na cidade, as negras de tabuleiro, as lavadeiras, os negros que circulavam carregando água entre os chafarizes e as casas, os vendedores de ervas para práticas curativas, possibilitou o estabelecimento de redes de sociabilidades, assim como recriou laços afetivo, posicionando-os, inclusive, como sujeitos ativos na contramão desse sistema. As articulações entre escravizados e quilombolas, por exemplo, era umas das ações realizadas por contas dessas redes.

A igreja e o largo do Rosário constituíam uma centralidade espacial em relação aos lugares de vivências da população negra. Era o lugar de devoção, encontro e de coletividade. Na frente da igreja aconteciam os batuques e congadas nos domingos e dias santos:

Por ocasião das solenidades que antigamente se efetuavam na Igreja N. S. do Rosário, em honra desta data, se realizam também, em frente a mesma igreja, festejos populares, portando-se aí um numeroso bando de pretos africanos, que executavam com capricho a célebre musica denominada Tambaque, cantando e dançando com suas parceiras, que, adornadas de rodilha de pano branco na cabeça, pulseira de prata e de rosário de contas vermelhas e de ouro ao pescoço, pegavam o vestido e faziam requebrados, sendo por isso vitoriados com uma salva de palmas por assistência (Martins, apud Rolnik, 1999: 64).

Esses espaços foram se tornando alvo de posturas municipais, uma delas proibiu a capoeira na cidade supondo o uso de facas e punhais por homens negros. Essas posturas foram a forma pela qual as autoridades se valiam para cercear a população

negra, sua movimentação no espaço passou a ser perseguida pela legislação, a qual possuía grande teor preconceituoso e depreciativo:

Repetidamente a Câmara reproduzia posturas proibindo os escravos de andarem armados com paus ou armas de ponta, somente os lenhadores podiam andar com machado e foice. A postura de 17 de novembro de 1832, uma entre muitas, proibia o jogo de capoeira [...] Em fevereiro de 1832, proibiam na Rua da Cruz Preta o aluguel de casas e quartos "para escravos e vadios que se juntavam para maus fins, nos domingos e dias santos, com escândalo, fazem reuniões para deboches e batuques" (Dias, 1995: 163).

A igreja do Rosário foi espaço de resistência frente as medidas expedidas pela Câmara e ao projeto de modernização que a cidade viveu no final do século XIX. Assim a igreja e o largo do Rosário logo se tornariam entrave às transformações propostas pelo Estado.

Largo do Rosário e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos

As irmandades, instituições presentes em várias cidades do Brasil, fizeram parte das confrarias que se estabeleceram com a colonização portuguesa. As confrarias, associações que reuniam leigos no catolicismo tradicional se dividiam em irmandades e ordens terceiras (Hoornaert, 1977 apud Quintão, 2002). Tinham o papel de entidades de classe, congregando pessoas de mesma cor, classe social e profissão. As irmandades tiveram seu momento ápice no período colonial, entretanto na segunda metade do século XIX perdem força.

A fundação da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos em São Paulo surge como uma cooperação entre negros escravizados no ano de 1711, a princípio sem documentação, sem cargos, tendo apenas a palavra como garantia:

Resolveram, pois, fundar a irmandade. Não havia documentos escritos, nem cargo, nem nada. A palavra valia o que não vale hoje o mais cauteloso e jurídico título de garantia. Era uma cooperativa irmanando os negros escravos, solidarizando os no infortuno comum, alimentando-os na esperança de melhores dias (Amaral, 1991: 34)

A igreja estava localizada na confluência da Rua São Bento com a Rua do Rosário em um dos vértices do Triângulo Central², conforme mostra a figura 1.

² Forma gerada pela confluência das Ruas Direita, São Bento e Quinze de Novembro (antiga Rua do Rosário). Foram os principais logradouros do núcleo inicial da cidade de São Paulo.



Figura 1 - Localização da Igreja do Rosário na Plan História da cidade de São Paulo, 1800 - 1870. Por Affonso A. de Freitas. Fonte: Acervo Cartográfico do Arquivo do Estado de São Paulo

A igreja esteve no centro de todos acontecimentos e atividades da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos. Nela realizavam-se as missas, os atos solenes, as reuniões entre os membros da Irmandade, e no largo aconteciam as congadas após as cerimônias. Mesmo não sendo restrita a entrada de pessoas brancas, a igreja tinha em sua maioria frequentadores negros. Como afirma Quintão (2002: 33), esse foi o espaço que “possibilitava aos negros resgatarem a sua humanidade e viverem esperanças de dias melhores”.

Sua construção remonta ao período de 1725 a 1750 e Amaral³ ressalta que existem dificuldades e controvérsias em definir o ano exato que a igreja foi finalizada, tendo em vista as poucas fontes que discorrem sobre tal assunto. De outro modo, o lugar escolhido para erigir a igreja estava em terras devolutas e era considerado um subúrbio, já que o núcleo da vila de Piratininga neste momento estava circunscrito ao Pátio do Colégio e a igreja da Sé.

O Largo do Rosário constituía-se como uma das espacialidades negras na cidade. De modo que nos arredores havia a existência de casas e quartos de posse da irmandade, onde negros alforriados podiam morar. Além disso a irmandade possuía como propriedade o cemitério no qual os membros tinham direito à realização de cerimônia de sepultamento.

Irmandade do Rosário: identidade e (re) existência

Os irmãos do Rosário, como eram conhecidos, desempenhavam um papel de devoção a Senhora do Rosário ao ingressarem na irmandade, o que não anulava as diversas referências que faziam aos antepassados e suas tradições africanas. As irmandades tinham grande autonomia para a organização de festas aos santos, assim como festas de coroação de reis e rainhas Congo, como diz Quintão: “As festas do Rosário constituíam-se em cerimônias religiosas, missas com comunhão, mas também apresentavam a cultura negra através das danças, cânticos e comilanças” (Quintão, 2002: 29).

As festas realizadas pela irmandade eram conhecidas por toda a cidade. Na celebração de coroação do rei e rainha haviam procissões pelas ruas e no final eram realizados os batuques, congadas e sambas, além de serem realizados no Largo do Rosário também eram feitos nos largos junto as igrejas de São Bento e São Benedito.

Entre os irmãos do Rosário haviam muitos negros escravizados, alforriados e livres, sendo então um dos objetivos da irmandade estimular: “a maior solidariedade entre estes, incremento do desejo de ser alforriado pela adoção dos princípios de liberdade, pela compra cooperativista da respectiva carta, o ensejo das festas coletivas sem a incômoda fiscalização do senhor” (Amaral, 1991: 33).

³ Raul Joviano do Amaral foi membro da irmandade do Rosário e autor do livro "Os Pretos do Rosário de São Paulo".

Cabe ressaltar a importância da irmandade e da igreja como espaço de socialização e resistência em meio ao regime de escravização, possibilitando ser um espaço de associações e pertencimento. Segundo Quintão (2002), as irmandades desempenharam um papel social possibilitando um espaço de luta para a comunidade negra em São Paulo.

No ano de 1872 a irmandade foi atingida por um decreto onde as casinhas, o cemitério e as propriedades da confraria foram desapropriadas pela Câmara para que se abrisse o largo para a Ladeira São João. Estabeleceu-se também o calçamento e a melhoria do sistema de águas pluviais e, posteriormente, foi construído um chafariz no largo. Tais alterações dariam início às investidas do poder municipal contra a irmandade e a igreja do Rosário.

São Paulo: Modernização e apagamentos

O projeto de modernização foi usado como discurso para legitimar as ações do Estado no espaço urbano, fundamentado nos modelos de cidades europeias consideradas exemplos de desenvolvimento nesse período. Nesse contexto, considerava-se que formas arquitetônicas e manifestações culturais que remetessem ao passado colonial deveriam ser apagadas e esquecidas, dando espaço ao moderno, o qual era sinônimo de “civilizado”.

Com a confluência do projeto de modernização da cidade e a inserção de imigrantes europeus, os quais chegaram para trabalhar nas lavouras de café do interior do estado e nas primeiras indústrias que surgiram no fim do século XIX, configurou-se novas relações sociais e de trabalho. No entanto, conservou-se as estruturas hierárquicas e de poder, que influenciaram a configuração e produção do espaço urbano:

Ao que tudo indica, por um lado seriam conservadas as antigas desigualdades sociais e o status quo, por outro buscariam o moderno e a prosperidade ao estilo europeu. O que e quem não pertencessem ao anterior status e nem possuísse características europeias, confundidas com a modernidade, não teria porque permanecer naqueles espaços centrais. Representava, aliás um obstáculo e por isso deveria ser removido" (Santos, 1998: 74).

Na eminência da abolição da escravatura intensificou-se o pensamento fundamentado nas teorias científicas que afirmavam a existência da superioridade da raça branca e as 'mazelas da raça negra' (Rolnik, 1997). Elaborou-se um aparato teórico para justificar a

população negra enquanto problema da sociedade, apontando a inserção do imigrante europeu como alternativa. Desse modo, estabeleceu-se as diretrizes do projeto de branqueamento da população onde a inserção da mão de obra de imigrante, financiada pelo próprio Estado, foi um dos pilares fundamentais para a nova sociedade que se almejava constituir.

A legislação na produção do espaço

O uso de normas e legislações foram fundamentais para que o Estado pudesse legitimar os processos e intervenções no espaço urbano. Ações que em sua maioria privilegiou apenas uma classe social.

Embasados em discursos de engenheiros sanitaristas, urbanistas e médicos, o Estado atribuiu a disseminação de doenças aos espaços de concentração de pessoas. Apontavam os cortiços, casebres e quartinhos, áreas de várzeas, como lugares impróprios para moradia e prejudiciais a cidade. Esses lugares, onde havia maior presença da população negra, foram cerceados pela legislação com medidas para normatizar e organizar o espaço.



Figura 2 - Fachada da Igreja do Rosário vista da Rua do Rosário em direção ao Largo de São Bento, início do ano de 1904. Na imagem é possível observar quitandeiras com suas barracas na frente da igreja. Fonte: Acervo Museu da Cidade.

O Código de Posturas foi uma dessas legislações, o documento reunia um “conjunto de normas que definiam a conduta na cidade, desde como se portar em público, passando por impostos até padronização da largura de ruas, altura dos edifícios e até mesmo o número de janelas nas fachadas das residências da cidade” (Raciunas, 2010: 2). A legislação foi uma das bases para expulsar do centro da cidade os mais pobres, os quais eram predominantemente compostos por negros e negras.

A Rua do Rosário, onde localizava-se a Igreja, teve o traçado urbano alterado de acordo com as normativas almejadas pelo Estado e pela elite, os quais implementaram mudanças simbólicas e concretas tais como as linhas de bonde, o sistema de iluminação pública, os novos comércio e lojas, as confeitarias, casas importadoras, etc. A Rua passou a comportar a presença de importantes jornais como o Correio Paulistano e o Estado de São Paulo, foi eleita para passeios da classe mais abastada, a rua de maior comércio e circulação.

No ano de 1904 a igreja do Rosário foi demolida por conta do decreto⁴ emitido pela prefeitura. Nesse contexto, o terreno da irmandade foi desapropriado e considerado de utilidade pública. A prefeitura em negociação com a irmandade determinou nova área para a construção da igreja. Essa foi construída no Largo do Paissandu, área afastada do núcleo original da cidade que se concentrava entre os rios Anhangabaú e Tamanduateí, área alagadiça nas margens do vale do Anhangabaú, distante do espaço que densamente se urbanizava.

O largo do Rosário no ano de 1905 teve seu nome alterado para praça Antonio Prado, nome do prefeito responsável pelo decreto de desapropriação, concretizando mais uma ação que contribuiu ao apagamento da memória da igreja. Atualmente a igreja permanece no largo do Paissandu e grafa o espaço como resistência e presença da população negra na cidade de São Paulo.

Considerações Finais

A igreja do Rosário dos Homens Pretos que se situava no largo do Rosário, hoje Praça Antonio Prado, foi espaço de devoção e sociabilidade da população negra na cidade de São Paulo, local que preservou importante espacialidade dessa população.

⁴ Lei nº 670, 16 de setembro de 1903. Declara de utilidade pública os terrenos e prédios necessários ao aumento do Largo do Rosário.

A demolição da igreja do Rosário fez parte de um projeto político endossado por um ideal racista, apresentado por meio de um discurso de modernização, onde os espaços da cidade deveriam ser ressignificados e ocupados por grupos sociais específicos, que compunham essa elite local.

Nessa perspectiva de cidade, era necessário apagar a memória e a presença da população negra, assim como subjuga-la às normativas que a afastasse dos seus espaços de vivências e de sociabilidade, isto é, romper com os usos, apropriações e (re)existências negras.

Referências bibliográficas

ABREU, Mauricio. 2013. "Sobre a memória das cidades" in: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (orgs.) *A produção do espaço urbano. Agentes e processos, escalas e desafios*. São Paulo: Contexto, pp. 19-39.

AMARAL, Raul Joviano. 1991. *Os pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos*. São Paulo: João Scortecci Editora.

CARRIL, Lourdes. 2006. *Quilombo, favela e periferia. A longa busca da cidadania*. São Paulo: Annablume. Fapesp.

CAMPOS, Andreilino de Oliveira. 2006. *O planejamento urbano e a "invisibilidade" dos afrodescendentes. Discriminação étnico-racial, intervenção estatal e segregação sócio-espacial na cidade do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. 1995. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense.

MACHADO, Maria Helena P. T. 2004. "Sendo Cativo nas Ruas: a Escravidão Urbana na Cidade de São Paulo" in: PORTA, Paula (orgs.) *História da Cidade de São Paulo: A cidade no império (1823-1889)*. São Paulo: Paz e Terra.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. 2002. *Irmândades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume: Fapesp.

RACIUNAS, Ludmila. 2010. "Os códigos de posturas na definição do traçado das cidades paulistas do século XIX" in: *Revista Anais: Seminário de história da cidade e do urbanismo*, vol. 11, nº 5.

ROLNIK, Raquel. 1997. *A cidade e a lei: Legislação, Política Urbana e Territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo. Studio Nobel: Fapesp.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. 1998. *Nem tudo era italiano. São Paulo e Pobreza 1890-1915*. São Paulo, Annablume.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. 1998. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas: Escravos e Forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Hucitec.

Negras Re(existências): a contribuição da patrimonialização quilombola no processo de reconstrução da identidade nacional no Brasil

Paulo Fernando Soares Pereira*

paulofsp1983@gmail.com

Resumo

O tombamento da Serra da Barriga (o Quilombo dos Palmares) foi o primeiro reconhecimento, no campo da patrimonialidade, do Estado em relação à insurgência da população negra às opressões que sofreram no passado e que perduram na sociedade brasileira. A partir desse exemplo de patrimonialização, a Constituição Federal de 1988 estabeleceu que todos os documentos e sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos seriam objeto de proteção pelo Estado. Todavia, após essa determinação constitucional apenas o Quilombo do Ambrósio teve esse reconhecimento, o que demonstra a dificuldade de se enfrentar o racismo, um dos componentes estruturantes das relações sociais no Brasil. Assim, o artigo tem como objetivo analisar como as resistências quilombolas foram inseridas no processo de patrimonialização do Estado-Nação brasileiro, a partir desses casos. A metodologia consistiu na revisão crítica de literatura e análise documental dos processos de tombamento desses dois sítios quilombolas, os quais foram palco de lutas e resistências dos escravizados que fugiram da opressão da escravidão. A análise sugere que esses exemplos de patrimonialização consistiram na necessidade do Estado-Nação reescrever o seu mito fundacional, inserindo, em sua narrativa, a versão silenciada da resistência quilombola à escravização dos negros no Brasil. Constituindo-se em hipótese de patrimonialização antirracista capaz de contribuir para se combater o racismo institucional e cultural, bem como romper com os silêncios burocráticos que se formaram em relação à escravidão e aos seus efeitos pós-abolição, sugere-se a necessidade de se dar efetividade a esse importante legado de patrimonialidade afro-brasileira.

Palavras-chave: Direito Constitucional; Brasil; Pós-1988; Estado-Nação; Patrimonialidade; Quilombos.

Introdução: As lutas e (re)existências de Palmares e Ambrósio

Por que os tombamentos da Serra da Barriga (Palmares) e do Quilombo do Ambrósio são tão significativos para os processos de lutas e (re)existências dos quilombos? No processo de concretização de políticas públicas em favor do reconhecimento e inclusão da patrimonialidade negra no Brasil há dois casos de afirmação da resistência quilombola: o tombamento da Serra da Barriga, o antigo Quilombo dos Palmares

* Doutorando em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília – UnB, com período de pesquisa na Universidade Nacional da Colômbia – UNAL e no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas – CPDOC/FVG. Integrante da Advocacia-Geral da União - AGU (Procurador Federal, atuando em demandas relacionadas aos povos indígenas, comunidades quilombolas e patrimônio cultural brasileiro).

(Iphan, 1982) e as reminiscências do antigo Quilombo do Ambrósio (Iphan, 1998), o primeiro no Município de União dos Palmares, em Alagoas, e o segundo no Município de Ibiá, em Minas Gerais.

Tratam-se de sítios tombados em momentos constitucionais diferentes, antes e após Constituição de 1988, mas que têm como traços comuns a “não presença” de comunidades quilombolas, atualmente, ocupando os referidos sítios, assim como a instrução dos processos competiu, principalmente, à mobilização da sociedade civil, com forte presença do movimento negro (Palmares), e de pesquisadores, ou seja, tal reconhecimento e inclusão jurídica se deu não por uma ação estatal espontânea, mas através de um processo de cobrança ao Estado brasileiro.

A partir disso, apresentaremos a importância dessa representatividade de patrimonialidade negra a qual possibilita a reescrita da História da Nação no Brasil a partir das mudanças implementadas pela Constituição Federal de 1988.

O caso dos Palmares: políticas públicas para os reexistentes

O Quilombo dos Palmares constituiu uma das maiores experiências de resistência à escravidão nas Américas, tendo resistido à opressão do sistema social, político e jurídico que a legitimava por mais de um século, tendo resistido a todas as expedições punitivas de 1630 a 1695, fato que demonstra a sua capacidade de resistência e o seu poderio militar; a República foi destruída, mas somente depois de ter escrito a epopeia de seu exemplo: a maior resistência social, militar, econômica e cultural ao sistema escravista (Moura, 1981), demonstrada pela História e que a Constituição de 1988, no art. 216, § 5º, resgatou em relação às demais memórias e histórias quilombolas que foram silenciadas.

Maior exemplo de rebeldia contra o escravismo na América Latina e tendo durado quase cem anos, durante esse período, Palmares desestabilizou regionalmente o sistema escravocrata, mas, paradoxalmente, não se tem nenhum documento escrito pelos palmarinos durante a sua existência (Moura, 1993).

Quanto ao seu tombamento, a iniciativa de criação de um Parque Histórico, na área do Quilombo dos Palmares, pode ser observada como resposta simbólica aos casos de racismo no país, que desde os anos sessenta, apresentava notícias de discriminação

racial, as quais apareciam nas análises de intelectuais brasileiros e estrangeiros e na imprensa, visto que ocorriam em espaços públicos e privados (Santos, 2005).

Os caminhos burocráticos que levaram ao processo de tomada de decisão pelo tombamento demonstram que, mesmo havendo intensa cobrança social por parte do movimento negro e elevado apoio de parcela da intelectualidade que conhecia os entraves burocráticos, uma série de empecilhos à sua concretização. Na informação de nº 113, da Fundação Pró-Memória, aparece o primeiro bloqueio ao tombamento do sítio, dada a dimensão da área em torno de 2.200 hectares (Iphan, 1982: 17).

Senhor Diretor da DTC:

Os motivos apresentados neste pedido, são, sem dúvidas relevantes. As aspirações de liberdade e o ideal da pluralidade étnica, como bases de vivência harmoniosa e verdadeiro progresso, fazem parte, sem dúvida, de nossa história; estão mesmo na essência de seu processo.

A existência de um Conselho do Memorial Zumbi, por outro lado, revela a importância atribuída ao personagem enquanto símbolo desses valores fundamentais.

Quanto à fundamentação, não temos, portanto, dúvida da validade do tombamento em apreço.

Existem, no entanto, vários outros aspectos ligados aos problemas de proteção e conservação de bens tombados, especialmente sérios quando se trata de uma área de 2.200 ha.

Creemos, por isso, que seria indispensável análise mais cautelosa do problema, antes de um parecer sobre o mesmo. [...] [Grifou-se]

A partir desse questionamento da Fundação Nacional Pró-Memória, os interessados apresentaram um documento inicial do Memorial Zumbi, o qual continha informações que subsidiaram a concretização da tomada de decisão:

a) *A Apresentação*, onde foram elencadas as razões iniciais do tombamento e os *atores envolvidos*, a saber: a Universidade Federal de Alagoas - UFAL, Estado de Alagoas, Município de União dos Palmares, Ministério da Educação e Cultura, através da Fundação Nacional Pró-Memória - FNPM e da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior – CAPES, Movimento Negro Unificado da Bahia, Ceará, São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, Movimento Alma Negra do Amazonas – MOAN, Associação Nacional de Apoio ao Índio da Bahia, Centro de Estudos Afro-brasileiros de Brasília, Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros da PUC/SP, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, Instituto brasileiro de estudos africanistas de São Paulo, Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA,

Movimento Negro do Pará, Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra do Recife e de João Pessoa, Grupo de Trabalho André Rebouças do Rio de Janeiro, Frente Negra de Ação Política da Oposição - FRENAPOL de São Paulo e do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais Universitários Negros de São Paulo (Iphan, 1982).

b) A *Fundamentação Legal*, baseada no próprio Decreto-Lei nº 25/1937, especialmente no seu art. 1º, ao dispor que “constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico, bibliográfico ou artístico” (Iphan, 1982). Além do mais, justificou-se, no plano constitucional, no § 1º do art. 180 da Emenda Constitucional nº 01/69, e, no plano infraconstitucional, no inciso V do art. 7º do Decreto-Lei nº 84.017/1979, que aprova o Regulamento dos Parques Nacionais.

c) A *Justificativa* do documento, sem dúvidas, é a parte mais interessante do documento, pois argumenta que (Iphan, 1982: 29):

Dentre os episódios da nossa história, é fato incontestável que Palmares, tem significado importante para toda a comunidade brasileira porque representa um episódio marcante da tomada de consciência nacional na afirmação da liberdade contra a instituição da escravidão e do colonialismo.

Para os órgãos oficiais, para a comunidade acadêmica e as comunidades negras, o Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional encontra justificativas próprias:

Por parte das instituições governamentais, sobretudo as ligadas à área da educação e da cultura considera-se que a busca do desenvolvimento brasileiro só será autêntico na medida em que estiver fundamentado sobre os elementos próprios do nosso sistema cultural. Admitindo-se este complexo sistema pluricultural, recomenda-se que especial atenção seja dada para este fato “de modo a possibilitar a emergência de suas manifestações, reconhecendo-se que também as culturas marginalizadas, além de influenciar devem ocupar seu lugar na trajetória cultural do país”.

Para a comunidade acadêmica, o Memorial Zumbi servirá de estímulo e ponto de encontro para todos os estudiosos da história dos movimentos negros do Brasil, representando, ainda, um elo significativo na história das relações entre os povos da África e da América.

Para a comunidade negra, enfim, o Memorial Zumbi representa o primeiro passo para o resgate de sua história e conseqüentemente da sua personalidade. Neste sentido, considera a criação do Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional como a pedra fundamental de um Brasil democrático, pluricultural e multiétnico.

d) Por fim, continha os *Antecedentes*, explicando o histórico da ideia de patrimonialização do parque os *Objetivos do Memorial* e a *Orientação Básica* (Iphan, 1982). Também, foi elaborado um Relatório (Iphan, 1982), que consistiu em um documento preparatório com a exposição de motivos para o tombamento do sítio da Serra da Barriga, em União dos Palmares, como patrimônio histórico-arqueológico-ecológico-paisagístico da República Federativa do Brasil, tendo como referenciais autores consagrados em estudos palmarinos. Em outro documento juntado pelo Conselho Deliberativo Memorial Zumbi, a entidade justifica a razão do memorial tratando explicitamente a questão do racismo (Iphan, 1982: 119-120):

Juridicamente os negros brasileiros foram libertados da escravidão em 1888. Contudo, o processo de marginalização do ex-cativo permaneceu face a diversos motivos de ordem política, econômica, social cultural e racial.

O Negro constitui a maior parcela do povo periférico brasileiro a quem não dadas idênticas oportunidades de trabalho e vivência que as obtidas pelo branco. Se tal é explicado pelos 400 anos de escravidão, no cerne do problema há a questão racial.

Na verdade, não basta uma revelação teórica para demonstrar o racismo brasileiro, pois, os números indicativos da população revelam que não existem oportunidades iguais para brancos e negros.

Os dados revelados da sociedade brasileira sugerem a extrema marginalização do negro brasileiro e estão a justificar o Memorial Zumbi, a parti do qual se começará um trabalho em duas frentes simultâneas: o conhecimento e a valorização da cultura africana aliados à conscientização do negro para a sua inserção no contexto social. Não se trata apenas de uma obra monumental no sentido arquitetônico e quanto à documentação cultural. Constitui também um elemento vivo de eliminação de um dado essencial no Brasil que é o preconceito racial. Ainda mais, o Memorial não se define a partir do dualismo maniqueísta negro e branco. Ele quer a colaboração de todos os interessados no resgate da identidade dos afro-brasileiros. Outra não poderia ser a característica do projeto inspirado em Zumbi dos Palmares, que abrigava negros, brancos, mestiços e índios perseguidos pelos dominadores. Mas cumpre ressaltar que os negros brasileiros reivindicam o comando do Memorial Zumbi em razão dos motivos históricos revelados.

O Memorial Zumbi tem pela frente uma grande luta para superar a desigualdade racial no Brasil e de outra parte, também eliminar a grande marginalização reinante entre a maioria dos brasileiros. Se por um lado o Projeto objetiva a elevação do negro, ele não exclui de seu conteúdo toda a sociedade nacional.

Os elementos culturais negros, sedimentadores da consciência brasileira e afirmativo da nossa nacionalidade, precisam ser levados na sua devida conta. A contribuição nos usos e costumes, as

manifestações artísticas, religiosas e tônica culinária, são dados africanos esquecidos no Brasil.

A História não corresponde à verdade e ainda carece de ser escrita pelos autênticos descendentes africanistas sem a ótica distorcida do colonizador.

No Brasil não se conhece a participação da cultura africana pela simples razão de que o historiador reflete uma mentalidade escravocrata, preconceituosa e anticientífica. Os valores do homem negro, sua vida, sua epopeia e a sua própria essência ficam olvidadas pela estrutura arcaica e obsoleta que procura apagar uma realidade. [...] Nada mais justo, portanto, que a construção de um Memorial, nas condições aqui propostas, capaz de ensejar um profundo conhecimento da questão negra no Brasil.

Em 18 de novembro de 1985, por unanimidade, o Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional aprovou o tombamento da Serra da Barriga, sendo que a homologação pelo Ministro da Cultura foi publicada no Diário Oficial da União em 21 de janeiro de 1986 (Iphan, 1982). O tombamento da Serra da Barriga (antigo Quilombo dos Palmares), além disso, mostra-se diferenciado, porque tratava a patrimonialização a partir de uma perspectiva racial, ou seja, em uma espécie de tombamento antirracista¹. As questões raciais foram postas nas discussões do processo de maneira bastante contundente, sem receio de desagradar o Conselho Consultivo, em atitude que nem sempre ocorre nos processos de patrimonialização, em que a questão racial costuma ser silenciada.

Dessa forma, o tombamento do Quilombo dos Palmares foi o primeiro reconhecimento, no campo da patrimonialidade, do Estado brasileiro em relação à insurgência de negros e indígenas às opressões que sofreram no passado e que perduram no presente. É necessário evidenciar que muitas das revoltas do povo brasileiro contra o poder estatal eram rebeliões de negros e indígenas contra a situação de marginalidade em que viviam e a omissão desse dado constitui racismo institucional e cultural porque, por não considerar importante enfatizar a participação ativa e de liderança de negros e indígenas, induz a perpetuação do estereótipo de que tais populações seriam apáticas ou de que, exceto com o trabalho escravizado, os negros não participaram do desenvolvimento brasileiro e a invisibilidade da população negra no Brasil, passa, também por esses esquecimentos (Bertúlio, 1989).

¹ Desde 2017, a Serra da Barriga (Palmares), também, é considerada Patrimônio Cultural do MERCOSUL.

Esses esquecimentos são propositais e demonstram que grande parcela da memória e história dos quilombos ainda é desconhecida (Gomes, 2011), mesmo quando a Constituição Federal os retira do ocultamento/invisibilidade/esquecimento, corroborando, dessa maneira, a existência do racismo estrutural e de sua estratégia de não discutir os efeitos da escravidão na sociedade brasileira após 1888. Após essa data, rompeu-se com um modelo jurídico de racismo institucional explícito, mas, juridicamente, não se tratou de inserir a população negra em um modelo de cidadania que emergia, modelo, aliás, fruto de um liberalismo arcaico, embranquecido, copista, colonizado e altamente prejudicial a qualquer forma de desenvolvimento que pudesse se implantar no Brasil, pois baseado em uma concepção que reforçava a desigualdade entre os cidadãos através de um racismo altamente sofisticado. O Direito Constitucional brasileiro não se preocupou em discutir relações raciais até 1988, diante de um modelo de formação bacharelesca colonizada, que pregava cegamente o princípio da igualdade, e altamente embranquecido, tendo em vista que a população negra, sob os auspícios de um princípio “meritório”, por séculos, foi excluída do acesso a espaços de saber e de poder como as universidades.

Evidentemente, a escravidão estava legitimada por um social, político, econômico, mas sobretudo jurídico. Ao escravizado, havia duas formas de ter seu direito à liberdade: alforria ou a fuga, sendo que esta modalidade representava a negação do Direito vigente, o que acarretava consequências jurídicas ao fugitivo. Nesse ponto, há que se valorar a imagem de Palmares, único acontecimento político que conseguiu pôr em cheque a economia e estrutura militar colonial (Moura, 1983).

Considera-se, nesse sentido, que o quilombo como direito vem alterando a própria ordem da Nação, dos discursos que sustentam ou sustentaram as mais diversas concepções de Nação, e não é por acaso que há hoje tantas reações que visam desestabilizá-lo: desde o questionamento sobre o suposto sujeito do direito até as formas de exercício do direito assinalado no texto constitucional (Leite, 2008).

É nesse sentido que o exemplo de Palmares deve ser evidenciado, mas que não pode servir como monopólio exemplificativo de modelo de quilombo, para que não se excluam outros exemplares de quilombos que existiram no Brasil. Os quilombos, assim como no presente, foram fenômeno complexo e dinâmico e a clausura jurídica estabelecida pelo Estado colonial e imperial não davam conta do fenômeno.

Os quilombos constituíram e constituem espaços não apenas de resistência a um sistema social e jurídico que legitimava a existência de escravizadas(os), mas em territorialidades de negociação que criaram fissuras no sistema escravocrata, contribuindo para o processo histórico e jurídico que desencadeou com a Abolição da escravidão em 1888. Essa resistência se faz presente atualmente nas lutas por direitos das comunidades quilombolas e tem sido ressignificada (Pinheiro, 2012), graças a novas abordagens da Antropologia, da História e do Direito, que já não se contentam apenas com a visão tradicional dos quilombos. Com o avanço do capitalismo na América Latina e de suas diversas frentes de expansão, as suas terras continuam sendo objeto de disputas, muitas das quais fomentadas pelo próprio Estado, em nome de um discurso desenvolvimentista, que não respeita as suas tradições e culturas de resistência, daí o grande significado do tombamento da Serra da Barriga e do Ambrósio.

O caso de Ambrósio: política pública para os inexistentes

As reminiscências históricas do antigo Quilombo do Ambrósio foram tombadas pelo IPHAN, em 20 de novembro de 2000, homologado pela Portaria nº 11 de 15 de janeiro de 2002, do Ministro da Cultura (Iphan, 1998). Foi tombada, também, a documentação referente ao Quilombo do Ambrósio existente no Arquivo Público Mineiro, tratando-se da única hipótese, até o momento, de tombamento dos documentos relacionados aos quilombos.

A ata do Conselho Consultivo do IPHAN, na reunião que deliberou pelo tombamento do sítio registra a necessidade de se dar visibilidade aos fatos históricos ligados à resistência quilombola:

[...] Igualmente importante são as contribuições de estudiosos e de pesquisadores vinculados às instituições acadêmicas para o estudo desses grupos sociais na realidade atual, tendo em vista proporcionar uma visibilidade não alcançada por esses grupos em toda a história do Brasil, como também para facilitar possíveis ações públicas governamentais. A este propósito, as políticas de ação afirmativa são hoje instrumentos indispensáveis para o reconhecimento de direitos de populações socialmente marginalizadas. O processo nº 1.428-T-98, de tombamento dos 'Remanescentes do sítio do antigo Quilombo do Ambrósio', enquadra-se perfeitamente nesta preocupação. O tombamento do Quilombo, pelo IPHAN, mais do que um ato formal de reconhecimento de um fato histórico, revela por parte desta

instituição uma sintonia com as mais recentes preocupações dos historiadores, antropólogos, sociólogos e ativistas dos movimentos sociais negros, que consideram a visibilidade das culturas dos povos negros uma importante arma na recuperação dos seus direitos históricos. E isto significa, antes de tudo, propor novos olhares sobre suas histórias de constituição, o que vai exigir também dos estudiosos um enorme esforço para reconstituir trajetórias que nem sempre estão registradas nas fontes tradicionais de arquivamento (IPHAN, 1998: 245).

Trata-se do primeiro tombamento de quilombo em conformidade ao que prevê o art. 216, § 5º, da Constituição Federal. O que o diferencia dos demais sítios os quais possuem processos sobrestados junto ao IPHAN? Ao que tudo indica, o protagonismo de sua instrução, capitaneada pelos estudos levados adiante por um grupo de pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

O antigo Quilombo do Ambrósio é um interessante caso de tombamento de sítio detentor de reminiscência de antigo quilombo, apesar de não haver uma comunidade quilombola vivendo em seu redor. Ao contrário, há uma fazenda, ou seja, trata-se de uma área particular em espaço no qual, no passado, abrigou um dos mais emblemáticos quilombos do Brasil, o que suscita questões relativas às maneiras de como preservá-lo, sendo um caso, por excelência do que previu a Constituição Federal no art. 216, § 5º, segundo o qual “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Porém, causa bastante incômodo o fato do Estado brasileiro, a partir do tombamento do Ambrósio, de certa forma, não ter prestigiado nenhum outro sítio dentre aqueles que atualmente são ocupados por comunidades quilombolas.

Tratando-se do segundo caso de tombamento de quilombo e o primeiro após a Constituição de 1988, Ambrósio demonstra que as políticas patrimoniais para os quilombos estacionaram sem que fossem definidos marcos jurídicos as mesmas. O seu tombamento foi efetuado, conforme rito previsto no Decreto-Lei nº 25/37, tendo a sua instrução sido facilitada por se tratar de um sítio que já era objeto de estudos históricos e arqueológicos por pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Ao mesmo tempo que representa uma conquista, o tombamento do Quilombo do Ambrósio suscita questionamentos em relação aos outros sítios que não foram e não são estudados e que continuam sem inclusão patrimonial, mesmo diante de um

comando constitucional que já reconheceu a representatividade de “todos” os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

O sentido constitucional indica uma determinação de “redescoberta” desses sítios, de forma a retirá-los da invisibilidade, de inseri-los nas narrativas oficiais, de desocultá-los do ostracismo patrimonial elitista e embranquecido. Para tanto, o meio mais adequado é fomentar uma política pública específica para os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, estabelecendo-se um marco normativo que oriente e fomente pesquisas relacionadas àqueles, como determina o Estatuto da Igualdade Racial:

Art. 12. Os órgãos federais, distritais e estaduais de fomento à pesquisa e à pós-graduação poderão criar incentivos a pesquisas e a programas de estudo voltados para temas referentes às relações étnicas, aos quilombos e às questões pertinentes à população negra.

Não se trata de uma mera hipótese de restauro, mas de preservação, que, antes de mais nada, necessita de definição, de identificação, pois não se pode restaurar ou preservar aquilo que não está identificado: essa talvez seja a maior dificuldade do Estado brasileiro, já que sempre se pautou em reconhecer bens que de certa forma estavam à mostra dos olhos e das narrativas oficiais, tendo dificuldade em se enxergar as patrimonialidade subalternas e invisibilizadas pelo racismo institucional e cultural.

As políticas patrimoniais costuma se pautar pelos binômios da preservação e restauro, naquilo que se denominou de “retórica da perda” (Gonçalves, 1996), ou seja, o que parece corresponder a uma preocupação que foi pautada em uma retórica que buscava proteger e resgatar os valores embranquecidos de tradição luso-brasileira, ao mesmo tempo em que se apagava ou se expurgava os vestígios materiais e imateriais de uma patrimonialidade indígena e negra, somente reconhecida, com uma exemplificação bastante limitada, essencializada e estereotipada décadas depois. Dessa forma, no caso dos quilombos, a Constituição Federal estabeleceu uma política anterior ao restauro e à preservação, que é a identificação dos sítios quilombolas, em tarefa que deve aliar conhecimentos da Arqueologia ou da História, sem menosprezar as contribuições da Antropologia para os casos nos quais os sítios estejam localizados em comunidades quilombolas contemporâneas (art. 68 do ADCT). Registre-se que a Constituição não estabeleceu a forma de identificação dos referidos sítios, pois tal tarefa deve ser encabeçada por ato normativo infraconstitucional, que pressuponha

diálogo com as comunidades quilombolas, setores do Estado envolvidos com a temática etc.

Conclusão

No Brasil, tem passado do momento de se garantir o fomento daquilo que se denominou de “arqueologia da escravidão ou da diáspora”, oportunizando a evidenciação e estudos em torno do que foi a resistência quilombola, não em processo datado, mas em política pública constante, que faça parceria com as comunidades e setores acadêmicos que tenham interesse em “descobrir” esse precioso legado, pois, entre nós, as pesquisas arqueológicas em sítios de ocupação africana e afrodescendente ainda são escassas, diferentemente dos Estados Unidos, onde investigações sistemáticas têm revelado a diversidade da vida material e as práticas econômicas, sociais e culturais desses grupos em contextos como *plantations*, chácaras, quilombos, bairros e unidades domésticas (Symanski; Gomes, 2013).

Ao considerar que os escravizados usaram a cultura material euro-americana com base em uma gramática que se manteve majoritariamente africana, os arqueólogos prestaram atenção às particularidades desse registro arqueológico, considerando as relações contextuais entre artefatos e estruturas, entendendo os modos como a cultura material foi utilizada em práticas diversificadas, muitas vezes pautadas em referenciais bastante diferenciados dos hegemônicos (Symanski; Gomes, 2013).

Na perspectiva de Ana M. Mansilia Castaño (2000), o estudo do patrimônio arqueológico quilombola, no Brasil, tem importantes rupturas, a saber: a) o patrimônio cultural não é somente o europeu, branco, da elite, isto é, arquitetônico e de objetos “bonitos”, mas também arqueológico, o que supõe romper com uma imagem monolítica da identidade em favor de uma sociedade plural e diversificada; b) o reconhecimento como próprio do patrimônio leva ao interesse por seu conhecimento, conservação e gestão, não se podendo esquecer que os problemas os quais a preservação do patrimônio enfrenta no Brasil decorrem de uma política orientada pela Modernidade e o progresso que teve origem na Proclamação da República de 1889; c) uma vez estudado, é importante conhecer esse patrimônio através dos meios de comunicação, dos museus e exposições, escolas e livros didáticos, não se perdendo de vista a legislação, como a Lei nº 10.639/2003, que prevê a inclusão da população

negra nos livros didáticos como parte da construção histórica da Nação, retirando-os suas memórias e histórias do ocultamento/invisibilidade/esquecimento, dando-lhes protagonismo e possibilitando, assim, mudanças nas relações de poder ao passar o controle do patrimônio às comunidades afro-americanas; d) as relações e experiências com as comunidades, que têm lugar antes, durante e depois as investigações arqueológicas rompem com o silenciamento, já que estarão interagindo com uma ampla gama de dimensões que têm importância econômica, ética, política, local, regional e global; e) a arqueologia tem revelado sua capacidade para proporcionar informação sobre sujeitos e aspectos do passado que os textos oficiais não ofereciam, o que leva tais sujeitos a reivindicar o protagonismo dos estudos de cultura material para aprofundar o conhecimento das sociedades no passado e presente; f) a arqueologia dos quilombos é uma rica porta que abre novas perspectivas frente a ideia de compartimentos estanques na percepção do Brasil (arqueologia pré-histórica, colonial, de população nativa etc.) ao sugerir as redes de economia-mundo conectando África, Europa, Américas, em um complexo permeado de Modernidade, tradição e novas criações culturais, oferecendo, ao mesmo tempo, uma ferramenta crítica para compreender a sociedade contemporânea; g) a arqueologia dos quilombos pode possibilitar uma série de mudanças, que afetem a imagem, as representações sociais, que a sociedade possui sobre os quilombos e seus habitantes.

Dessa forma, assim como os tombamentos da Serra da Barriga (antes de 1988) e do Quilombo do Ambrósio (após 1988), ao trabalharem diretamente com os vestígios materializados das práticas socioculturais dos grupos escravizados, tais pesquisas podem revelar uma diversidade de informações sobre a vida cotidiana, a sociedade e a cultura desses grupos que raramente foram presenciadas e, menos ainda, registradas pelos observadores dos segmentos dominantes (Symanski; Gomes, 2013).

Nesse contexto, os tombamentos da Serra da Barriga (Palmares) e do Quilombo do Ambrósio são tão significativos para os processos de lutas e (re)existências dos quilombos porque a identidade ou as identidades quilombolas são exaltadas e representam possibilidades de vivências não hegemônicas que contribuíram para a formação das identidades brasileiras, as quais devem receber atenção por parte das agendas que discutem políticas públicas culturais, sociais etc.

Especificamente, na formação de agenda de políticas culturais, a questão quilombola, como parte da questão negra, deve ser evidenciada, como expressão de um antirracismo, a fim de que a hegemonia do pensamento de branquitude tenha consciência de seus privilégios, altamente protegidos pelo sistema jurídico, possibilitando que a população negra, incluída a quilombola, tenha reais oportunidades de participar, como protagonista, de projetos de Brasil mais igualitários, abrindo-se às diferenças, capazes de discutir e superar o tabu do racismo estrutural existente entre nós.

Referenciais bibliográficos

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. 1989. *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo*, Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis.

GOMES, Flávio dos Santos. 2011. "Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentista", en: *Revista Outros Tempos*, São Luís, vol. 8, nº 11, pp. 63-88.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 1996. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN.

IPHAN-Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 1982. *Processo nº 1.069-T-82: tombamento da Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares), União dos Palmares/AL*. Brasília.

IPHAN-Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 1998. *Processo nº 1.428-T-98: tombamento das reminiscências históricas do antigo Quilombo do Ambrósio, Ibiá/MG*. Brasília.

LEITE, Ilka Boaventura. 2008. "O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais", en: *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 16, nº 3, pp. 965-977.

MANSILIA CASTAÑO, Ana M. 2000. "Patrimonio afroamericano en Brasil: arqueología de los quilombos", en: *Revista sobre Arqueología en Internet*, Madrid, vol. 2, pp. 1-15.

MOURA, Clóvis. 1981. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense.

MOURA, Clóvis. 1983. "Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo", en: *Afro-Ásia*, Salvador, nº 14, pp. 124-137.

MOURA, Clóvis. 1993. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Ática.

PINHEIRO, Cristiano Guedes. 2012. "Antigos quilombos, comunidades remanescentes e a ressignificação do conceito de resistência", en: *REDE-A: Revista de Estudos Afro-Americanos*, Niterói, vol. 2, nº 2, pp. 56-71.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 2005. *O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA.

SYMANSKI, Luís Cláudio P.; GOMES, Flávio dos Santos. 2013. "Da cultura material da escravidão e do pós-emancipação: perspectivas comparadas em Arqueologia e História", en: *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, vol. 7, nº 1, pp. 293-338.

Tensiones y prácticas patrimoniales sobre la visibilización y el silenciamiento del pasado afro en la provincia de Buenos Aires

Cecilia Pérez Winter *

Instituto de Geografía e Instituto de Ciencias Antropológicas
(CONICET-UBA)

cecipw@gmail.com

Laura Aylén Enrique **

Centro de Investigaciones Sociales (CONICET-IDES)/(UNSAM)

aylenle@yahoo.com.ar

Santiago Amondaray ***

Museo Gauchesco "Ricardo Güiraldes"

santiagoamondaray@gmail.com

Resumen

Ante la escasa visibilidad de las comunidades afro en las declaratorias patrimoniales nacionales y bonaerenses -la provincia con mayor número de reconocimientos oficiales-, nos interesa indagar qué ocurre a escala local en tres municipios: Exaltación de la Cruz, San Antonio de Areco y Patagones. Nos proponemos analizar estos casos centrándonos en los interjuegos de silenciar/recordar ciertos pasados, prácticas y sujetos vinculados con la africanidad argentina. Hacemos hincapié en las estrategias que se promueven para evidenciarla tanto en los procesos de activación patrimonial como en las declaratorias formales. Así, señalamos los silencios y vacíos que aún hoy las versiones hegemónicas de la historia reproducen también en las políticas de la memoria.

Palabras clave: Antropología, provincia de Buenos Aires (Argentina), Décadas 1990-2010, afrodescendencia, patrimonio, políticas estatales.

Consideramos que el patrimonio es producto de un proceso de construcción social en el que intervienen diversos actores que seleccionan qué elementos preservar. En dicha selección algunos de estos agentes poseen mayor fuerza de negociación y legitimidad para proponer qué recordar/silenciar y de qué manera, siendo los organismos estatales los mayores activadores patrimoniales, aunque no los únicos. En Argentina, el pasado afro ha sido significativamente relegado en estos procesos de construcción de

* Doctora en Antropología (UBA).

** Doctora en Antropología (UBA). Centro de Investigaciones Sociales (CONICET-IDES)/Universidad Nacional de San Martín.

*** Licenciatura en Gestión del Patrimonio Cultural (UNSADA) en curso. Profesor de Historia (ISP Dr. Joaquín V. González).

identidad nacional mediante el patrimonio, a semejanza de lo que ocurre con otros grupos subalternizados como los indígenas, las mujeres y los/as niños/as. Así, la lista de patrimonios nacionales --elaborada por la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares y Bienes Históricos (CNMLBH)¹-- solo incluye un registro vinculado con las comunidades afro en el país: la “Capilla de los Negros” (Decreto 5674/1962), en Chascomús, provincia de Buenos Aires². Dicha provincia posee la mayor cantidad de bienes reconocidos por la CNMLBH, luego de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Pérez Winter, 2019). Como sucede a escala nacional, la provincia de Buenos Aires tampoco reconoce el patrimonio de las comunidades afro, al tiempo que enfatiza el aporte de los gauchos y los inmigrantes a su matriz identitaria (Ratier, 2018).

En las últimas décadas, sin embargo, se han generado avances en el ámbito académico que buscan visibilizar, incorporar y discutir los procesos de valorización patrimonial afro en el contexto argentino y latinoamericano (Anecchiarico, 2018; Frigerio, 2006; Pérez Winter, 2018)³. Esta ponencia busca ser un aporte en ese sentido, al indagar en la valorización patrimonial de lo afro en tres municipios de la provincia de Buenos Aires sobre los que cada uno de nosotros ha trabajado por separado: Exaltación de la Cruz, San Antonio de Areco y Patagones. Pensamos que el abordaje comparativo de los casos, sumado a nuestras distintas formaciones profesionales en Arqueología, Antropología e Historia, nos permitirá descubrir énfasis disímiles en la gestión de lo afro en las localidades bonaerenses. En este marco, buscamos analizar qué actores impulsaron u obstaculizaron esos reconocimientos, cuándo y en qué términos se llevaron adelante. Para ello, relevamos información en museos, archivos municipales, provinciales y nacionales, y oficinas gubernamentales locales de turismo, patrimonio y cultura. Esto nos posibilitará revisar los modos en que las prácticas patrimoniales estatales (nacionales, provinciales y municipales) entran en tensión en este ejercicio de silenciar/recordar ciertos pasados, prácticas y sujetos vinculados con la africanidad argentina en contextos locales.

¹ La CNMLBH promueve el reconocimiento oficial por parte del Poder Ejecutivo Nacional. La lista se encuentra disponible en <https://www.argentina.gob.ar/cultura/monumentos/bienesdeclarados-normativa>.

² La misma capilla fue declarada patrimonio provincial veinte años después (Ley Provincial 11.242/1992).

³ Cabe destacar que existen diversos movimientos sociales e instituciones que hace décadas vienen reivindicando a las comunidades afroargentinas en el país.

Los procesos de valorización patrimonial afro a escala municipal

La provincia de Buenos posee una extensión de unos 308.000 km² y 15.625.084 habitantes (INDEC, 2010), siendo una de las jurisdicciones de la Argentina con mayor densidad demográfica. Está compuesta por 135 municipios y la ciudad de La Plata es su capital. La población negra y afro-mestiza ha desempeñado un rol fundamental en la campaña bonaerense desde la época colonial pero su participación no ha sido demasiado estudiada (Goldberg y Mallo, 1993; Birocco, 2003; Garavaglia, 2009; Goldberg, 2012). Por ello, nos interesa indagar en los reconocimientos patrimoniales que tienen lugar a escala local en los casos de estudio mencionados.

Exaltación de la Cruz

Se localiza al norte de la provincia de Buenos Aires y cuenta con 662 km² y 29.805 habitantes (INDEC, 2010). La ciudad cabecera, Capilla del Señor, se ubica a 80 km de la CABA y a 143 km de La Plata. Mediante la declaración de su centro histórico como “Bien de Interés Histórico Nacional” (Decreto Nacional 1648/1994), la CNMLBH legitimó una versión de la historia local que coloca a Capilla del Señor como el lugar más antiguo del municipio, donde ocurrieron los hechos históricos y culturales más relevantes, entre mediados y fines del siglo XIX. Estos hechos se presentan protagonizados por hombres blancos, con ascendencia europea o europeos que se establecieron en aquella “época de oro”. Otros sujetos, como las mujeres, los pueblos originarios o las poblaciones afrodescendientes, quedaron al margen de la historia cultural, política y económica del municipio (Pérez Winter, 2018), a pesar que existen investigaciones que dan cuenta de sus aportes, especialmente de las poblaciones afrodescendientes⁴ (Birocco, 1997; Pérez Winter, 2013). De hecho, durante el proceso de patrimonialización nacional del centro histórico de Capilla del Señor, la CNMLBH promovió una apertura sobre la definición del patrimonio, reconociendo otros tiempos, elementos y sujetos, buscando configurar una “pluralidad de memorias”. No obstante, esa apertura no fue lo suficientemente sólida como para incluir en la narrativa de la declaratoria nacional otros elementos/sujetos como la historia de las poblaciones afrodescendientes, ya que “eso no se debía” (miembro de la CNMLBH,

⁴ Cabe señalar que algunos de esos testimonios forman parte del archivo oral del municipio (Pérez Winter, 2018).

2014). Aunque posteriormente se han realizado activaciones patrimoniales que buscaron valorizar lo afro en la localidad en la misma época.

En década de 1990, la Asociación Civil Pro-Memoria --un organismo sin fines de lucro conformado por vecinos de Capilla del Señor-- comenzó a organizar una celebración que se llamó “La Navidad Folklórica”⁵ y dedicó una de ellas a la población afro del país y del municipio. En 1996, la misma Asociación promovió la creación de un museo centrado en la historia productiva de Exaltación de la Cruz, el “Museo de la Producción y de la Colonización”. Entre sus exhibiciones se incluirían objetos y fotografías que dieran cuenta de la historia de la población afrodescendiente del municipio. Problemas vinculados al financiamiento demoraron la ejecución del proyecto y, aunque entre los años 2003 y 2007 se buscó reflotarlo, no logró concretarse. Posteriormente, en el marco de los festejos por el bicentenario patrio de 2010, se puso en valor el cancionero local como patrimonio inmaterial del municipio, editando un CD de música en el que se incluyó a Agustín Sosa, un músico local afrodescendiente destacado. Por último, en 2014, con motivo de la conmemoración de los 20 años de la declaratoria nacional del centro histórico como “Bien de Interés Histórico Nacional”, se publicó la historia de la “cacica Juana” y del “poblado de los negros” en un diario -similar al que otrora existiera en 1872 con el nombre de Monitor de la Campaña- (Birocco, 1997).

San Antonio de Areco

Este municipio se encuentra al norte de la provincia de Buenos Aires, su superficie es de 857 km² y cuenta con 23.138 habitantes (INDEC, 2010). Su ciudad homónima es la cabecera del municipio y se ubica a 110 km de la Capital Federal y a 175 km de la de La Plata. En el año 1999, como ocurrió con Capilla del Señor, la ciudad recibió un importante reconocimiento formal por parte de la CNMLBH, el centro histórico también fue declarado “Bien de Interés Histórico Nacional”, mientras que cinco edificaciones⁶ fueron declaradas “Monumento Histórico Nacional”. La patrimonialización nacional de estos sitios consolidó la legitimación de un discurso

⁵ La Asociación buscaba valorizar formas propias de celebrar la navidad en el país a partir de activar elementos que identificaba como propios de las diversas colectividades y pueblos de Argentina.

⁶ Los edificios seleccionados fueron: 1) la Iglesia de San Antonio de Padua, 2) el Museo Gauchesco “Ricardo Güiraldes” y la pulpería “La Blanqueada”, 3) la casa de la intendencia municipal, 4) el casco de la estancia “La Porteña”, y 5) el “Puente Viejo”.

histórico y cultural anclado en la *tradición surera* (Pérez Winter, 2018). Esta narrativa exalta la genealogía de la familia local Güiraldes, a la vez que coloca a San Antonio de Areco como reservorio de los “usos y costumbres” que serían propios del “ser nacional” en su estado más puro. Además, destaca una versión estilizada del gaucho como arquetipo de la nacionalidad, configurando a la localidad como su “santuario”, a partir de la narrativa de la obra “Don Segundo Sombra” (1926) del escritor Ricardo Güiraldes (1886-1927). Vista de este modo, la tradición surera instauro y proyecta una cosmovisión que selecciona ciertos elementos culturales (materiales y simbólicos) representativos de la región pampeana-bonaerense, en detrimento de otros.

A pesar de que algunas investigaciones consideran a las poblaciones afro como parte de los sujetos diversos que habitaron la campaña bonaerense (Birocco, 2000; Angerami y Tapia, 2016), historiadores locales como Burgueño (1936), Fagnani (1995), Basilico (1998) y la Junta de Estudios Históricos⁷, presentan un San Antonio de Areco desprovisto de ellos. Esta última perspectiva ha primado en los procesos de legitimación patrimonial durante gran parte del siglo XX. Museos, casas de grandes personajes, edificaciones con valoración arquitectónica especial y todos aquellos espacios que resaltan un pasado glorioso local vinculado a la tradición gauchesca, fueron formalmente reconocidos por diferentes esferas por el Estado municipal, provincial y nacional. Así, en la actualidad, la localidad posee 54 bienes declarados como “Lugares Significativos” por la municipalidad durante el periodo 1979-2011, la provincia protege el Museo Gauchesco (1973), el Puente Viejo (2000), la Posta de Morales (1977) y la Fiesta de la Tradición (2017), y la nación el “Sepulcro Histórico Nacional” de Ricardo Güiraldes (2014), que se suma a los ya mencionados.

Sin embargo, en los últimos años el acceso de nuevos actores a espacios estratégicos de activación patrimonial como el Museo Gauchesco “Ricardo Güiraldes”, el Archivo Histórico Municipal y el Programa de Protección y Rehabilitación del Patrimonio Urbano y Rural⁸, sumado al trabajo mancomunado⁹, incrementó el interés por rescatar

⁷ Se trata de una organización creada por iniciativa del municipio en el año 1970 cuyas comisiones estuvieron históricamente integradas por vecinos “ilustres” de la localidad o de renombre. Su propósito inicial era declarar edificios como “Lugares significativos” pero sus funciones se ampliaron al rescate documental, difusión de investigaciones, elaboración de fundamentaciones históricas para actos de gobierno. La Junta funcionó hasta principios de la década de 1980, reactivándose en el año 2006.

⁸ Este programa depende de la Dirección de Planificación y Obras Públicas del municipio.

y visibilizar actores, procesos y narrativas que se encontraban en los márgenes o excluidos del discurso hegemónico. El resultado de este incipiente proceso ha sido la incorporación de nuevas historias y narrativas dentro de los museos de gestión pública (tales como el Museo de la Ciudad y el Centro de Interpretación Ferroviaria de Vagues), la ampliación del acceso a las fuentes históricas, la articulación con instituciones públicas a nivel nacional, la realización de jornadas de discusión con especialistas sobre cuestiones patrimoniales, y la patrimonialización de nuevos espacios y prácticas. En este marco, destacamos el creciente interés de los miembros del Museo Gauchesco “Ricardo Güiraldes” y de estudiantes de la UNSAdA por investigar las comunidades afro a partir del análisis de censos, registros parroquiales, fuentes judiciales y policiales, como así también de registros fotográficos, periodísticos y relatos orales. El avance de estas investigaciones permitirá disponer de información indispensable para organizar actividades de difusión y de reflexión.

Patagones

El partido se encuentra a 930 km de la CABA y a 900 km de la de La Plata, en el extremo sur de la provincia de Buenos Aires, siendo el más extenso con 13.600 km² de superficie y cuenta con 30.207 habitantes, según el último censo (INDEC, 2010). Está delimitado al norte por el río Colorado y al sur por el río Negro, en cuya costa se ubica la ciudad cabecera, Carmen de Patagones. Esta localidad remite a una temprana fundación hermanada con la vecina ciudad de Viedma -en la margen opuesta del río- a partir del establecimiento del fuerte “Nuestra Señora del Carmen” en 1779 (Enrique, 2018a).

En las últimas décadas el interés académico por la presencia afro en Carmen de Patagones se ha incrementado (Gorla, 1984; Luorno et al., 2000; Araque, 2002; Martínez de Gorla, 2003; Davies, 2009; Cassano, 2013; Casanueva, 2016); no obstante, el reconocimiento patrimonial es aún incipiente. Tal como señala Araque (2002), la población africana se incorporó al poblado en la etapa fundacional, con el arribo de los primeros contingentes de familias, y más tarde producto del rescate de cautivos y las

⁹ A su vez, es importante destacar la apertura de la Universidad Nacional de San Antonio de Areco (UNSAdeA) en el año 2016 y la de la Licenciatura en Gestión del Patrimonio Cultural que ha significado un avance en la profesionalización y formalización de un campo que, hasta la fecha, se encontraba dominado por actores sin formación académica específica.

actividades de los corsarios, en el marco de los conflictos que las Provincias Unidas del Río de la Plata mantenían con el Imperio de Brasil. Según Martínez de Gorla (2003:189), “aquellos que no compartían la vivienda de los blancos vivían diseminados entre la población blanca, habitando con éstos en el Bañado, en la zona de Las Cuevas, en la Cantera y en la Zanja de la Cantera” y recién después de mediados del siglo XIX se habrían agrupado en dos barrios específicos: el del Tambor, en la margen norte del río, y el de las Piedras o del Mondongo, en la margen sur. En la actualidad, sólo la zona identificada como el “Barrio del Tambor” ha sido reconocida como parte del patrimonio local, siendo declarada “de interés municipal” debido a su carácter único (Ordenanza Municipal 206/2008). Este sitio se encuentra en el centro histórico de Carmen de Patagones, señalado en la intersección de las calles Fagnano y Biedma. La declaratoria patrimonial comprende, además, los llamados “piletones” en la costa del río -donde las mujeres lavaban la ropa-, y hace especial hincapié en la necesidad de difundir la importancia del lugar.

En relación con esto, consideramos de relevancia la tarea que desempeña el Museo Histórico Regional “Emma Nozzi” de Carmen de Patagones¹⁰, dependiente del Banco de la Provincia de Buenos Aires desde 1988, ubicado a dos cuadras del cartel que localiza el “Barrio del Tambor”, sobre la calle Biedma (Enrique, 2018b). Entre su nutrida exhibición, en la sala principal nos encontramos con una imagen de una “vieja morena” que se identifica con las “clásicas lavanderas que llenaron la costa de nuestros ríos con sus risas, con sus cantos y sus enfrentamientos accidentales”¹¹ que, no obstante, no presenta referencias al “barrio negro”, a su ubicación, ni a su concepción como parte del patrimonio local¹². Asimismo, se expone la ampliación de una fotografía de 1888 en la cual se destaca la presencia del “último sobreviviente del regimiento de esclavos libertos que participara valientemente en la gesta del 7 de marzo de 1827, Felipe ‘la Patria’”¹³. Además, el Museo cuenta con una serie de objetos

¹⁰ La labor del museo se ve entorpecida desde el año 2018 debido a las restricciones de acceso al público por razones presupuestarias

¹¹ Texto que acompaña la imagen, el destacado es nuestro.

¹² La misma ordenanza municipal 216/2008 promulgada por el Concejo Deliberante de Patagones advierte que el “barrio negro” fue un punto de encuentro para los esclavos y luego también para sus descendientes y los libertos, cuyo reconocimiento ha quedado sujeto a procesos de invisibilización por parte del Estado.

¹³ Texto que acompaña la imagen. Felipe “La Patria” recibió ese apellido colectivo como consecuencia de haberse desempeñado como militar del Fuerte (Iuorno *et al.*, 2000).

donados por los vecinos que dan cuenta material de la presencia afro en la localidad: una biscochera, propiedad de unos esclavos, un estoque elaborado por un esclavo liberto, y una taza con su platillo de porcelana y un farol de lata -que alumbraba una de las calles del barrio “El Tambor”-, posesiones del “moreno Leonardo Crespo¹⁴”, así como una fotografía de él, tomada en el patio de su casa en 1927 (Bustos y Dam, 2012).

Silencios, desplazamientos y vacíos en la historia local

Los tres casos presentados muestran una serie de similitudes y diferencias en torno a quiénes y de qué manera se llevaron a cabo las activaciones patrimoniales y los reconocimientos oficiales vinculados a lo afro que nos interesa discutir. En los tres municipios los procesos de valorización patrimonial sobre las poblaciones afro se inician con investigaciones promovidas por actores estatales y no estatales que luego devienen en activaciones o reconocimientos formales. En general, estos procesos se generan a partir de las décadas de 1980-90, pero el patrimonio afro no es reconocido como tal en las localidades hasta varias décadas después, presentando varias tentativas fallidas antes de lograr el reconocimiento oficial. En este marco, actores estatales y no estatales promueven representaciones estereotipadas sobre los afrodescendientes, a la vez que invisibilizan su presencia actual, situándolos en un tiempo pasado remoto sin conexión con el presente y esencializándolos en categorías “puras”, de forma tal que se afecta la configuración de las comunidades afro como sujetos históricos (Hall 2010)¹⁵. Así, en San Antonio de Areco, el proceso de patrimonialización destacó y legitimó la tradición surera, buscando despertar sentimientos de pertenencia de los diferentes actores sociales para afianzar la hegemonía de la elite local tradicionalista, y más tarde, de los prestadores turísticos y los artesanos tradicionales -textil, cuero y plata-, entre otros. En términos de Pollack (1989), todo este proceso se trataría de un “encuadramiento de la memoria”, en el que

¹⁴ Leonardo Crespo era hijo del militar Andrés Crespo y de María del Carmen García, esclavos libertos que habrían arribado a la población del Fuerte del Carmen en un barco negrero en 1826, diecisiete años antes de que él naciera (Cassano, 2013).

¹⁵ Desde el punto de vista de Hall (2010: 430), las representaciones estereotipadas sobre los “otros” son una forma de reducir, esencializar, naturaliza y fijar la “diferencia”, que tiende a emerger donde existen grandes desigualdades de poder.

la evocación de la tradición, con su respectiva justificación histórica, posibilita trazar límites y fijar puntos de referencia identitarios.

Como mostramos, los reconocimientos oficiales del patrimonio afro son escasos y, en general, no involucran a otros estamentos ni articulan diversos organismos estatales. No obstante, lo que sucede en Carmen de Patagones sirve de ejemplo tanto del modo en que el estado ha protegido legalmente el “Barrio del Tambor” como de las estrategias de visibilización que posibilita la acción mancomunada con otras instituciones, como el Museo Histórico Regional “Emma Nozzi”. De todas maneras, el reconocimiento patrimonial se restringe a la escala municipal sin alcanzar la jurisdicción provincial ni nacional y ni siquiera es acompañado por una declaratoria semejante en la vecina ciudad de Viedma, donde paralelamente se habría desarrollado otro “barrio negro” conocido como “de las Piedras” o “del Mondongo”. Cabe destacar, más allá de eso, que Carmen de Patagones constituye un caso excepcional en el que incluso algunos individuos están identificados con nombre y apellido¹⁶, en contraposición con lo que ocurre en otros municipios de la provincia, como Exaltación de la Cruz o San Antonio de Areco.

Por último, en los tres casos presentados se selecciona qué mostrar y cómo, resignificando, reproduciendo o estableciendo “silenciamientos” en los procesos de valorización patrimonial, que afectan particularmente a las comunidades afrodescendientes. El ejemplo de San Antonio de Areco pone de manifiesto tras un cambio de la gestión gubernamental en 2011, se incorporaron nuevas lecturas del pasado que incluyen la historia afro, la cual comenzó a ser “recordada” y visibilizada más allá de la tradición surera.

Consideraciones finales

Hemos expuesto diversos ejemplos en los que el patrimonio afro ha sido objeto de “olvidos selectivos” (Candau, 2002) en las narrativas oficiales municipales. La construcción de la memoria colectiva alentada por el estado y ciertos sectores hegemónicos ha reproducido una impronta idealizante y estática de una provincia de Buenos Aires agrícola-ganadera plena de gauchos e inmigrantes, sin lugar para lo afro.

¹⁶ Sabemos que estos nombres españoles eran impuestos sobre los originales en sus lenguas nativas, pero destacamos la individualización que permiten.

Así, su sesgo incidió -de manera intencional como advierte Trouillot (2017)- desde el momento mismo de selección de los elementos pasibles de ser patrimonializados, cristalizando silencios y olvidos sobre procesos históricos, lugares y actores sociales como las mujeres, los pueblos originarios, los obreros, y las comunidades afro y sus descendientes. Mediante dichas invisibilizaciones se buscó borrar su participación de las narrativas oficiales locales y evitar el reconocimiento de su accionar en los procesos conflictivos que marcaron las historias de estas ciudades, que hoy forman parte de la provincia de Buenos Aires. En consecuencia, la ausencia de lo afro en el patrimonio local no es más que la prolongación de ese proceso de silenciamiento estrechamente vinculado con el racismo, la colonización y la esclavitud. El énfasis en otros aspectos no sólo ha limitado la consideración de la presencia afro, sino que, además, ha permitido configurar pasados y presentes sin que esos vacíos narrativos generen grandes cuestionamientos. No obstante, estos silenciamientos pueden poner en riesgo la estructura de creencias y de experiencia compartida, tal como han advertido Potteiger y Purinton (1998). La persistencia de vestigios materiales que permitan recuperar los vínculos con esos pasados borrados ofrece la posibilidad de generar un anclaje que dé cuerpo y sentido a los procesos de patrimonialización locales. Por ejemplo, como ocurrió con los “piletones” de Carmen de Patagones que perduraron durante dos siglos en la costa del río y recién en la última década fueron protegidos legalmente (Enrique 2018a).

Por último, a principios del siglo XXI, en el contexto de las conmemoraciones de los bicentenarios patrios -2010 y 2016-, se propició a escala nacional un mayor reconocimiento de actores subalternizados hasta el momento, entre ellos los afrodescendientes (Enrique y Tourres, 2015). Estas nuevas miradas sobre la historia argentina han contribuido a que se revisara también su participación a nivel local, por lo que es posible que progresivamente se amplíe el reconocimiento del patrimonio afro, acompañando los procesos de visibilización creciente que hemos señalado.

Bibliografía

ANGERAMI, Clara y TAPIA, Alicia. 2018. *Distribución de las castas en los pagos de Areco a través de los censos del siglo XVIII*. Departamento de Ciencias Sociales: UNLu.

ANNECCHIARICO, Milena. 2018. "El patrimonio cultural afroargentino: un análisis del programa "ruta del esclavo" UNESCO en Argentina", en *Revista del Museo de Antropología*, n° 11, vol. 1, pp. 229-240.

ARAQUE, Adriana. 2002. "Pervivencia de elementos léxicos de origen africano en registros coloquiales de español en la comarca Viedma-Carmen de Patagones", en *Anuario de Lingüística Hispánica*, v. XVII-XVIII, pp. 179-191.

BASILICO, Luis. 1998. *San Antonio de Areco. Siglos de historia y tradición*. Buenos Aires: Asociación Proeducar.

BIROCCO, Carlos. 1997. "La Cacica Juana", en *Revista de Historia Bonaerense*, n° 15, pp. 25-28.

BIROCCO, Carlos. 2000. "Vínculos entre estancieros, esclavos y migrantes en las estancias bonaerenses del siglo XVIII", en *Revista de historia bonaerense*, n° 21, pp. 48-51.

BIROCCO, Carlos. 2003. *Cañada de la Cruz. Tierra, producción y vida cotidiana en un partido bonaerense durante la colonia*. Capilla del Señor: Municipalidad Exaltación de la Cruz.

BURGUEÑO, José. 1936. *Contribucion al estudio de la fundación y desarrollo del pueblo de San Antonio de Areco*. San Antonio de Areco: Francisco A. Colombo.

BUSTOS, Jorge y DAM, Leonardo. 2012. "El Museo Histórico Regional 'Emma Nozzi' de Carmen de Patagones", en *Corpus*, n° 2, vol. 1.

CANDAU, Joel. 2002. *La antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

CASSANO, Guido. 2013. *Guardianes de la frontera: La población negra del Carmen de Patagones durante la primera mitad del siglo XIX: una aproximación desde la antropología histórica*. Tesis de licenciatura inédita. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

CASANUEVA, María Laura. 2016. *Maragatos a través de los mares. Vida cotidiana en la frontera austral del Virreinato del Río de la Plata*. León: El Forastero s.l.

DAVIES, Geraldine. 2009. "Rescates o compras de indígenas en Carmen de Patagones (1795-1836): un fenómeno particular de mestizaje", en Farberman J. y S. Ratto (comp.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 115-143.

ENRIQUE, Laura. 2018a. *Huellas del paisaje colonial en las narrativas fundacionales sobre la frontera sur*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

ENRIQUE, Laura. 2018b. "Museos históricos de Norpatagonia (Argentina): el pasado colonial revisitado", en *Revista Ilha* n° 20, vol. 2, pp. 53-84.

ENRIQUE, Laura y Luisina TOURRES. 2015. "Construcción estatal de alteridades y representaciones sobre los "otros" en el contexto de las conmemoraciones de los bicentenarios de 2010 y 2016 en Argentina", *XI Reunión de Antropología del Mercosur*. Montevideo: Universidad de la República.

FAGNANI, Camilo. 1981. *San Antonio de Areco. Una comunidad que piensa y trabaja*. Buenos Aires: Intercoop Editora Cooperativa Lta.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales", en *Temas de Patrimonio Cultural*, n° 16, pp. 77-98.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. 2009. *San Antonio de Areco, 1680-1880. Un pueblo de la campaña, del Antiguo Régimen a la modernidad argentina*. Rosario: Prohistoria.

GOLDBERG, Marta. 2012. "Historia de la Provincia de Buenos Aires. Población, ambiente y desarrollo", en OTERO, Héctor (comp.), *Historia de la Provincia de Buenos Aires. Población, ambiente y desarrollo*. Tomo 1. La Plata: Unipe, pp. 279-308.

GOLDBERG, Marta y MALLO, Silvia. 1993. "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia (1750-1850)" en *Temas de África y Asia*, n° 2, pp. 15-69.

HALL, Stuart. 2010. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envió editores.

IUORNO, Graciela, PICA, Elida y TRINCHERI, Alcira. 2000. "La 'cara oculta' de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra" en *X Congresso Internacional de la Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos*. Río de Janeiro: ALADAA.

MARTÍNEZ DE GORLA, Dora. 2003. "La presencia de negros en Nordpatagonia. 1779-1837", en *Memoria y Sociedad*, 7, vol. 15, pp. 177-192.

PÉREZ WINTER, Cecilia. 2013. "Patrimonio y turismo rural en Argentina: Exaltación de la Cruz, un caso del campo pampeano", en *Investigaciones turísticas*, n° 6, pp. 47-70.

PÉREZ WINTER, Cecilia. 2018. *Patrimonio y procesos de patrimonialización de dos "pueblos" de la provincia de Buenos Aires (Argentina)*. Buenos Aires: Editorial FFyL/UBA.

PÉREZ WINTER, Cecilia y TRONCOSO, Claudia. 2019. "La imagen turística del campo pampeano bonaerense (Argentina) a través de la promoción oficial", en *Cuadernos de Antropología*, n° 50 (en prensa).

POLLACK, Michael. 1989. "Memoria, olvido, silencio", en *Revista Estudios Históricos*, n° 2, vol. 3, pp. 3-15.

POTTEIGER, Matthew, y PURINTON, Jamie. 1998. *Landscape narratives*. Nueva York: John Wiley.

RATIER, H. 2018. *Antropología rural argentina: etnografías y ensayos*. Tomo 1. Buenos Aires: Editorial FFyL/UBA.

TROUILLOT, Michel. 2017. *Silenciando el pasado*. Granada: Comares.

PARTE X

EDUCACIÓN Y AFRODESCENDENCIA

Miradas sobre la esclavitud en la escuela primaria. Una experiencia pedagógica llevada a cabo en 5to año en el área de Ciencias Sociales

Marcela Anastasio

mmarcelaanastasio@yahoo.com.ar

Marisol Colman

colmanmarisol88@gmail.com

Carla Sarti

carlasarti@gmail.com

Viviana Pappier

vpappier@yahoo.com*

Resumen

El trabajo que presentamos narra una experiencia pedagógica llevada a cabo en el área de Ciencias Sociales, en 5to año del Nivel Primario de la Escuela Graduada Joaquín V. Gonzalez, perteneciente a la Universidad Nacional de La Plata, donde abordamos el proceso de reflexión teórica, construcción de una secuencia didáctica y su puesta en práctica en el aula. Nos propusimos visibilizar aquellos sujetos subalternos que en general han sido acallados en la enseñanza de las Ciencias Sociales. El recorte presentado en este trabajo refiere a la voz de los “negros esclavos” en las etapas colonial y criolla de la historia argentina. Se trabajó con diversas fuentes literarias, estadísticas, pinturas, biografías y bibliografía. Esta experiencia implicó una reflexión sobre nuestros propios prejuicios advirtiendo las miradas estereotipadas construidas históricamente para poder problematizarlas con los¹ niños en el aula.

Palabras claves: Ciencias Sociales; Río de la plata (Argentina); Período colonial; Esclavitud; Enseñanza; Nivel Primario.

Introducción

Esta ponencia relata una experiencia pedagógica desarrollada en el área de Ciencias Sociales, en 5to año del nivel primario de la Escuela Graduada Joaquín V. González, de la Universidad Nacional de La Plata, donde buscamos visibilizar aquellos sujetos subalternos tradicionalmente acallados en la enseñanza escolar. El recorte que abordamos aquí refiere a la voz de los “negros esclavos” en las etapas colonial y criolla de la historia argentina.

Incluimos en este trabajo en primer lugar una fundamentación donde se analiza la propuesta curricular en la que se enmarca, los aspectos disciplinares y los propósitos

* Equipo docente de Ciencias Sociales de 5to año de la Escuela Graduada Joaquín V González (UNLP).

¹ A fin de facilitar la lectura, el presente trabajo se expresa en el género gramatical masculino sin que ello implique una postura sexista por parte de las autoras.

tenidos en cuenta. En segundo lugar desplegamos la propuesta de enseñanza con diversas fuentes y compartimos las voces de los alumnos en dichos intercambios y en sus propias producciones. A lo largo del trabajo explicitamos las decisiones didácticas que tomamos intentando dar una respuesta equilibrada a los aspectos disciplinares y metodológicos a fin de garantizar la posibilidad de aprendizaje (laies y Segal, 1994). Estas decisiones llevaron varios encuentros de estudio y debate entre docentes porque no se trata de una simple discusión metodológica, sino de *“definir una propuesta didáctica asumiendo una postura respecto de los objetivos de la enseñanza, del objeto de conocimiento que pretendemos enseñar, de la forma en que creemos que los chicos podrán apropiarse de ese conocimiento y de los aspectos propios de las prácticas áulicas”* (laies y Segal, 1994: 96). Por último esbozamos unas primeras conclusiones a modo de balance de lo realizado, viendo lo logrado pero también todas las cuestiones que nos quedan seguir profundizando ya que esta experiencia implica una reflexión sobre nuestros propios prejuicios advirtiendo las miradas estereotipadas construidas históricamente para poder problematizarlas con los niños en el aula.

Fundamentación y contextualización de la propuesta

La propuesta curricular para Segundo Ciclo² de la Escuela Graduada Joaquín V. González, se titula *“La organización política, económica y social de la Argentina y sus impactos territoriales a través del tiempo.”* Este eje se aborda desde la periodización propuesta por José Luis Romero³ considerando las etapas indígena, colonial, criolla, aluvional y actual y atendiendo a algunas cuestiones claves a trabajar en cada una de ellas. En primer lugar el abordaje de problemáticas sociales tanto del pasado como del presente, atendiendo a los sujetos sociales, los diferentes intereses en pugna y las diversas visiones e interpretaciones que puede haber sobre los mismos a lo largo del tiempo. Cada año trabaja una o dos etapas a través de problemas que den cuenta de la realidad social con sus múltiples dimensiones y se hacen comparaciones entre el

² El Segundo Ciclo en la Provincia de Buenos Aires hace referencia a niños de 8 a 12 años que cursan los años 4to, 5to y 6to de la escuela primaria.

³ Si bien esta periodización tiene unos años, la consideramos porque tiene como acierto el haber pensado la organización temporal de la historia argentina en términos de procesos sociales, no reduciéndose a cuestiones político- acontecimentales como tradicionalmente se abordó la historia como disciplina escolar hasta entrados los años 90. También se problematiza y es objeto de discusión en el aula, atendiendo sus limitaciones.

pasado y el presente, tratando de identificar los cambios y las continuidades en el tiempo, pero también buscando explicar desde la historia las realidades actuales. Al mismo tiempo se privilegia la mirada puesta en los actores sociales, especialmente aquellos que fueron silenciados, proponiendo pensar, algunas problemáticas con sujetos subalternos de tal modo de poder ver su historia e identificar allí cómo se van construyendo miradas estereotipadas acerca de los “otros” a lo largo del tiempo, miradas que hoy se traducen en formas discriminatorias y parecen formar parte del sentido común. Robert Connell (1997) a través de su concepto de *justicia curricular* afirma que se niega el principio de ciudadanía, la participación y la escolarización común, cuando el currículum incluye prácticas que permiten a algunos grupos tener más participación que otros. ¿A cuántos de nuestros alumnos la escuela le niega el principio de ciudadanía? De ahí que los contenidos, la manera de transmitirlos, abordarlos y aprenderlos y las decisiones curriculares son uno entre otros factores que pueden favorecer o no que una verdadera palabra acontezca, acontecimiento que implicaría reconocer al otro como portador de una voz.

En este trabajo compartimos la experiencia realizada en un 5to año, cuando ya han trabajado en profundidad en 4to la “etapa indígena”, problematizándola, y analizando como sujetos subalternos a los pueblos originarios, reconociendo sus luchas y resistencias que llegan hasta el presente. En 5to año el análisis se centra en las etapas colonial y criolla, con sus diferentes actores sociales, profundizando su mirada en los que han sido tradicionalmente invisibilizados y silenciados, como ser: los indígenas, las mujeres, los afro y afrodescendientes. Esto no significa que otros actores como los españoles y criollos no estén presentes, sino que se incorporan al análisis estos grupos que históricamente no han tenido voz en esta parte de la historia que es en la que nos vamos a centrar. Como afirman Gojman y Segal (1994) hemos definido un recorte, en tanto, “operación de aislar una parcela de la realidad coherente en sí misma”. En este sentido profundizar sobre ciertos conceptos/preguntas como: ¿qué implicó una organización colonial?, ¿quiénes son los que participan y toman las decisiones que afectan a todos?, ¿quiénes quedan afuera? ¿Por qué? formarían parte del propósito. En cuanto a la definición de espacios y tiempos particulares sobre los cuales enfocar la mirada, serían las colonias españolas en América en los siglos XVI, XVII y XVIII. Como puerta de entrada al período, hemos definido abordar la vida cotidiana ya que

“permite acercamientos más empíricos a las distintas dimensiones de la realidad, en términos de actores sociales, de redes de relaciones y de vivencias” (Gojman y Segal, 1994: 88).

Primeras notas docentes sobre africanos y afrodescendientes en el actual territorio argentino

Tradicionalmente en la escuela, los africanos y afrodescendientes han sido invisibilizados, dejándolos ver en algunos actos escolares como el 25 de Mayo o el Día de la Independencia de manera silenciosa, representados como vendedores ambulantes sonrientes o esclavas vendiendo pastelitos y empanadas, de un modo totalmente estereotipado y descontextualizado, nunca expresando su verdadera historia. Pero no sólo es un grupo excluido del pasado sino que además no se lo considera en el presente negando la visibilidad ganada por las comunidades negras en las últimas décadas en América Latina en general. La intención de darles un lugar a estos ‘negros esclavos’ tiene que ver con la posibilidad de visibilización que los africanos primero y los afroargentinos más tarde no sólo existieron sino que forman parte de nuestra propia identidad (Schávelzon, 2003) y que su invisibilización es una problemática racial como propone Frigerio (2006).

El abordaje de esta temática, teniendo como eje de toda la propuesta el hacer visibles a los actores que han quedado en el olvido en el relato de nuestra historia y en el imaginario social, implicó un proceso de reflexión, conversación, lecturas e investigación por parte del equipo de docentes, antes y durante el proceso de planificación de la enseñanza. La dinámica de trabajo consistió en reuniones de equipo, en las cuales compartimos nuestras concepciones, debatimos, y sobre todo nos hicimos preguntas. En este proceso surgieron nuestros propios prejuicios e implicaciones, y al acercarnos a la lectura de bibliografía, encontramos que éstos se encuentran en el fundamento de muchas de nuestras creencias y preguntas sobre la temática. Nos preguntamos ¿Por qué esta población se invisibilizó? ¿Qué cantidad de la población total representaban los afro o afrodescendientes en la etapa colonial y criolla? ¿Había esclavos en Buenos Aires? ¿Cómo ingresaban? ¿Quiénes los traían? ¿Qué tareas realizaban? ¿Qué ocurrió con esta población? ¿Cuándo dejaron de ser

esclavos? ¿Qué huellas encontramos de su presencia en nuestra vida cotidiana e identidades?

Si lo que queremos lograr es la visibilización, comenzamos por pensar en los modos de invisibilización y los motivos. Descubrimos que un doble proceso operó para que esto ocurra, por un lado la disminución de la población negra, que “decreció considerablemente a lo largo de diversos procesos durante el siglo XIX” (Ocoró Loango, 2011), uno de ellos fue la “utilización de varones afroargentinos en los ejércitos libertadores y en los batallones y milicias...” (Goldberg, 2000) Por otro lado, “operaciones simbólicas que van borrando la perceptividad de los afroargentinos en la nación” (Cornejo, 2005 en Ocoró Loango, 2011), este borramiento, responde tanto a prejuicios raciales, ya que de acuerdo con Goldberg, la “sociedad blanca” de la época consideraba que todo lo africano era brutal, bárbaro y salvaje, como a razones políticas de construcción del Estado nacional argentino como sinónimo de “blanquedad” y civilización. Nos preguntamos en qué medida esto sigue operando en la actualidad en el imaginario de nuestro país, ya que continúa presente el mito “los argentinos descendemos de los barcos” (Grimson, 2012), como el olvido persistente de la presencia negra en la historia y hasta en el baile que nos identifica: el tango. Encontramos en la actualidad también en nuestras formas discursivas, frases e ideas que se fundamentan en estos mismos prejuicios: “trabajo en negro”, “lo veo negro”, “mercado negro”, etc. en todas se asocia lo negro con lo malo, negativo. Y coincidimos con Frigerio en sus apreciaciones de que esta invisibilización de los negros “se produce no sólo en las narrativas dominante de la historia argentina (...) sino también en las interacciones sociales de nuestra vida cotidiana” (2006: 6)

A partir de nuestras discusiones consideramos que los aspectos a profundizar con esta propuesta didáctica serían los siguientes:

- ∅ La importancia de esta población desde el punto de vista demográfico.
- ∅ Cuándo tuvo más relevancia este grupo social.
- ∅ Posibles causas de invisibilización (pestes, guerras de la independencia, proceso de mestizaje, etc.)
- ∅ Momentos de inmigración negra a nuestro territorio.
- ∅ Diferentes trabajos que realizaban.

∅ Quiénes eran los esclavos y cómo era su vida cotidiana. La importancia de los tambores.

∅ Huellas de la cultura africana hoy.

Trabajo en el aula: Un recorrido posible

Para poder alcanzar lo que nos propusimos, pensamos ofrecer a nuestros alumnos un acercamiento al contenido a partir de variados recursos como imágenes, gráficos, recursos literarios, fuentes históricas y biografías. De este modo la información que ofrece una fuente se complejiza y se enriquece cuando se la pone en relación con otras, porque “cada fuente de información ofrece posibilidades, pero también límites. El contraste entre ellas contribuye a no sacralizar lo que se dice en cada una y a complejizar la mirada sobre aquello que se estudia” (Siede, 2012: 172).

Nuestro recorrido comienza en conocer cómo, después de la conquista, los españoles organizaron sus colonias política, económica y socialmente. En este punto nos detenemos para pensar *¿Quién es quién en las colonias españolas?* Es este el primer acercamiento a los sujetos sociales que conformaban la sociedad colonial, la importancia de cada uno en ella y el porqué del lugar que ocupaban. De este modo los estudiantes comenzarán a hacerse algunas ideas claras de que la sociedad estaba muy diferenciada, que existía una desigualdad legal y que estaba altamente jerarquizada. La docente propone inicialmente un trabajo en pequeños grupos, para ver concretamente las diferencias de actividades / trabajos/ vestimentas y por ende de derechos y obligaciones, a través de imágenes que muestran esta diversidad. Los estudiantes deberán observar y agrupar a los sujetos que aparecen explicitando sus criterios, sus propias representaciones acerca de cómo se organiza una sociedad, quiénes pueden tener más poder, por qué y cómo se dan cuenta. Luego de que conversan en el interior de su grupo y discuten los criterios, se realiza una puesta en común y discusión colectiva. A continuación se propone una actividad en donde los alumnos deberán observar y analizar una pirámide social y luego a través de fuentes informativas conocer cómo era esa sociedad colonial, corroborando o no las hipótesis planteadas al trabajar con imágenes.

En las siguientes clases el objetivo de la propuesta es problematizar el recorte desde la perspectiva de los actores sociales con especial énfasis en las voces silenciadas: los

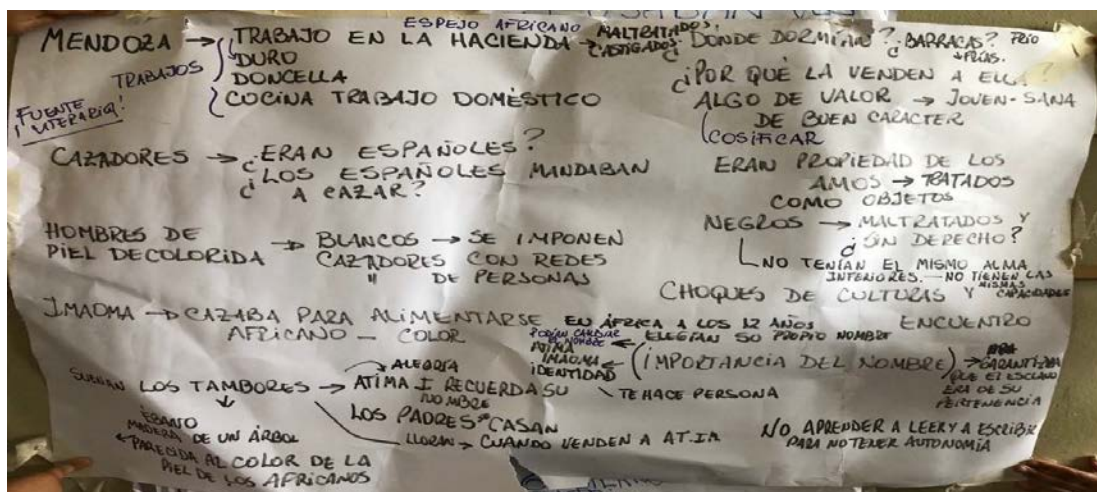
indígenas, y el trabajo en las minas de Potosí por un lado y por otro la voz de los “negros esclavos” y su vida en el Río de La Plata, donde nos detendremos en este trabajo.

Elegimos para iniciar una fuente literaria, la lectura del primer capítulo del Espejo Africano de Liliana Bodoc, libro que continúan leyendo en el área de Prácticas del Lenguaje. Las fuentes literarias suelen ser un recurso ordenador y motivador, que generalmente ayudan a dar sentido. Esta novela que mezcla realidad con ficción, conmueve a los estudiantes y les permite empezar a conocer una realidad muy lejana para ellos que es difícil de entender. El propósito es que se acerquen, a partir del relato, a cómo podría haber sido la vida de esta población en la época y que puedan surgir preguntas como ¿Quiénes eran?, ¿Cuándo vinieron?, ¿De dónde vinieron?, ¿Qué hacían? En todos los grados se propone la misma disposición áulica para escuchar leer al docente. Hacemos un círculo y los estudiantes siguen la lectura ya que todos tienen disponible el libro. En un primer momento se les comenta que se trata de una fuente literaria, y referimos que quién escribe el libro ha tenido que estudiar e investigar usando fuentes históricas para conocer acerca del tema ya que es una novela situada en una época lejana tanto para la autora como para nosotros. La lectura de este primer capítulo se divide en dos partes para que el análisis, en el momento de intercambio, sea más intenso y porque, además, se explicitan en él dos momentos bien determinados: la vida en África y la vida en América. Con respecto a la primera parte, en el momento del intercambio, las intervenciones estuvieron dirigidas a quiénes eran estos sujetos, de dónde venían, cómo vivían y en dónde. Surgió el tema de los tambores y lo que significaba para este grupo de gente que sonaran: qué mensajes anunciaban. *El “tam, tam, tam, tam...” de los tambores aparece en varias ocasiones. ¿Qué significa en los diferentes momentos?* También la importancia del nombre, la diferencia de ésta en África y en América estuvo muy presente en los dichos de los estudiantes. Intervenciones como *¿por qué era tan importante para los que compraban ponerles un nombre a los esclavos? ¿Por qué los cazadores de hombres se llevan a Atima Imaoma?* Aparecieron conceptos como identidad, el otro, libertad. La segunda parte fue leída al día siguiente. El intercambio acá estuvo centrado en quiénes eran las personas que los trajeron, y cómo, dónde vivieron los esclavos y cómo, los castigos a los que fueron sometidos, y las condiciones de vida más allá de que a la

protagonista de la novela se la trataba con benevolencia en un primer momento. Nos preguntamos *¿Por qué no se quedaron en Bs As?* Surgieron temas como la venta de las personas y de cómo se habían vuelto 'algo material', un objeto, una mercancía. La venta de Atima, la comparación con el piano fue muy significativo para demostrar esta materialidad. En este sentido los estudiantes volvieron al texto a buscar varios pasajes que dieran cuenta de todo aquello que referían. Los tambores volvieron a sonar en esta segunda parte y aquí el debate estuvo centrado en los anuncios de este lado del continente. El tema de la tristeza de Atima Imaoma fue muy observado. Aquí observamos que se daban cuenta de que Atima Imaoma no estaba en buenas condiciones, que había perdido sus derechos, empezando por el de su identidad y seguidos por todos los demás, aunque se hablaba de los castigos a los que eran sometidos, los estudiantes manifestaban que había tenido suerte con la familia que la había comprado. La intención entonces, fue problematizarlos volviendo al texto para leer párrafos que señalaran la pérdida de derechos.

Es importante señalar que el recurso de la fuente literaria permite un análisis más "real" de los sujetos sociales, ya que los estudiantes suelen polarizar las posiciones de los diversos grupos sociales, dividiéndolos en los "buenos" y los "malos". En este caso en particular surgen ideas de que quizás la familia quería adoptar a la pequeña esclava o que Raquel (la amita) la quería como una hermana; sin embargo, a partir de los intercambios orales, los niños se van aproximando a la idea de que por su condición de esclava era sometida a las mismas condiciones que otros, más allá de los buenos tratos que recibía.

Muchas de las ideas las fuimos registrando en un afiche que se mantuvo en el aula durante varias clases.



Una vez terminados los intercambios de la lectura del primer capítulo del libro y haber registrado las ideas en el afiche, la propuesta de trabajo fue leer y analizar textos informativos y fuentes históricas que nos ayudarían a resolver algunas preguntas que surgieron a partir de la lectura de la fuente literaria. Consideramos que partir de sus propios interrogantes es una excelente puerta de entrada para leer fuentes históricas siendo una consigna abierta que nos permite ir a la historia con un propósito claro. Por otro lado luego conversamos entre todos en relación a los aportes de los recursos trabajados. Como sostiene Aisenberg “La interpretación colectiva de textos en las clases de Historia contribuye a instalar modalidades de lectura para aprender (...) las consignas abiertas otorgan a los alumnos un espacio de libertad necesario para leer y las consignas globales preservan el sentido de los contenidos a enseñar con la lectura” (2005: 29). Es por ello que utilizamos la siguiente consigna: “Vamos a leer los siguientes textos y analizar la información. Estemos atentos a los interrogantes que surgieron del *Espejo Africano* y qué anotamos en el afiche a ver si podemos resolver algunas dudas las dudas.” En un primer momento la actividad fue pensada para que los grupos se ocupen de diferentes textos y luego pudieran comentar a sus compañeros lo leído pero resolvimos que todos tendrían todos los textos y los iríamos leyendo colectivamente comentándolos después de leer y así podríamos ir reponiendo información y esclareciendo algunas dudas, además de ir completando el afiche con información nueva.

Luego de la lectura y el análisis de los textos históricos se propone a los niños que realicen un texto informativo donde puedan incluir todo lo estudiado teniendo en

cuenta los interrogantes que surgieron inicialmente. La escritura posibilita ordenar y sistematizar lo aprendido, y constituye una situación donde los alumnos se hacen nuevas preguntas y con ellas vuelven a los textos. Se transcribe a continuación una de sus producciones:

“Los negros vivían en África, los europeos los cazaban y los traían a América. Los usaban para hacerlos trabajar en plantaciones bananeras y algodonerías, en la producción azucarera o en las peligrosas tareas en las minas de oro y plata. Los europeos cazaban los esclavos en África para venderlos en las regiones donde necesitaban trabajadores.” (...)

“A los esclavos se los usaban para trabajar en los campos, hacían trabajos artesanales en talleres zapateros, carpinteros, sombrereros, panaderos, costureros y/o talabarteros, generalmente, los trabajos en el campo eran los más duros y agotadores, encima, a cambio de todo el/los trabajos que hacían, le daban muy mala alimentación y asistencia.” (...)

“Los esclavos podían comprar su libertad, sin embargo, el precio que tenían que pagar era muy alto, y no muchos podían juntar la cantidad de dinero suficiente. También podía ocurrir que varones negros se casaran con mulatas libres o con indias y, entonces sus hijos nacían libres porque la condición de esclavo se heredaba por vía materna. La vida de los negros libres no era necesariamente mejor que la de los esclavos, como muchas veces los amos querían conservar a sus esclavos por mucho tiempo, los alimentaban bien, en cambio, la vida de un negro o mulato libre podía ser muy dura, ya que conseguir trabajo era muy difícil y seguramente no tenían mucha comida.”

Texto producido por estudiante de quinto año 2018

Estos negros continuaron en estas tierras iniciada la etapa criolla. ¿Qué pasó con ellos? Primero estudiamos ¿Qué sucedía en otros lugares del mundo en la época del Virreinato del Río de la Plata? Trabajar con este recorte supone no perder de vista la relación temporal entre diferentes espacios (Europa y América del Norte) al mismo tiempo que contextualizamos las revoluciones en el Virreinato del Río de la Plata. Llegamos así a la Revolución de Mayo y las guerras por la independencia en el Río de la Plata, período comprendido aproximadamente entre 1810 y 1820.

Durante la etapa criolla leímos acerca de la Asamblea del año XIII y analizamos las medidas que se tomaron. Al finalizar propusimos leer dos biografías de “negros” que participaron en las guerras por la independencia. El trabajo con las biografías nos permitió pensar y estudiar la historia desde otra mirada, desde el lugar del

protagonista, desde la propia historia de vida, a través de un conjunto de imágenes, de escenas, situaciones relativas a la experiencia cotidiana que resultaron significativas para los estudiantes. Se han trabajado históricamente en las escuelas las biografías de próceres y personajes que la historia hegemónica considera válidos de ser estudiados. En nuestro caso el recurso se transforma en un instrumento para visibilizar estos sujetos sociales ubicándolos en el mismo lugar de importancia que muchas otras vidas estudiadas, conociendo el rol que muchos esclavos tuvieron, como Remedios del Valle que formaron parte de los ejércitos de la independencia y sin embargo están ausentes en los relatos del pasado. La lectura la realizamos por grupos y más tarde hicimos la puesta en común. Luego se inició un trabajo de interpretación colectiva también desde una consigna abierta: la docente solicita a los estudiantes que comenten *“qué dice el autor del texto sobre cómo fue la vida de estos personajes en el Río de La Plata.”* En este sentido *“el trabajo se inicia desde el vínculo que los alumnos pudieron entablar con el texto y no de la búsqueda de una idea o interpretación particular preconcebida por el docente”* (Aisenberg 2005: 25). La planificación del itinerario de lecturas permitió observar el progreso en la interpretación de los textos construyendo sentidos cada vez más complejos distinguiendo la historia contada, estableciendo cada vez más relaciones entre la lectura del capítulo uno y otros que fueron leyendo individualmente del *Espejo Africano*, otros libros de la misma autora que también leían en *Prácticas del Lenguaje*, como *El Rastro de la Canela* y los textos informativos.

Por último y como cierre les proponemos un ejercicio de escritura donde tienen que elegir algún actor social entre españoles, criollos, indígenas y esclavos y relatar en primera persona cómo cambió su vida cotidiana y la de su familia, a lo largo del tiempo, desde esa sociedad colonial hasta la etapa criolla. En estas producciones se ve claramente no sólo su creatividad sino también cómo los contenidos del área son apropiados identificando los derechos y privilegios ganados o perdidos según el sujeto social elegido, pudiendo reconocer los cambios y continuidades en las etapas estudiadas.

Primeras conclusiones

Los niños prestaron mucha atención y demostraron interés por el tema y por estos actores sociales silenciados. Se los observó muy conmovidos con la historia de la

esclava del Espejo Africano de Liliana Bodoc y atentos con los relatos de las fuentes históricas. Pudieron ubicar el papel que los negros esclavos cumplieron en el Río de la Plata y reconocer los argumentos que se esgrimen para explicar su “desaparición”, silenciando sus voces a lo largo de la historia y realizando operaciones simbólicas de blanqueamiento de la sociedad argentina impidiendo reconocernos bajo el mestizaje. Tratamos de conversar sobre el papel del negro en la escuela y cómo tradicionalmente aparecían estos sujetos sociales en los actos escolares. Como refiere Ocoró Loango “el negro en los actos escolares no existe como “negro”, sino como “negrito”, una palabra que expresa una aparente cordialidad pero que marca una separación y diferenciación entre un nosotros y ellos; los “negritos” reducidos a una expresión diminutiva que señala una marcación reduccionista del otro, que le infantiliza y primitiviza” (2011: 129). Los estudiantes pudieron identificar claramente continuidades y rupturas entre ese pasado estudiado y el presente, comprendiendo que la desigualdad social y la fuerte discriminación que identifican en relación a los esclavos era legal en la etapa colonial, pero también reconociendo continuidades con tratos injustos y discriminatorios aunque distinguen que no forma parte de la legalidad del presente.

También notamos que en muchas ocasiones los estudiantes se resisten a reconocer que los esclavos eran considerados como objetos e identificar ese trato por parte de sus amos. Esto se vio especialmente cuando trabajaron con textos que reponían la vida cotidiana como por ejemplo “El espejo africano” donde los personajes aparecen humanizados y los alumnos terminan invisibilizando la relación social de esclavitud y sus implicancias donde se vulneran derechos humanos básicos. También pudimos pensar y problematizar cómo aún hoy, en el presente, todo lo que es considerado ilegal o “malo” se sigue asociando con lo negro: “el mercado negro” o el insulto usando el negro como calificativo como ejemplos. Pero en este propósito de problematizar prejuicios creemos que aún nos queda mucho por seguir trabajando. A pesar de trabajar con biografías y de proponernos cuestionar la historia tradicional, pensamos que nos faltaron situaciones didácticas donde pudiéramos reflexionar sobre por qué comúnmente son invisibilizados estos actores sociales y no continúan presentes en los relatos históricos luego de la etapa colonial, ni en el presente.

Sin embargo creemos que hemos contribuido a complejizar la mirada que supone salir de los relatos lineales y promover una perspectiva crítica recuperando las voces silenciadas en la enseñanza enfrentando “la violencia de la representación de los discursos fundacionales de la nación que excluyen a indígenas y negros” (Finocchio, 2009: 97). Por último consideramos que acercar a los estudiantes diferentes propuestas de trabajo con novelas o fuentes históricas que posibilitan discutir sobre la justicia, de la libertad, de la solidaridad, que cuestionan el autoritarismo, que ponen en debate la esclavitud, en definitiva que hablan de un lugar donde los derechos humanos estén presentes, es parte de un camino para contribuir en la formación de ciudadanos críticos del pasado, del presente y de las posibilidades futuras que se les presenten.

Bibliografía

AISENBERG, Beatriz. 2005. “La lectura en la enseñanza de la historia: Las consignas del docente y el trabajo intelectual de los alumnos”, en: *Lectura y Vida: Revista latinoamericana de lectura*. Buenos Aires. Asociación internacional de lectura.

BODOC, Liliana. 2008. *El espejo africano*. Buenos Aires: SM primera edición 2008. Serie Roja, a partir de los 12 años.

CONNELL, Robert W. 1997. *Escuelas y justicia social*. Madrid: Editorial Morata.

IAIES, Gustavo y Analía SEGAL. 1994. “La escuela primaria y las ciencias sociales: una mirada hacia atrás y hacia adelante” en: Beatriz AISENBERG y Silvia ALDEROQUI (Comps). *Didáctica de las Ciencias Sociales. Aportes y reflexiones*. Buenos Aires: Paidós.

FINOCCHIO, Silvia. 2007. “Historia, memoria y educación” en: Joan PAGÉS y María Paula GONZÁLEZ. *Historia, memoria y enseñanza de la historia: perspectivas europeas y latinoamericanas*. Colección Documentos. Servei de Publicacions de la U.A.B. L.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. ““Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales” en: *Temas de Patrimonio Cultural 16 Buenos Aires Negra: Identidad y cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 77-98.

GOLDBERG, Marta. 2000. “Nuestros negros: ¿Desaparecidos o ignorados?”, en: *Todo es Historia*, nº 393, pp. 24-37.

GOJMAN, Silvia y SEGAL, Analía. 1998. “Selección de contenidos y estrategias didácticas en ciencias sociales: la 'trastienda' de una propuesta” en: AISENBERG, Beatriz y ALDEROQUI, Silvia (Coord.). *Didáctica de las Ciencias Sociales. Aportes y reflexiones*. Buenos Aires: Paidós.

OCORÓ LOANGO, Anny. 2011. "Afroargentinidad y memoria histórica: la negritud en los actos escolares del 25 de mayo", en: *Propuesta Educativa*, año 20, vol. 1, n° 35, pp. 127 a 130.

SCHÁVELZON, Daniel. 2003. *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé Editores.

SIEDE, Isabelino. 2012. *Ciencias Sociales en la escuela. Criterios y propuestas para la enseñanza*. Buenos Aires: Aique.

Enegrecendo os muros: Oficinas de Graffit como instrumento didático para o estudo sobre a corporalidade negra nas escolas Brasileiras

Tuwilê Jorge
Universidade de São Paulo
tuwile@hotmail.com

Resumo

O Graffit possui um importante poder de trazer a reflexão/questionamento do cotidiano de uma grande cidade a partir da arte. Este tipo de manifestação artística das ruas, perpetua-se pelo espaço urbano como um importante dinamizador da cultura. Sua marca entre os muros emancipa as cores e traz uma narrativa crítica da arte como elemento de dialogo com o espaço público. Desde 2016, em São Paulo, a partir dessa potencialidade do Graffit, temos desenvolvido o projeto *Enegrecendo os muros* em diversas escolas públicas do Brasil. O projeto apropria-se deste importante instrumento urbano, para criar uma ponte entre o cotidiano urbano da população negra e o debate referentes às relações étnico-racial no currículo escolar. Desta forma, a partir da produção de imagens e frases que remetem a corporalidade negra dos alunos e alunas do Brasil, desenvolve oficinas de *Stencil* em muros e camisetas com objetivo de colocar em prática a desconstrução de estereótipos que marcam as relações étnico-racial nas escolas. Sendo assim, além de trazer as diretrizes básicas que estruturam a proposta(ações) do projeto, o artigo irá relatar uma estudo de caso ocorrido em 2018 na Escola municipal Professora Marina Melander localizada na cidade de São Paulo, Brasil.

Palavras chave: Educação; São Paulo (Brasil); 2018; Graffit; Étnico-racial; Corporalidade.

Enegrecendo os muros

O Graffit perpetua-se no espaço urbano como um importante dinamizador das vontades do artista sobre as diferentes óticas do mundo (Medeiros, 2008) Sua marca entre os muros emancipa as cores, perante o cinza cada vez mais hegemônico da racionalidade e das diversas contradições que se dissipam nas grandes aglomerações urbanas.

Esta forma de representação no espaço por parte da arte de rua é também uma importante fonte documental da cidade no seu contexto histórico, social e econômico da paisagem em que os muros trabalhados estão presentes. É um registro diário marcado por uma arte subversiva que transporta a diversidade na leitura do cotidiano do espaço. Sendo assim, não apenas uma imagem artística, que transforma as cores

monolíticas do urbano, esta forma de manifestação revela também a identidade e a memória de um povo.

Essa memória, que, se tratando da população negra é fruto de uma territorialidade de múltiplas disputas, principalmente, no que diz respeito ao reconhecimento de sua história em um país marcado por um mito da democracia racial¹. Desta forma, o espaço urbano brasileiro, manterá o padrão marcado por um ritmo que tende a condicionar os grupos subalternizados (com é o caso da população negra), em uma constante resistência dentro do diferentes territórios que ocupam.

Desta forma entendendo o território da escola como um importante ambiente construtor de identidade do jovem, desde 2016, utilizando-se da potencialidade do Graffiti enquanto linguagem urbana da arte (Munhoz, 2003), temos desenvolvido o projeto *Enegrecendo os muros* em escolas diversas escolas públicas do Brasil. O projeto apropria-se desse importante instrumento urbano, para criar uma ponte de diálogo entre o cotidiano dos estudantes negros e não negros na escolar e o debate referentes às relações étnico-raciais do currículo.

Desta forma, a partir da produção de imagens e frases que remetem a corporalidade negra dos alunos e alunas do Brasil, o projeto desenvolve oficinas de *Stencil* em muros e camisetas com objetivo de colocar em prática a desconstrução de estereótipos que marcam as relações étnico-raciais no território escolar.

¹ É importante acentuar que, o contexto que se caracterizava o início século XX era de um novo projeto político (Schwarz, 1993: 15) de construção nacional, desta forma, a elite brasileira irá propor inúmeras teorias para solucionar caminhos para solucionar “problemas” causados pela diversidade racial (Munanga, 1999). Desta forma irão surgir teorias raciais que intensificavam a negação do “cruzamento das três raças”, justificando que isso representava um problema para a formação do povo brasileiro, já esses que se misturassem com grupos selvagens. Porém das diversas teorias que tentaram explicar a relação racial dentro da configuração populacional, aquela vinda por Gilberto Freire, irá ter destaque; pontuará que as revoltas e os males que tangenciavam o debate sobre o negro, não eram causados por problemas econômicos, nem políticos, nem mesmo racial, eram, para o autor, estritamente uma questão cultural.

As obras de Freire irão contribuir para a ideia de que não existe racismo no Brasil e nem mesmo discriminação contra os negros brasileiros, legitimando o pressuposto que viveríamos em um “paraíso racial”- que ofereceriam iguais oportunidades a negros e brancos em uma verdadeira ‘democracia racial’” (Cardoso, 2002: 94).

Neste paradigma ideológico, onde se articulam as possíveis formas de apropriação do corpo negro no território vinda de uma possível democracia racial, surge um novo ator que terá e dará voz aos silenciados: o Movimento Negro (MN). Este denunciará a “folclorização” (Cardoso, 2002: 125) do discurso que envolvia o negro brasileiro nos pensamentos “Freiriano”, que reduzia os múltiplos atributos característicos dos sujeitos de pele escura a concepções culturalistas. Esta concepção será a principal motivadora da criação da ideia de democracia racial, denunciada pelo MN como algo “irreal”, ou melhor falando, um mito.

A arte fornece a oportunidade de refletir, questionar e entender as contradições que marcam o cotidiano dos alunos dentro e fora da escola. Muito além da técnica este “poder” é primeiramente uma possibilidade de divulgação das experimentações e vivências do artista, sendo oferecida sem nenhum fim lucrativo, como ocorre na arte de rua, pelos muros que em que estão grafadas as (re)alidades de seu lugar. A partir destas grafias é possível entender as diversidades culturais, históricas e econômicas, como também, as inquietações humanas reproduzidas por um grupo em um determinado espaço ou, as marcas deste mesmo grupo ao longo da história. Sendo assim, a arte de rua é pertinente para a análise da nossa sociedade contemporânea ao mesmo que delimita as influências que essa teve do passado.

Entendemos que o Graffiti pode ser usado para construção uma visão crítica, representa uma importante ferramenta pedagógica no aprendizado sobre a corporalidade. Esta arte contemporânea representa uma ponte, dentro do ambiente escolar, sendo canal de comunicação entre uma linguagem menos tradicional com a ótica de mundo de cada indivíduo que ocupa a escola. Se mostra também, como uma forma criativa de “quebrar a rotina” dos educandos, que acostumados, muitas vezes, a uma temporalidade escolar que, cristaliza métodos pedagógicos, faz com que os educando desejem o “diferente”. O Graffiti como elemento artístico apresenta-se como revelador de uma forma para apropriar do espaço e, colocando no alcance dos estudantes materiais que lhe permitam exercer a criatividade e a produção do conhecimento de maneira revolucionária.

Nesta gama de direitos a qual a arte de rua, mais especificamente, o Graffiti, possui que o projeto *Enegrecendo muros* se encaixa. Enegrecer é uma licença poética, criada para definiras diretrizes, a qual acreditamos ser possível para dialogar a proposta pedagógica da arte e as relações étnico-raciais dentro da sala de aula. Enegrecendo, também é referência base a lei 10.639/03 que estabelece no currículo das escolas Brasileiras o estudo de história e cultura afro-brasileira.

Como já citado acima, a escola, por diversos motivos, cristaliza suas práticas e faz com que os educando desejem didáticas diferenciadas no ensino-aprendizagem. Se tratando do debate das relações étnico-raciais, a potencialidade a qual a arte possui de materializar os problemas, faz com que, exista uma grande possibilidade de dialogo direto sobre as contradições que grafam o corpo do negro Brasileiro.

Nesse dialogo, entre a prática e a teoria, o educador (imagem 1) se apresenta como uma peça chave. É importante ressaltar esse sujeito, pois, esse será um importante mediador para o desenvolvimento das ações do projeto, no que tange a estrutura organizacional da aula/oficina. Assim, o educador, tem um papel crucial, para reforçar a criticidade do educando através de instrumentos pedagógicos (em no nosso caso o *Stencil*). Relembrando sempre a proposta de não transferir simplesmente o conhecimento, mas, também, de construir e reconstruir o saber, que não estático, tende a ser plausível de mudanças conforme o aprendizado do educando. Assim, a importância do papel do educador, o mérito da paz com que viva a certeza de que faz parte de sua tarefa docente não apenas ensinar os conteúdos, mas também ensinar a pensar certo (Freire, 1996); e de fazer com que não apenas seja absorvido o conhecimento, mas que pela aprendizagem real, os educandos vão se transformando sujeitos da construção e da reconstrução do saber ensinando, ou melhor dizendo, desenhando, ao lado do educador (Freire,1996).



Imagem 1: Educador mediano o projeto.

O projeto surgiu como uma necessidade nas aulas de Geografia. A Geografia, neste contexto, tem grande importância, na medida em que ela propõe a análise crítica da realidade e do espaço vivido (Santos, 2007) e, portanto, uma análise da construção das relações espaço-tempo. O significado da interpretação e da compreensão das relações é parte fundamental para que os indivíduos (em nosso caso os estudantes) possam se

referenciar e entender no cotidiano, suas práticas sociais. Assim, da necessidade para se desenvolver uma aula que interligasse, de diferentes formas, a interpretação do corpo negro com o cotidiano das relações étnico-raciais no Brasil, surge o projeto, que, para além da geografia, firmou o compromisso artístico com os diversos sujeitos envolvidos.

Um mundo visto por outra perspectiva, a partir da alteridade e da diversidade negra, de modo que os estudantes pudessem relacionar a formação da população brasileira e as relações étnico-raciais com a arte de rua, a partir da linguagem do *Stencil*. Desta forma, o *enegrecendo os muros*, a partir das grafias delineadas pela arte de rua e, apropriando-se de técnica e linguagem urbana dentro do espaço escolar, permitiu com que o educando tivesse na prática discussão de conceitos referentes a luta contra o racismo brasileiro como: a estética negra, privilégios sociais e o mito da democracia racial.

O *Stencil* se transforma como meio de anúncio para o enegrecimento do currículo, por meio da tinta de spray que vaza pelo molde do desenho selecionado. O molde é vazado por umas imagens, que remetem ao debate colhido e conversado na primeira etapa da aula pelos estudantes. São *Stencils* que estão diretamente ligados ao corporalidade negra, pois, aludem ao debate sobre o cabelo crespo, sobre o corpo feminino negro e objetos², que são usados para pentear este cabelo. Há também *Stencils* que estão relacionados a símbolos da força negra (como o punho serrado) ou imagem que estão direcionadas as formas territoriais do continente africano.

O ato de representar a corporalidade negra pelo *Stencil*, esta atrelada conjuntamente aos diferentes aspectos da realidade diária deste jovem que vivem na cidade de São Paulo. Assim, o desenvolvimento da oficina acontece paralelamente com uma conexão das temáticas representadas no cotidiano vivido pelos sujeitos e a mediação das temáticas escolhidas pelos educadores sobre as relações étnico-raciais. “Uma representação coletiva é homogênea e vivida por todos os membros do grupo, da mesma forma que eles partilham uma língua. Ela tem por função preservar o vínculo entre eles, prepará-los para pensar e agir de modo uniforme. Ela é coletiva por isso e

²Aqui nos referimos ao “garfo”. O garfo, nada mais é do que elemento específico para pentear cabelos *Black Powers*. O nome da referência ao Garfo usado para comer, decorrente do formato ser semelhante.

também porque perdura pelas gerações e exerce uma coerção sobre indivíduos, traço comum a todos os fatos sociais” (Moscovici, 2001: 47).

Segundo a Lei de diretrizes e bases da Educação Nacional (LDB) 9.394/96 “foi estabelecido que o ensino de arte deve constituir-se como componente obrigatório em todo os níveis de educação básica, com a finalidade de manutenção e divulgação e cultura” (Lima, 2019: 4). A promulgação da lei pontua a importância que a arte, e neste caso estamos também incluindo a arte de rua, como variável importante na abordagem da cultura negra/corpo negro no processo de construção, fruição e reflexão do ensino.

O grafite como arte a partir da técnica do *Stencil* possibilita a representação de uma cultura típica dos tempos contemporâneos. Possui com o seu entorno forte laço de identidade e uma linguagem, regras e padrões de comportamentos que auxiliam em uma didática para aproximação dos estudantes na temática sobre as relações étnico-raciais. Desta forma, a sua junção com os conceitos da corporeidade negra, proporcionou para a escola também um debate coletivo sobre o racismo.

Enegrecendo os muros da Escola Professora Marina Melander

O projeto *enegrecendo os muros* foi(é) realizado em escolas públicas municipais e estaduais do Estado de São Paulo- Brasil. Concentra suas ações na Capital Paulista, São Paulo, principalmente pelo fato de ser o espaço onde se tem o núcleo de formação dos educadores e parceiros que participam, direto ou indiretamente do projeto.

Como estudo de caso, iremos relatar uma ação do projeto, em outubro de 2018, na Escola Municipal Professora Marina Melander, onde, a partir de um diálogo dos educadores de geografia e história com o projeto, foi possível desenvolver uma prática pedagógica para se compreender a corporalidade negra na sociedade Brasileira.

A escola, localizada na periferia da zona sul da cidade de São Paulo, abriu as portas de suas salas de aulas para enegrecer o currículo a partir do *Stencil* como técnica de comunicação entre os educando e educadores, em um debate sobre as relações étnico-raciais, em específico o corpo negro Brasileiro.

Essa temática já tem sido reivindicada para o entendimento das relações espaciais-temporais em ensino nas diferentes escolas brasileiras (Santos, 2007), porém, da

teoria para a prática existe um vazio que, criado nas escolas públicas, gera dificuldades didáticas para levantar uma reflexão que converse com as necessidades contemporâneas dos jovens que ocupam a sala de aula.

Para a realização da aula, foi preciso um planejamento que, a priori, levantasse as demandas dos educadores de geografia e história e cruzasse com as possibilidades da intervenção do projeto. Assim, durante uma semana, os educadores da escola, fizeram um levantamento dos interesses e dos materiais possíveis para o desenvolvimento da aula. Para os educandos, essa conversa anterior, circunscreveu sobre a necessidade de esses sujeitos trazerem alguns materiais pessoais, como, camisetas, para a produção de estamparias na conclusão da aula.

A aula foi realizada em duas turmas de ensino fundamental dois. Foi escolhida a sala de história como espaço para desenvolver o projeto. A conformação da sala de aula foi em “L” para que se tivesse uma melhor visualização da prática de *Stencil* entre os diferentes sujeitos do espaço.

A aula sobre a corporalidade negra foi dividida em três momentos: Apresentando os *Stencil*, grafando as imagens e dialogando sobre as marcas negras.

Para iniciar o projeto, mediamos uma conversa inicial de esclarecimento sobre o que era a aula, sobre o grafite e foi apresentado o *Stencil*. É importante este “ponto de partida”, pois, direciona, para o educador, o conhecimento prévio do educando sobre esses assuntos que seriam apresentados.

A apresentação do *Stencil* envolveu-se em uma elucidação sobre as imagens presentes nos moldes de *Stencil* (imagem 1). Foram usados dez *Stencil*, que, fixados sobre a lousa, foram, um a um, sendo explicado. Destas imagens três merecem destaque: A do homem com Black Power, da mulher negra com seu cabelo crespo, e, o símbolo do punho cerrado.

O homem do Black Power e a mulher negra com seus cabelos crespos, possibilitou uma outra história (Chimamanda, 2009) sobre a estética negra/corpo negro. A conversa foi direcionada para entender como se dá o padrão de beleza nacional. O que é belo em uma sociedade racista como a brasileira? Desta forma, dando exemplo de Bailes Black de São Paulo, onde a resistência negra está atrelada à musicalidade urbana (Valvassori, 2018) foi possível fazer um paralelo à importância da identidade para afirmação da população negra na cidade de São Paulo. No caso do *Stencil* da mulher negra com

cabelo crespo, ressaltou-se a objetivação do corpo de mulher negra e a violência sobre o corpo feminino.

O *Stencil* do símbolo do punho irá ser abordado o debate sobre a luta do movimento negro. Foi resgatado e comparado diferentes grupos organizados contra o racismo no Brasil e no mundo e, explicado para os educando a relação do punho serrado como registro da luta antirracismo.

Este primeiro momento da aula é de grande valia para execução da atividade. Descontextualizar o *Stencil* da teoria pode acarretar em um perigoso esvaziamento da técnica; deixando vulnerável a possibilidade de apreensão dos significados reais que serão grafados na sala de aula. O preenchimento dos sentidos de cada imagem, permitirá uma escolha, no momento do uso (prática) que, ligará o educando não apenas a uma identificação visual mas também uma capacitação teórica do que deseja fazer.

O segundo momento concentrou na prática de grafar os *Stencil* nas camisetas dos educandos (Imagem 2). Nesta etapa do projeto, cada educando faz uma seleção das imagens que se identificam e, utilizando tinta de tecido diferentes cores, grafam a partir do *Stencil* imagem que possuem ligação direta com os debates levantados na primeira fase da aula. É interessante este momento, pois, pele menos na escola Municipal Marina Melander, nenhum dos educando haviam tido contato com a técnica de *Stencil*, isto resultou em uma intensa e coletiva interação entre todas e todos que estavam na sala de aula.



Imagem 2: Grafando *Stencil*.

O terceiro (imagem 3) e último momento do projeto, cominou no dialogo entre os educando e educadores sobre as marcas negras produzidas. Resultou não somente em uma exposição das artes com, também, acarretou em uma conversa sobre as marcas que racismo produz no cotidiano dos educandos e educadores, dentro e fora do espaço escolar. Os educadores tiveram a oportunidade relatara importância do desenvolvimento de diferente didáticas no que se refere à abordagem das relações étnico-raciais na sala de aula.



Imagem 3: Grafias nas camisetas

Conclusão

A aula realizada com os educandos do ensino fundamental da Escola Municipal Professora Marina Melander, teve como objetivo relacionar a corporalidade negra com a história/geografia do povo negro; contrapondo assim, com a lógica da ditadura da estética (em que se tem uma super valorização dos cabelos não crespos)

A atividade foi dividida em três momentos, teóricos e práticos, com o objetivo de “stencilizar”, grafar o corpo negro nas camisas sem descontextualizada com a questão política do corpo negro.

A arte de rua tem como característica a intervenção no cotidiano de diferentes sujeitos, em sala de aula, a utilização do *Stencil*, mostrou-se fundamental em dois pontos: a primeira foi no aguçamento da sensibilidade artística, nítida nos detalhes e na diversidade de cartelas de cores usadas pelos educandos; a segunda foi pela apropriação dos sujeitos tiveram com a temática referente ao corpo negro, que a cada pintar foi sendo (re)descoberta. Esta última importante para a descontração de alguns estereótipos enraizados em nosso cotidiano.

A arte de rua, expressão de resistência dos espaços urbanos dialoga com as expressões e marcas negras de modo que (re)significa perspectivas de mundo, reconhecendo as grafias no Espaço. No espaço da escola, essa forma de arte se faz como instrumento para o combate a opressão que são normatizada no cotidiano dos educando e dos educadores, no caso do presente trabalho, o *Stencil* se fez como uma importante ponte para a discussão crítica sobre o racismo e as relações sociais, e se tornou, dentro de um espaço de construção de identidade, como é a escola, a ferramenta primordial para uma outra leitura do corpo negro.

Bibliografia

CARDOSO, Marcos Antônio. 2002. *O Movimento negro em Belo Horizonte, 1978- 1988*. Belo Horizonte: Mazza Edições,

CHIMAMANDA, Adichie. 2009. *A essência das coisas não visíveis*. Conferência anual-Ted Global.Oxford, Reino Unido.

FREIRE, P.1996. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo.

- LIMA, E.H.M. 2019. *A arte-educação no processo de ensinar-aprendizagem*. Disponível em:<http://www.gedest.unesc.net/seilacs/arteeduca_eduardolima.pdf
- MEDEIROS, M.M. 2008. *O que dizem os muros da cidades*. Dissertação de (mestrado)-UFRJ. Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.
- MOSCOVICI, S. 2001. *Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história*. Rio de Janeiro. : Editora da UERJ.
- MUNANGA, Kabengele. 2004. *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo: Global: Ação Educativa
- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. 2006. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global: Ação Educativa.
- MUNANGA, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MUNHOZ,D.R.M. 2003. *“Graffiti: Uma etnografia dos atores da escrita urbana de Curitiba*. Curitiba.
- SANTOS, Renato Emerson dos. 2007. “O ensino de Geografia do Brasil e as relações raciais: reflexões a partir da Lei 10,639” In: SANTOS, R. E. dos, *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O Negro na geografia do Brasil*. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil-1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras
- VALVASSORI, Igor Santos. 2018. *Som de valente: Bailes negros em São Paulo*. Dissertação de (mestrado)-USP. São Paulo.

Mackandal está por ahí

Francine Pedroso Cordeiro*

UFRGS

franrn17@gmail.com

Lilium Ramos da Silva**

UFRGS

liliumramos@gmail.com

Rossana Andrade***

UFRGS

rohssana@gmail.com

Resumen

En países con las marcas de la colonización y, en consecuencia, violencias y apropiaciones, se vuelve se vuelve cada vez más urgente que las universidades reconsideren sus epistemologías a riesgo de que desaparezcan las memorias que persisten en el espacio académico. El proceso de colonización/civilización impuesto por el continente europeo ha estado apagando constantemente historias a través de la colonización del ser (Quijano, 2015) y, según Césaire (1950), debemos luchar por el derecho del pueblo colonial a tener su propia historia. A partir del concepto de *Pedagogías Decoloniales*, propuesto por la investigadora Catherine Walsh (2013), donde las pedagogías se presentan como estrategias, prácticas y metodologías que denotan lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencias, organización y acción, suponemos que la investigación académica necesita estar vinculada a la comunidad de alguna manera y no solo circular en el espacio científico, eliminando a la mayoría de la población, que no accede a este espacio, del conocimiento adquirido y desarrollado. Entendemos que los países de América Latina, aunque con diferentes características políticas, sociales, económicas, lingüísticas y geográficas, tienen una historia común, y poco percibimos un diálogo entre países y regiones, lo que separa, por ejemplo, el sur del Brasil del Caribe, acercándolo más de Europa, principalmente a través de un proceso nefasto que ocurrió aquí a fines del siglo XIX: el blanqueamiento de la población. El proyecto “Taller: *O mito de Mackandal*” es un proyecto de extensión de la investigación “*Voices negras no romance hispanoamericano*”, coordinado por Lilium Ramos da Silva, de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Investigando las novelas que tienen al negro como protagonista, el objetivo de la investigación es llevar el conocimiento académico a otros espacios públicos fuera de la universidad, por tanto surgió el proyecto del taller de contar historias. El taller “O mito de Mackandal” cuenta la historia de Mackandal, un esclavizado de Haití, que se convirtió en un personaje de gran importancia para la Revolución Haitiana, la primera revolución popular que llevó a un país a independizarse en Latinoamérica. Además del objetivo de trabajar en otros espacios con lo que aprendimos en la universidad, elegimos este proyecto porque fue a través de la oralidad que la población negra mantuvo sus creencias, historias y tradiciones. Así que, en el contar historias buscamos la valoración de las raíces ancestrales de esta población.

Palabras clave: Enseñanza; Brasil; Pedagogías decoloniales; taller; narraciones.

* Estudiante de Letras (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

** Doctora en Literatura (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

*** Estudiante de Letras (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

En países con las marcas de la colonización y, en consecuencia, violencias y apropiaciones, se vuelve se vuelve cada vez más urgente que las universidades reconsideren sus epistemologías a riesgo de que desaparezcan las memorias que persisten en el espacio académico. El proceso de colonización / civilización impuesto por el continente europeo ha estado apagando constantemente historias a través de la colonización del ser (Quijano, 2015) y, según Césaire (1950), debemos luchar por el derecho del pueblo colonial a tener su propia historia.

A partir del concepto de Pedagogías Decoloniales, propuesto por la investigadora Catherine Walsh (2013), donde las pedagogías se presentan como estrategias, prácticas y metodologías que denotan lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencias, organización y acción, suponemos que la investigación académica necesita estar vinculada a la comunidad de alguna manera y no solo circular en el espacio científico, eliminando a la mayoría de la población, que no accede a este espacio, del conocimiento adquirido y desarrollado. Entendemos que los países de América Latina, aunque con diferentes características políticas, sociales, económicas, lingüísticas y geográficas, tienen una historia común, y poco percibimos un diálogo entre países y regiones, lo que separa, por ejemplo, el sur del Brasil del Caribe, acercándolo más de Europa, principalmente a través de un proceso nefasto que ocurrió aquí a fines del siglo XIX: el blanqueamiento de la población.

¿Quién es François Mackandal?

François Mackandal es un esclavo que vino de África para las Américas en la época de la esclavitud. Su país de origen es incierto, sin embargo, acá en el Nuevo Mundo, vive en República Negra de Haití, antigua isla de Saint Domingue. Es un personaje histórico-mitológico que, en un primer momento, trabajaba en los cañaverales, donde sufrió un accidente y perdió el brazo. Tras eso, lo asignaron la tarea de cuidar de los animales de la hacienda, lo que le permitió obtener mayor conocimiento de las yerbas y sus funciones. Incluyó este aprendizaje a sus rituales de vudú, tradición transcultural de los saberes africanos e indígenas que se consolidó en la isla caribeña.

Hay registros oficiales que relatan una fuerte ola de envenenamientos en Haití en los años 1727 y no tardó mucho para que este caso fuera relacionado a Mackandal en la época, así que, asombrados con lo que pasaba, los esclavistas franceses lo buscaron y le declararon culpable. Según Laroche (2007), por las palabras de un tal juez Coutrin,

François Mackandal não era um negro comum. Ele havia sido capitão em seu país. Tinha o olhar vivo, seguro e terrível para os negros, o gesto vivo, decidido e imperioso como os negros não o têm, e bem que fosse bastante magro, era muito ágil e de uma força corporal pouco comum; havia se tornado perigoso pela composição de seus venenos. Era sem dúvida a isso que se devia todo seu prestígio, por guardar um segredo inviolável daqueles que se dirigiam a ele (Laroche, 2007: 388).

Los colonizadores decretaron su ejecución tan pronto lo encontraron. Deciden realizarla en espacio abierto, con un público formado mayoritariamente por negros esclavizados, convirtiendo el hecho en una tentativa de horrorizar a los negros que intentaran ponerse en contra del sistema. Sin embargo, los negros veían a Mackandal de una manera distinta, lo que causó un efecto al revés del deseado.

Es en el momento de la muerte del esclavizado que el real y el mítico se funden, pues en los registros oficiales se dice que Mackandal tuvo su cuerpo quemado en la hoguera; mientras tanto en el imaginario de los negros se ha convertido en un animal volador y escapó de la ejecución. La creencia en las metamorfosis de Mackandal acabó por difundirse y hasta los días de hoy afirman que está por ahí, sobrevolando la isla de Haití.

François Mackandal se convirtió en una figura de representación de la Revolución Haitiana porque es considerado la personificación de la lucha por la libertad. Por esa razón, fue más allá del imaginario francófono y sirvió como inspiración a construcciones narrativas de obras hispánicas como *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier, *Chángo, el gran putas*, de Manuel Zapata Olivella y *La isla bajo el mar*, de Isabel Allende. Además, la mitología que florece alrededor del personaje fue un gran punto para el desarrollo del concepto de real maravilloso de Carpentier (1949) que, después de un viaje a Haití, se sorprende con la historia de la Revolución y el desarrollo de una religión que también indica un modo de vivir haitiano. Describe el término como un concepto-clave para la comprensión de las diversas culturas de las

Américas y, apoyándose en el vudú, interpreta la realidad latinoamericana, formada por todas las identidades que constituyen el continente.

Lopes (2014) define el vudú como una síntesis de religiones tradicionales del antiguo Dahomey, de los yorubas y de la cultura congo. Según la tradición vudú, el responsable por la creación del mundo fue el Gran Met que, apenas terminó su obra, se alejó y dejó todo en las manos de los *loas*, guineanos nacidos en África o criollos nacidos en Haití. Trata de la unión de generaciones al establecer conexiones entre los que ya se murieron, los que viven y los que aún van a nacer; una relación entre pasado, presente y futuro constituyendo la memoria viva africana, que va más allá de los límites del tiempo.

Histórico y metodología de los talleres de narración historias

Los talleres de contar historias se iniciaron en 2014 y 2015 en el *Festival Maré de Arte*, promovido por la *Pró-Reitoria de Extensão de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, en la ciudad de Tramandaí, RS, Brasil. En los encuentros fue posible llevar a alumnos de colegios públicos la historia de Mackandal. Tras eso, las integrantes del taller empezaron a buscar escuelas públicas y asociaciones sociales, privilegiando los espacios de la periferia de las ciudades de Porto Alegre y Viamão, RS.

Además de contar una narrativa buscando la representatividad del pueblo negro en la construcción de la historia haitiana, el objetivo del grupo es insertar a los participantes en una propuesta latinoamericana, a fin de que se den cuenta de que forman parte de este espacio que presenta procesos históricos muy semejantes. Así que introducimos el mapa de Latinoamérica y comentamos sobre figuras negras y elementos culturales de origen afro, buscando posibilitar una ampliación del horizonte de los alumnos (en especial los alumnos negros) que empiezan a identificarse con los otros países latinoamericanos. A partir de esta idea de identificación, procedemos a contar la historia *O mito de Mackandal*, en la que recordamos la primera lucha por la independencia en América Latina: la Revolución Haitiana, cuya chispa mítica fue François Mackandal, quien alentó a los esclavizados a liberarse del sistema esclavista, constituyendo así la primera colonia libre latinoamericana. Tras el debate sobre la importancia de Mackandal, así como su interacción con la tradición vudú, pedimos a

los alumnos que realicen una producción relacionada con la historia tratada: dibujos, textos, frases, poemas, etc., conforme lo que desean hacer. La actividad está dirigida a niños de 8 a 10 años y utiliza materiales desarrollados por el grupo de investigación: el mapa geográfico latinoamericano y las imágenes trabajadas permanecen en el sitio del taller. Los libros narrativos también se distribuyen a los niños. El texto del libro se reescribe constantemente, lo que corrobora la idea de que las narraciones enunciadas por los griots nunca son las mismas y dependerán de la audiencia destinataria.

Algunas producciones de los alumnos e informes de experiencia

Al final de la narración, proponemos que los estudiantes produzcan alguna representación artística. Es posible dibujar, escribir, pintar. No nos limitamos a dibujar, por ejemplo, porque trabajamos con niños y jóvenes, desde los más pequeños hasta los mayores, y a los adolescentes ya no les gusta necesariamente producir dibujos. Por esta razón, la idea es que produzcan algo después de escuchar la historia, como dibujar, pintar o escribir frases sobre lo que más les marcó sobre el taller en general o sobre la historia de del mito de Mackandal. Muchos de los estudiantes que pasan por la rueda de contar historias hacen hermosos dibujos, mientras que otros se sienten más cómodos escribiendo oraciones que los impactan. Este es el caso de una de las producciones ejemplificadas aquí: un estudiante de una escuela pública escribió en negrita la siguiente oración: “Você sabia que existiu escravidão em toda a América? não só no Brasil!”. Al comienzo del taller, trabajamos sobre el concepto de América Latina y hablamos con los estudiantes sobre cómo este proceso se impuso en todo el territorio y no solo en nuestro país. La frase que escribió esta estudiante demuestra lo que la impactó en el taller y muestra que muchas personas, sean niños, jóvenes o adultos, desconocen que el proceso de esclavitud fue un mal que afectó a toda América.

Otro ejemplo para comentar es la producción de un acróstico por otro estudiante. El acróstico es un tipo de poesía en el que las primeras letras (a veces la letra del medio o la del final) de cada verso forman uno o más nombres o un concepto verticalmente. El participante del taller produjo un acróstico con la palabra Mackandal y escribió con cada letra del nombre otra palabra relacionada con la historia contada como "mito"

con la letra M y Domingue con la letra D. Es interesante notar que con las letras finales, A y L, el estudiante escribió "amor" y "lucha". A lo largo del taller tratamos de un régimen severo, que es la esclavitud de las personas negras y, por lo tanto, comentamos sobre los castigos perversos que sufrieron las personas esclavizadas y todos los males y atrocidades sufridos por las personas negras durante este período. A pesar de eso, también abordamos las grandes contribuciones de los negros en América Latina y las importantes figuras de resistencia y lucha, como la imagen del propio Mackandal y otras personalidades como el Príncipe Yanga, líder de una gran rebelión contra la esclavitud en México y la economista y política costarricense Epsy Campbell Barr, la primera mujer vicepresidenta de Costa Rica y la primera mujer negra a ocupar este cargo en América Latina.

Las palabras escritas por el alumno demuestran que, de cierto modo, logramos uno de los objetivos propuestos, que no es solo trabajar con la parte mala de esta historia, sino también reconocer las importantes contribuciones de los negros en América Latina.

En una aplicación reciente del taller, el estudiante de una asociación comunitaria reflexiona sobre el sistema racista a través de la historia de Mackandal: "Eu fico pensando como todos nós negros sofremos no passado felismente nós somos reconhecidos pela nossa cultura. Todos nós sofremos de escravidão no passado como o homem chamado François Mackandal.". Durante la primera etapa del taller buscamos establecer relaciones entre los países latinoamericanos, consecuentemente, entre Haití y Brasil. Trabajamos con la aproximación entre elementos culturales, lenguaje, tradiciones y la historia compartida por los pueblos diaspóricos. A partir de la reflexión de este alumno, es posible destacar como resultado positivo de la actividad el hecho de que pudo reconocerse en la historia de Mackandal, transfiriendo fácilmente la experiencia de los esclavos a la realidad brasileña.

¿Qué gana la universidad con la historia de Mackandal?

Como todos los espacios de la vida social dentro de un continente colonizado, la universidad es un reflejo de los ideales de este sistema, es decir, la universidad se traduce como un ambiente conservador y se mantiene a través de la epistemología

eurocéntrica dicha universal. Sin embargo, desde la década de 1960, los teóricos e intelectuales han cuestionado la práctica pedagógica del espacio académico y su limitación con respecto al tipo de conocimiento validado en el plan de estudios, al tiempo que proponen otras prácticas y metodologías que ofrecen diferentes condiciones de pensamiento.

En este contexto, Catherine Walsh, en su texto *Pedagogías Decoloniales* (2013), reflexiona sobre la necesidad de abarcar otras epistemologías en entornos pedagógicos que tejen estrategias a través de la idea de la pedagogía freireana y el concepto de decolonialidad de Fanon. Con base en estas concepciones, Walsh (2013) analiza las grietas que tienen la crisis de la colonialidad y el capitalismo y que permiten la introducción de nuevas formas de producción de conocimiento. Para la autora, es a través de la memoria colectiva que se obtienen propuestas decoloniales, caracterizadas como un símbolo de lucha y rebelión de pueblos originarios y diaspóricos que se permiten ser, pensar y producir independientemente del poder colonial que los rodea. Estas propuestas se constituyen como

Pedagogías que animan el pensar desde y con genealogías, racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos. Pedagogías que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial (Walsh, 2013: 28).

Para la implementación de prácticas decoloniales, es necesario mirar a otros pueblos que constituyen el continente, rescatando a sus ancestros y poniendo sus tradiciones como posibles formas de pensar, tal como lo son. A partir de esto, la difusión de historias como la de Mackandal se establece como una alternativa para repensar la epistemología eurocentrada del entorno académico. François Mackandal, un esclavo negro, es parte de un grupo que generalmente no aparece en los estudios científicos como productor de conocimiento. Por el contrario, este grupo se caracteriza por ser el otro, el diferente y, en consecuencia, lo que debe ser eliminado. El filósofo camerunés Achille Mbembe, en su trabajo *Necropolítica* (2011), reflexiona sobre la posición que está determinada a los grupos minoritarios como al cual pertenece Mackandal a través del concepto de necropoder, que trata sobre quién tiene derecho a vivir y quién tiene el deber de morir. En su texto, Mbembe afirma que, entre otras cosas, lo que le da a

un grupo soberano el derecho de matar es la creación de enemigos a través del discurso. Una vez que se crea el enemigo, el proceso de eliminación comienza con la muerte. Dicho esto, se puede afirmar que Mackandal se constituyó como un enemigo y esto le permitió a los esclavistas franceses determinar su ejecución.

Suponiendo que la rehumanización de personajes como Mackandal es extremadamente importante para la insurgencia de otros conocimientos, llevar a cabo proyectos como el taller de narración de cuentos *O mito de Mackandal* y proponer la visualización de otra forma de pensar, huyendo del conservadurismo de la Academia, es dedicarse a una práctica pedagógica de decolonización del saber.

Además, el vínculo universidad-comunidad establecido a través de este proyecto también integra una metodología decolonial. Esta práctica se revela como una manera de aprovechar las fisuras que tiene el pensamiento occidental, proponiendo una forma diferente de pensar y buscando contribuir a resolver los problemas que surgieron del sistema colonial burgués.

Además, en el espacio de la educación y del currículum académico, en el contexto de la disciplina de la literatura afrolatinoamericana, también resultado de la investigación de *Vozes Negras no Romance Hispanoamericano*, ofrecida en un curso de grado, se debe reconocer la importancia fundamental de introducir tales disciplinas para fomentar el diálogo dentro de la universidad sobre la educación antirracista. De acuerdo con la legislación educativa vigente en Brasil, una de las funciones fundamentales de la escuela hoy en día es la formación de ciudadanos críticos para la intervención en el mundo, según lo previsto por los Parámetros Curriculares Nacionales (PCN) (Brasil, 1998b). Sin embargo, el tema racial, que contribuye a la formación de ciudadanos, todavía se discute muy poco en el ámbito escolar, donde los profesores y alumnos informan sobre recurrentes casos de racismo. Por lo tanto, es fundamental y urgente establecer leyes destinadas a combatir los prejuicios raciales en las escuelas. Y es en este contexto que surge la Ley 10.639/03, resultado de la lucha antirracista del Movimiento Negro Brasileño, que modifica la Ley Básica de Educación, la Ley 9394/96, insertando en el currículum escolar el estudio de la historia de África y los africanos y la lucha de los negros en la diáspora, rescatando la contribución de los negros en las áreas sociales, económicas y políticas.

En un país donde se niega la existencia del racismo, a pesar de la creación de la Ley 10.639/2003, los cursos de formación del profesorado aún carecen de asignaturas y espacios que aborden cuestiones étnico-raciales. Los profesores que ya se graduaron antes del período de la ley 10.639/2003 y los profesores en formación actualmente saben poco sobre qué trabajar en clase sobre este tema. Es importante tener claro que los educadores deben estar bien fundamentados teóricamente para cualquier trabajo en espacios escolares sobre cualquier tema.

El taller de *O mito de Mackandal* también fue pensado como una forma de fomentar esta discusión en los espacios escolares y, además, promover una reflexión sobre la formación de docentes que necesitan revisar conceptos históricamente impregnados sobre un pasado no muy lejano y promover una reflexión horizontal, como sucede en el taller.

Referências

AGUIRRE, Carlos. 2005. "Silencios y ecos: la historia y el legado de la abolición de la esclavitud en Haití y Perú" en *Revista A Contracorriente*, vol. 3, n° 1, pp. 3-37.

ALLENDE, Isabel. 2010. *La isla bajo el mar*. Buenos Aires: Sudamericana.

BELLEGARDE-SMITH, Patrick e Claudine MICHEL. 2011. *Vodou haitiano: espírito, mito e realidade*. Tradução de Amanda Orlando. Rio de Janeiro: Pallas.

BOUCHARD, Gérard. 2007. "Le mythe: essai de définition" en Gérard BOUCHARD; Bernard ANDRÉS (orgs). *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal: Québec/Amérique, pp. 409-426.

BRASIL. 2003. "Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003" en *Diário Oficial da União* de 10 de janeiro de 2003.

CARPENTIER, Alejo. 2004. *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

LAROCHE, Maximilien. 2007. "Verbete Mackandal" en Zilá BERND, *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*: DFMLA. Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da Universidade, pp. 387-394.

LOPES, Nei. 2004. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.

MBEMBE, Achille. 2011. *Necropolítica*. N-1 Edições.

QUIJANO, Aníbal. 2005. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso.

WALSH, Caroline. 2013. "Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos" en *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 23-68.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. 1983. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

O ensino de história e cultura afrobrasileira e africana e a Lei 10.639/03: saberes, desafios e perspectivas

Eliud Pereira de Souza Jácome*
PPGEAFIN/UNEB
eliudjacome@gmail.com

Resumo

A Lei 10.639/2003, fruto de reivindicações do Movimento Social Negro ao longo da década de 90, instituiu a obrigatoriedade da Temática História e Cultura Afrobrasileira e Africana na Educação Básica, designando a reformulação do currículo educacional brasileiro e determina às instituições a inserção de conteúdos sobre a História da África e do negro no contexto de formação da identidade nacional, com a intenção de resgatar sua contribuição na área social, econômica e cultural, como estratégia para diminuir a discriminação racial. Dessa forma, este trabalho tem como objetivo refletir sobre o ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana e sua relação teórico-prática com a lei 10.639/2003, através dos saberes que sustentam a prática docente e os desafios de efetivação do referido ensino, além de apresentar proposições metodológicas à prática pedagógica nas disciplinas de História e Língua Portuguesa. A análise dos dados foi realizada por meio de questionários aplicados aos professores da Escola Clarice Nunes da Gama, situada na cidade de São Gabriel-Bahia. Percebe-se com esse trabalho que existe a necessidade de refletir no meio educacional sobre a questão racial no Brasil, revisitando os fatos históricos e concepções teóricas que influenciaram na construção de um imaginário racista, ressaltando os conceitos de racismo, mestiçagem, cultura, identidade e demais que podem ser utilizados como artifícios de mudança em relação a ideologia eurocêntrica condutora de pensamentos e ações contra os negros e a cultura afrobrasileira.

Palavras-chave: História; Bahia (Brasil); 2019; Cultura; Educação; Lei 10.639/2003.

Introdução

Esta pesquisa pretendeu investigar como é realizado o ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana em uma escola pública municipal da cidade de São Gabriel no Estado da Bahia e sua relação teórico-prática com a lei 10.639/03, investigando os saberes que sustentam a prática docente e os desafios de efetivação do referido ensino, nas disciplinas de Língua Portuguesa e História, tendo em vista a criação de ações para o enfrentamento e eliminação do racismo e da discriminação nos contextos educacional e social, por meio da referida lei.

* Mestra em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Cultura Negra (Programa de Pós-Graduação em Estudos africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras/Universidade do Estado da Bahia).

Sendo um marco histórico a Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, é o ponto de chegada das lutas antirracistas no Brasil e um ponto de partida para a renovação da qualidade social da educação brasileira. Com o intuito de orientar os sistemas de ensino e as instituições dedicadas à educação, para que destinem cuidadosa atenção à incorporação da diversidade étnicorracial da sociedade brasileira nas práticas escolares o Conselho Nacional de Educação, já em 2004, em diálogo com reivindicações históricas do movimento negro, elaborou seu respectivo parecer e exarou resolução, homologada pelo Ministério da Educação.

A pesquisa realizada apresenta um caráter qualitativo, na qual foi utilizado como instrumento um questionário, aplicado aos docentes da instituição envolvida. Diante as análises feitas buscou-se refletir sobre as teorias raciais que sustentam a ideia de inferioridade do negro no Brasil, a importância de implantações de ações afirmativas de combate ao racismo e de ensino das relações étnicorraciais, assim como, os obstáculos na implantação de saberes sistematizados referentes à temática, além de apresentar sugestões de como modificar a problemática em relação as práticas pedagógicas dos professores em salas de aula.

Neste sentido, sugere-se o rompimento com práticas culturalistas e reacionárias, que abrem caminhos para o surgimento de preconceitos que restringem o negro a uma identidade estereotipada. É possível uma educação que dialogue com a alteridade, na perspectiva de respeito à sua diversidade, que privilegie temas e assuntos ao universo da população negra no Brasil, valorizando sua história conforme prevê a lei 10.639/03.

Múltiplos sentidos e caminhos da questão racial no Brasil

Conforme a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, já não é tão estranho afirmar que a construção da identidade nacional passa pelo conhecimento da história e das culturas dos continentes africano, europeu e asiático, porém o que acontece é que “a história europeia tem sido o foco das atenções e as demais são constantemente negligenciadas” (Schwarcz, 2011: 20). “A verdade é que o pouco que sabemos sobre a África e os africanos está carregado de estereótipos e preconceitos. A imagem deles que predomina entre nós é a de uma terra exótica, selvagem, como selvagem são os animais e pessoas que nela habitam” (Schawrcz, 2011: 20).

Discutindo sobre essa temática, Foucault afirma que nos séculos XVII e XVIII viram-se aparecer técnicas de poder centradas no corpo individual, eram métodos de racionalização, uma forma de organizar e treinar o indivíduo considerado inferior, mediante um sistema de hierarquia disciplinar do trabalho. Já durante a segunda metade do século XVIII, surge uma nova técnica que dirige-se ao homem-espécie, a preocupação com as relações entre a espécie humana e o seu meio, o modo de vida e sua cultura, repercute assim na população e seus processos biológicos, era uma forma regulamentadora. Ou seja, assim o racismo se inseriu na sociedade, como um “mecanismo fundamental de poder”, tanto com a função de disciplinar, como de regulamentar a sociedade (Foucault, 2005: 304).

Compreende-se dessa forma, que o racismo surge, portanto, na cena política brasileira, como doutrina científica, bem antes da abolição da escravatura, é a doutrina que defende a superioridade de certos grupos raciais e étnicos, um modo hierárquico de classificação dos seres humanos que os distingue com base nas propriedades físicas e nos marcos culturais. Está diretamente vinculado ao discurso de poder que se deu no século XIX com a hegemonia da noção de raça, essa que então passou a ser definida como parâmetro classificador da humanidade.

Retornando a Schawrcz, “um conjunto de indivíduos definia uma raça”, se esperava que todos os indivíduos que fossem portadores dos mesmos atributos físicos e comportamentais, pertencessem à mesma raça (Schawrcz, 2011: 22). Dessa forma, a cor dos membros de um grupo então, era indicativo de superioridade ou inferioridade. Schwarcz afirma que a hipótese poligenista (acreditava que existiam uma origem pra cada povo) tornava-se assim uma alternativa plausível, esse tipo de viés foi encorajado, sobretudo, pelo nascimento da *frenologia* e da *antropometria*, “teorias que passavam a interpretar a capacidade humana levando em conta o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos”, ou seja, comportamentos, personalidade e faculdades mentais sofreriam interferência do osso sobrejacente do crânio, por isso, os negros eram considerados inferiores intelectualmente, por possuírem crânios com dimensões menores (Schwarcz, 1993: 48).

Percebe-se que o racismo científico ajudou a gerar uma hierarquia baseada em forças além do alcance da humanidade, o que justificou a superioridade da classe governante e proclamou a aptidão da classe capitalista para reger a classe trabalhadora.

Segundo Barros “o racismo científico defendia os tipos como permanentes e cada um se adapta a determinada região da terra e a miscigenação causaria a esterilidade e a degeneração” (Barros, 2010: 15).

Conforme Munanga a mestiçagem era vista também como uma categoria ameaçadora do sistema maniqueísta branco/negro – mestre/escravo, sendo o mulato um elemento perturbador da ordem sócio racial. “A raça branca possuía originalmente o monopólio da beleza, da inteligência e da força [...] Os povos só degeneraram devido às misturas que sofreram de acordo com as proporções e as qualidades dessas misturas” (Munanga, 2008: 43). Dessa forma, compreende-se que a ideia de mestiçagem era vista assim ora como meio de degradar a boa raça, ora como um meio de reconduzir a espécie a seus traços originais.

Na concepção de Nina Rodrigues (médico, ativo participante dos círculos científicos europeus e ele mesmo mulato) a raça negra não poderia ter tratamento equivalente à raça branca, que por mais revoltante que fosse a escravidão, era preciso reconhecer que a raça negra no Brasil constituiria sempre “um dos fatores de inferioridade como povo” (Schwarcz, 2011: 23).

Nina Rodrigues não se opunha à crença de que o Brasil se tornaria branco, através do processo de miscigenação, tese defendida por João Batista Lacerda a partir da teoria do branqueamento, segundo a qual a melhoria da raça brasileira, seria fruto da miscigenação das raças inferiores com o branco, essa que produziria no Brasil, ao cabo de 100 anos, o total embranquecimento da população. Para isto, o incentivo à imigração europeia para o Brasil seria fundamental.

Essas teses de branqueamento geraram na consciência nacional brasileira uma espécie de amnésia propositada e um afastamento da África (Schwarcz, 2011: 23). Os laços simbólicos ficaram cada vez mais tênues e o continente africano cada vez mais distante, derivou-se disso a necessidade de esconder das novas gerações o passado escravocrata brasileiro, resultando no aumento gradativo das situações de racismo e preconceitos.

Diante dessas afirmações, pode-se assegurar que as culturas são produzidas pelos grupos sociais ao longo das suas histórias, na construção de suas formas de subsistência, na organização da vida social e política, nas suas relações com o meio e com outros grupos, a diferença entre essas culturas é fruto da singularidade desses processos em cada grupo social.

A Lei 10.639/03: um marco na luta antirracista

Em 1996, em sequência a Constituição Federal /1988 que defende o “bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (Brasil, 1988:3), foi compilada a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira* (LDB), nº 9.394/1996. No artigo 26 da LDB, parágrafo quarto, é enfatizado que, “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e europeia” (Brasil, 1996).

Mesmo com essas mudanças, não havia especificamente no que se referir a um currículo que englobasse diversas culturas, essa lacuna, deu continuidade a uma prática descontextualizada. Diante disso, foram elaborados os *Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs* (1995), estes que por sua vez se traduzem, em uma proposta de articulação dos conteúdos de modo a contextualizá-los mediante a realidade vigente em cada região do país, tem como foco a valorização da diversidade cultural presente em todos os estabelecimentos de ensino.

Com o objetivo de amenizar os preconceitos de diversos setores da sociedade, foi apresentado ao congresso Nacional o pedido de lei, que incluísse no currículo Nacional a obrigatoriedade da Temática História e Cultura Afrobrasileira. Passa a existir então a Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003, sancionada em 9/1/2003, regulamentando, portanto, a alteração da LDB.

Compreende-se que o Parecer sobre as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicorraciais* procura oferecer uma resposta, entre outras, na área da educação, à demanda da população afrodescendente, no sentido de políticas de ações afirmativas, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade. O mesmo trata de uma política curricular, fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas oriundas da realidade brasileira.

De acordo com o referido documento:

Pedagogias de combate ao racismo e a discriminação elaboradas com o objetivo de educação étnico-racial positiva têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição a participação e a importância da história e da cultura dos negros no

seu jeito de ser, se relacionar com outras pessoas, notadamente as negras (Brasil, 2004).

Discute ainda que estes princípios de política educacional devem ser adotados pelas diversas instituições de ensino, inclusive aquelas que atuam em programas de formação inicial e continuada de professores e que o cumprimento das referidas diretrizes será considerado na avaliação das condições de funcionamento das mesmas. Embora existam os marcos legais de obrigatoriedade de inclusão da temática em foco, os mesmos não são suficientes para sua efetiva implementação. Existem desafios vivenciados e enfrentados no decorrer do processo, as quais são reflexos da ideia de inferioridade e superioridade dos povos negros e brancos, respectivamente, que na atualidade ainda apoia-se ao racismo, gerando reações contrárias à adoção de ações afirmativas para a população negra brasileira.

Desafios enfrentados pela escola: saberes, teoria e prática

Diante das análises feitas até aqui, nessa etapa, é proporcionado um momento de reflexão e análise sobre os desafios enfrentados pela escola para a implementação da lei 10.639/03, para tanto, como já mencionado, foi realizada com professores de Língua Portuguesa e História, do ensino fundamental.

O Objeto de estudo consistiu em um questionário formulado com a intenção de entender quais as dificuldades encontradas para trabalhar com a temática e quais práticas pedagógicas são realizadas visando diminuir o preconceito racial. Foram feitas a análise de documentos oficiais – especialmente as *Diretrizes Curriculares* – quanto o contato com o campo empírico – sobretudo os depoimentos apresentados nos questionários, que afirmam um universo de demandas e dilemas que confirmam a centralidade dos conhecimentos no trato da temática africana e afrobrasileira.

Na escola pesquisada, os professores reconhecem a importância e os benefícios de se trabalhar com o conteúdo da lei nas turmas de ensino fundamental, pois “É na pré-adolescência que aprendemos sobre os valores, então é preciso mostrar aos alunos a importância da igualdade e da valorização da cultura do outro. Essa lei visa combater o

racismo, dessa forma, é importante trabalhar com sua temática em sala de aula, para diminuir as formas de discriminação na escola” (Professor A)¹.

“Racismo é uma forma de discriminação do outro, de exclusão, devido a sua cor e a ‘raça’, a qual o indivíduo pertença” (Professor C). Condizente com Nilma Lino Gomes (2005), o conceito apresentado remete as consequências de tal prática, a exclusão e as desigualdades sociais, estas que são produzidas na relação de dominação e exploração socioeconômica e política.

Com a lei 10.639/03 objetiva-se, diminuir as formas de discriminação e racismo na escola, ou seja, pretende-se amenizar condutas que violam os direitos das pessoas. Ao falar em discriminação étnicorracial no meio educacional, refere-se as práticas que envolvem um universo composto de relações raciais pessoais, entre todos os sujeitos, mas também o forte racismo repassado através dos livros didáticos.

Os livros de História compõem alguns conteúdos sobre a história do Brasil, mas mostra apenas a escravidão e a colonização, nada especificamente sobre a cultura do negro, relata o negro como um povo sofredor, que viveu e vive em condições miseráveis, por isso, julgo que os livros não contemplam a lei (Professor A).

Os livros de Língua Portuguesa não apresentam conteúdos, nem textos referentes à História e Cultura dos povos afrobrasileiros e africanos (Professor B).

Diante disso, percebe-se que os livros didáticos utilizados na escola não apresentam referências à temática étnicorracial, uma vez que trazem o negro ainda em condições de miserabilidade, sofrimento e inferioridade em relação ao branco, reproduzindo dessa forma, os ideais defendidos no início do século XIX, com as teorias raciais.

Segundo o Plano Nacional (2004), a construção de materiais didáticos que incluam essa abordagem é ação para o Sistema de Ensino Nacional, já ao Sistema de Ensino Estadual cabe “produzir e distribuir regionalmente materiais didáticos e paradidáticos que atendam e valorizem as especificidades (artísticas, culturais e religiosas) locais/regionais da população e do ambiente, visando ao ensino e à aprendizagem das Relações Étnicorraciais” (Brasil, 2003).

De acordo com os *Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs: temas transversais* (1997), reconhecer a complexidade que envolve a problemática social, cultural e étnica é o

¹Foram utilizadas as letras A, B e C para identificar os professores envolvidos na pesquisa, sendo o A professor de História e o B e C de Língua portuguesa.

primeiro passo para melhorar as relações dentro da escola, “em primeiro lugar, porque é um espaço em que pode se dar a convivência entre estudantes de diferentes origens, com costumes e dogmas religiosos diferentes daqueles que cada um conhece, com visões de mundo diversas daquela que compartilha em família” (Brasil, 1997).

Observa-se que na escola, a criança convive com a diversidade e poderá aprender com ela. As singularidades presentes nas características de cultura, de etnias, de regiões, de famílias, são percebidas com mais clareza quando colocadas junto às outras. Segundo Gomes (2007), diversidade significa variedade, diferença e multiplicidade, qualidades que se constroem no contexto social. De acordo com a lei em estudo, para um aperfeiçoamento do trabalho com a diversidade, é necessário “criar programas de Formação Continuada Presencial e à distância de Profissionais da Educação” nos quais “os cursos de formação de professores devem ter conteúdos voltados para contemplar a necessidade de reestruturação curricular e incorporação da temática nos Projetos Políticos Pedagógicos das escolas, assim como preparação e análise de material didático a ser utilizado contemplando questões nacionais e regionais” (Brasil, 2004).

Constata-se desse modo, que tanto os materiais didáticos, quanto a formação continuada dos professores, desenvolvem um papel importantíssimo, no que diz respeito à Educação das relações Étnicorraciais e do Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana, no entanto, ainda constituem-se como desafios, uma vez que muito ainda precisa ser aperfeiçoado para real efetivação da Lei.

A referida temática tem comparecido aos currículos da educação básica por diferentes caminhos. Nas aulas de História e Língua Portuguesa, a inserção de questões e dilemas sobre esse tema, poderá estabelecer diálogos e negociações diversas, em tentativa de definir um lugar e um status para esses conteúdos, em meio a tantos outros que compõe os currículos escolares. No entanto, tal inserção constitui-se um desafio, diante da preocupação quanto ao negligenciamento de conteúdos presentes na grade curricular.

Gomes enfatiza que “os currículos não são conteúdos prontos a serem passados aos alunos” (Gomes, 2007: 9). Sendo assim, entende-se que são uma construção de conhecimentos e práticas produzidas em contextos concretos e em dinâmicas sociais, políticas e culturais, intelectuais e pedagógicas, ou seja, os currículos são orientados pela dinâmica da sociedade.

Compreende-se assim que os saberes escolares também precisam estar a serviço do enfrentamento de questões sociais relevantes da atualidade. Diante disso, o reconhecimento da existência do racismo, é considerado outro dilema a ser enfrentado, uma vez que interfere negativamente na dinâmica social, para tanto julga-se necessário um processo de reeducação do olhar, com intuito de construir políticas e práticas pedagógicas nas quais a diversidade seja uma dimensão constitutiva do currículo, do planejamento e das relações estabelecidas na escola.

Além de reconhecer a existência e identificar o racismo, saber o que trabalhar visando a diminuição de tal prática, também constitui tarefas do professor, de acordo com a Lei 10.639/2003. Para o professor A, “trabalhar a História e Cultura dos negros de forma verídica seria uma das principais práticas”, afirmação coerente com o Plano Nacional (2004), o qual afirma que esse ensino deve envolver articulação entre passado, presente e futuro no âmbito de experiências, construções e pensamentos produzidos em diferentes circunstâncias e realidades do povo negro. É um meio privilegiado para a valorização da identidade, história e cultura dos afrobrasileiros, pra a garantia de seus direitos de cidadãos, reconhecendo as raízes africanas da nação brasileira ao lado das indígenas, europeias e asiáticas.

Para a desconstrução desse imaginário racista, sugere-se que o ensino dessa temática seja também realizado, com vistas à divulgação e estudo da participação dos africanos e de seus descendentes na diáspora, em episódios da história mundial, na construção econômica, social e cultural, destacando-se a atuação dos negros em diferentes áreas do conhecimento, de atuação profissional, de criação tecnológica e artística, de luta social.

Para tanto, os sistemas de ensino e os estabelecimentos de Educação Básica, precisarão providenciar, registros da história não contada dos negros brasileiros, tais como em remanescentes de quilombos e comunidades diversas, necessitarão também do apoio sistemático aos professores para elaboração de planos, projetos, seleção de conteúdos e métodos de ensino, cujo foco seja a temática em questão.

A forma de trabalhar está relacionada com as dificuldades encontradas durante o ensino, conforme os professores “uma das maiores dificuldade é em relação a falta de material didático e paradidático”(professor B), “a discriminação presente em sala de

aula” (professor A), e “o tempo e construção de metodologias que abrangem às questões raciais”(professor C).

Retornando a Munanga (2005), os livros didáticos ainda trazem ilustrações e textos, nos quais os negros estão sempre representados em situação social inferior à do branco, além disso não existem representações relativas à família negra. Com tudo isso, evidencia-se que deve haver uma maior preocupação dos professores em estabelecer relações entre diferentes conteúdos, contextos históricos, tempos e espaços distintos, proporcionando aos alunos um estudo baseado em textos e temas que não reproduzem o discurso da elite dominante.

Assim, entende-se que a garantia de uma Educação Antirracista, que, por um lado, confronta a branquitude, por outro, propõe uma sociedade mais plural, na qual novos imaginários, representações e subjetividades possam ser construídos, sem dúvida, será definidora na construção e afirmação de uma identidade racial/negra.

O sujeito negro está inserido em um contexto histórico marcado por mudanças tanto de cunho cultural, quanto ideológico. Segundo Hall (2006) as pessoas assumem identidades diversas em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente.

Assim, o trabalho voltado para a edificação da identidade negra, através da valorização das culturas afrobrasileiras, é o eixo central, mas essa ideia vai além da inclusão de novos conteúdos como componentes curriculares obrigatórios. Gomes (2007) destaca que a identidade, para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação.

Assim, o diálogo e a construção da identidade negra, constitui-se um desafio enfrentado pela escola para a efetivação da lei 10.639/03, esse que pode ser desarticulado por meio do estudo da Literatura Negra e Afrobrasileira na sala de aula, sendo este um elemento capaz de desconstruir estereótipos e ideologias eurocêntricas, trazendo reflexões importantes para a discussão da temática.

Após tais reflexões, conclui-se que a história africana, a cultura e literatura afrobrasileira estiveram e estão ausentes dos currículos da Educação Básica, sua inclusão exige abordagens que privilegiem a dimensão processual e relacional, como ademais de qualquer outro conteúdo. Compreende-se que uma visão positivada da

História e Cultura Afrobrasileira, atende ao momento político de enfrentamento do racismo, deve-se atentar, para por um lado, trazer o foco para os sujeitos, grupos e espaço tradicionalmente desqualificados, por outro lado, des-historicizar a mistificação que tomou conta da mente dos brasileiros até hoje.

Considerações finais

Diante das reflexões feitas, percebe-se que a educação para Relações Étnicorraciais tem por objetivo a divulgação e produção de conhecimentos, bem como de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos quanto à pluralidade étnicorracial, tornando-os capazes de interagir e de negociar objetivos na busca da consolidação da democracia brasileira.

No Brasil, é notória a presença de elementos culturais africanos recriados em nosso contexto histórico, social e cultural, mas também é fato que o racismo se faz presente em nossa estrutura de desigualdade, em nossas ações cotidianas e na produção de conhecimento. Precisa-se então, de uma escola democrática, ética e profissional que reconheça a diversidade, que não produza em seu interior, práticas de discriminação e preconceito racial.

De acordo com as *Diretrizes Curriculares Nacionais* para as relações étnicorraciais, um dos papéis da escola é de “eliminação das discriminações e para a emancipação dos grupos discriminados” (Brasil, 2004). Tendo em vista esse pensamento, conclui-se que a escola é o caminho pelo qual pode-se chegar a construir uma sociedade, na qual prevaleça o respeito à cultura, a etnia e a classe do outro, possibilitando que cada sujeito defina a sua identidade e singularidade, sem a interferência de preconceitos, discriminação e desvalorização étnica e cultural.

A lei em questão não trata apenas de inclusão de conteúdos, mas também de mudanças sociais e nos aspectos metodológicos de ensino, uma vez que a forma de ensinar também influencia na construção da identidade do aluno, no seu processo de desenvolvimento e aprendizagem.

Diante disso, é preciso um ampliamiento sobre a reflexão e a preparação pedagógica para efetivar uma Educação Antirracista e modificar o que se têm valorizado como o conhecimento legítimo. É necessário o rompimento dos estereótipos e visões errôneas

sobre a cultura negra pois, aquilo que as crianças e adolescentes brasileiros aprendem na escola e que é tido como um conhecimento “universal”, expressa na verdade valores, conhecimentos, hábitos e sensibilidades de apenas um segmento da sociedade. Esse que é constituído pela camada dominante, representando um patrimônio cultural feito por e para esta camada, reproduzido na escola com o objetivo de perpetuar tal estrutura de poder.

Um dos problemas de se trabalhar com essa temática constitui-se assim, em avaliar e modificar o pensamento predominante na sociedade. Embora o Brasil seja um país diversificado, o seu processo de educação é pautado no modelo europeu, no qual essa diversidade tem sido negada, inferiorizando as civilizações africanas.

Outro desafio percebido diz respeito não apenas às identidades, mas a diferentes processos, embates e negociações que envolvem a configuração de campos identitários. Com a lei 10.639/03, apesar dos 16 anos de promulgação, percebe-se que ainda é preciso que a escola seja uma mediadora na construção da identidade dos sujeitos e que invista em práticas pedagógicas que valorizem a história e a cultura dos afrodescendentes, contribuindo assim, para o enfrentamento de preconceitos e discriminações.

Constata-se também que, é necessária uma ampliação e organização, em relação à formação continuada dos professores sobre as questões raciais, pois as dificuldades são tanto de teor institucional, como pessoal. É preciso que o governo juntamente com órgãos colegiados da Educação, promova projetos que incrementem à temática tanto em cursos profissionalizantes, como na edição dos livros didáticos e paradidáticos, esses que precisam fazer parte do cotidiano dos professores.

O ensino de História, dessa outra perspectiva proposta pela lei, reposiciona fatos históricos, retira do silêncio vozes, desconstrói os papéis daqueles considerados heróis e valoriza figuras lendárias como, por exemplo, Zumbi dos Palmares e Luiza Mahin.

No que tange ao ensino de Língua Portuguesa, os aspectos da cultura e da literatura afrobrasileira, devem ser estudados cotidianamente, utilizando textos e materiais que retirem a população negra das condições de inferioridade, ou seja, apresentando-os em personagens ou papéis de status mais elevado, assim como a contribuição dos africanos na formação do nosso vocabulário e a valorização da literatura negra.

Diante dos desafios apresentados, articular educação, história, cultura e identidade negra é fruto de um processo de reeducação do olhar pedagógico sobre o negro. Assim, a escola como instituição responsável pela socialização do saber e do conhecimento historicamente acumulado pela humanidade, possui um papel importante na construção de representações positivas sobre o negro e demais grupos que vivem uma história de exclusão, dessa forma, somente a partir da efetiva implementação da Lei 10.630/03 esse negativo cenário educacional brasileiro será revertido.

Referências

BARROS, Zenilda dos Santos. 2010. *Educação e relações étnico-raciais* – Brasília: Ministério da educação.

BOTELHO, André, SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2011. *Agenda Brasileira: Temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das letras.

BRASIL. 1997. *Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: temas transversais – Pluralidade cultural*. Brasília: MEC / SEF, p. 121-127.

BRASIL. 1996. Senado Federal. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: nº 9394/96*. Brasília.

BRASIL. 2004. Senado Federal. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes curriculares nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de História e cultura Afrobrasileira e Africana*: Brasília.

FOUCAULT, Michel. 2005. *Em defesa da sociedade*. 4 Tiragem. São Paulo: Martins Fontes.

GOMES, Nilma Lino. 2007. *Indagações sobre currículo: diversidade e currículo*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica.

HALL, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*, 11 ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora.

MUNANGA, Kabengele (org.). 2005. *Superando o racismo na escola*. 2. Ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

MUNANGA, Kabengele. 1996. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp.

MUNANGA, Kabengele. 2008. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.*- 3.ed. – Belo Horizonte: Autêntica.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *Espetáculo das raças – cientistas instituições e questão racial no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.

Cotas étnico-raciais: rompendo estruturas?

Milena de Oliveira Santos*

Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP

santos.milenacs@gmail.com

Resumo

Este trabalho, recorte de minha pesquisa de mestrado, tem por objetivo discutir e analisar a política de ação afirmativa implementada nas universidades federais brasileiras à partir da Lei 12.711/2012 – a chamada Lei de Cotas. Para a discussão utiliza-se o próprio texto de lei e o documento rodado pelo Supremo Tribunal Federal brasileiro. Documento esse produzido acerca da discussão sobre a constitucionalidade e a intencionalidade da política de cotas. Já para a análise diante da implementação da lei, utiliza-se o Censo da Educação Superior, disponibilizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). Inicia-se o trabalho com uma breve historicização a respeito da adoção das políticas de ação afirmativa e mais especificamente a política de cotas raciais em universidades, posteriormente adentra-se a estrutura definida pela lei brasileira e, por fim, analisa-se o sucesso na inserção de cotistas em cursos de graduação. Nesse sentido são elencados os conceitos de estratificação vertical e horizontal na tentativa de entender e explicar quais têm sido os efeitos da política de cotas no Brasil e quais são seus possíveis impactos.

Palavras-Chave: Sociologia; Brasil; Período Contemporâneo, 1950-2016; Ensino Superior (Brasil); Sistema de cotas; Graduação.

Introdução

Antes de quaisquer discussões é necessário que se apresentem termos fundamentais para este artigo. Assim, caracterizaremos ações afirmativas e cotas raciais, que embora guardem relação entre si, não compõem unidade.

As cotas raciais se configuram enquanto uma política de ação afirmativa. Segundo Bernardino (2002: 256): “Ações afirmativas são entendidas como políticas públicas que pretendem corrigir desigualdades socioeconômicas procedentes de discriminação, atual ou histórica, sofrida por algum grupo de pessoas”.

Já para Gomes e Silva:

As ações afirmativas se definem como políticas públicas (e privadas) voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física. Na sua

* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Demografia na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

compreensão, a igualdade deixa de ser simplesmente um princípio jurídico a ser respeitado por todos, e passa a ser um objetivo constitucional a ser alcançado pelo Estado e pela sociedade. [...] (2001: 90)

Assim, cotas étnico-raciais se configuram como a reserva de vagas destinadas para o uso de uma população ou grupo populacional específico que sofra ou já tenha sofrido de discriminação junto a determinada instituição. Os critérios sobre qual população será beneficiada, por quanto tempo a política estará em vigor, estará dependente das condicionantes de cada localidade, nesse caso, são apresentadas as experiências de alguns países.

Caracterizados os dois conceitos acima, esse texto se propõe a discussão sobre a efetivação do sistema de cotas. Para tanto, este trabalho é composto de três partes principais. Inicia-se o trabalho com uma breve historicização a respeito da adoção das políticas de ação afirmativa e mais especificamente a política de cotas raciais em universidades, posteriormente adentra-se a estrutura definida pela lei brasileira e, por fim, analisa-se o sucesso na inserção de cotistas em cursos de graduação.

Como estrutura apresenta-se primeiramente o histórico das ações afirmativas e das cotas no mundo. No segundo tópico será discutida a trajetória brasileira em relação a temática e mais especificamente a contenda que se organizou em torno das cotas para ensino superior no Brasil. Assim, em um terceiro ponto este texto discute a efetivação da política, no caso brasileiro. Por último apresentam-se algumas considerações sobre outros desafios a serem enfrentados por toda a sociedade que continua hierarquizada segundo a lógica de meritocracia.

Um mundo de ações afirmativas e cotas

Embora no Brasil a implementação de cotas étnico-raciais em universidades tenha trazido à tona a discussão sobre ações afirmativas, esse modelo de política não é próprio dos anos recentes.

De fato, sua concepção concreta, enquanto política aplicada, surge na Índia, após a independência deste país, especificamente nos anos 1950 (Munanga, 2007).

Assim, foram implementadas cotas para as castas consideradas inferiores (os dalits, shudras ou intocáveis) junto ao sistema legislativo e no corpo técnico governamental (Munanga, 2007; Sowell, 2016).

No que diz respeito a ações afirmativas Reino Unido, Sri Lanka, Nigéria, Malásia, Indonésia, Israel, China, Austrália, Alemanha, Brasil, Ilhas Fiji, Canadá, Paquistão, Nova Zelândia, África do Sul e países sucessores da União Soviética são exemplo de países que já tem tal política em alguma instituição (Munanga, 2007; Sowell, 2016). Já América Latina, destacam-se Argentina, Paraguai, Bolívia, Panamá e Venezuela, para além do próprio Brasil quando se refere a cotas para mulheres nos sistemas eleitorais (Htun, 2001).

O caso que mais trouxe reflexões à academia brasileira é o caso dos Estados Unidos da América em relação à adoção de cotas em universidades do país. Essa curiosidade e intensidade de comparações pode ter como base as características históricas referentes à escravidão, tendo-se em vista que foram estes os países que mais receberam escravos à época das migrações forçadas de negros do Continente africano para as Américas, adota-se como hipótese também que as comparações se devam pela adoção de cotas também para o ensino superior ou então pela grande desigualdade racial que assola os dois países. Contudo, Brasil e Estados Unidos guardam importantes diferenças não só no quesito demográfico atual, mas também de história e instituições jurídicas¹.

Entre os trabalhos que comparam os dois países no que se refere as ações afirmativas e cotas, pode-se citar com especial destaque Oliven (2007). A autora tece em sua escrita emaranhados que envolvem a história dos dois países de modo a desembocar na criação de tais políticas para além de trazer a público argumentos favoráveis e contrários a essa política pública.

Cotas no Brasil – uma história não tão recente

No Brasil as ações afirmativas e especificamente as cotas são anteriores a lei 12.711/2012 que instituiu a reserva de 50% das vagas das instituições de ensino superior (IES) públicas federais para alunos que tenham cursado todo o ensino médio em escolas públicas.

Nesse sentido, a primeira lei a determinar tal política no Brasil foi a de número 5.465/1968 – a chamada lei do boi. Assim foi instituído que as instituições de nível

¹ Essas diferenças serão elencadas mais à frente no trabalho.

médio e as de nível superior de Agricultura e Veterinária mantidas pela União deveriam reservar, preferencialmente, 50% das vagas para candidatos agricultores ou filhos destes que residissem em área rural e 30% para a mesma categoria que estivesse residindo em cidades ou vilas que não gozassem de escolas de ensino médio². É necessário lembrar que os anos 1960 foram marcados pelo êxodo rural, portanto, esse período foi caracterizado pela movimentação em massa da zona rural para as áreas urbanas das cidades. Em conjunto, inicia-se a mecanização do campo, intensificando ainda mais o fenômeno migratório e levando a população pobre a buscar empregos em regiões urbanas.

Sendo assim, pode-se refletir a quem era mais conveniente a reserva de vagas nessas instituições. A vantagem estava para pessoas que conseguiam se manter no campo: aos mais ricos, tendo-se em vista que com a migração dos mais pobres, pessoas com maior poder aquisitivo puderam permanecer em suas terras e ampliar as áreas as quais eram donas. E foi essa a população favorecida pela lei, em maioria.

Para além das já citadas, outras duas políticas de cotas se destacam em importância: a lei de cotas em empresas privadas para pessoas com deficiência (PcD) e também a lei que determina a paridade de gênero entre os sexos entre os filiados nos partidos políticos.

No entanto, nenhuma das normas jurídicas que instituíram ações afirmativas causou tanto alvoroço quanto a determinação de cotas no ensino superior público.

Esse fato se dá pelo caráter elitista das universidades públicas brasileiras desde sua criação (Fernandes, 1979; Chauí, 2001; Cunha, 2000). Nesse sentido, Minto (s/d, p. 1) afirma que nunca no país houve vagas suficientes em nível superior de educação para abarcar todas as pessoas em idade ideal para estar na universidade³.

A luta por cotas nas universidades surge conjuntamente a formação do Movimento Negro Unificado (MNU), que exerceu pressões políticas em todos os âmbitos, não apenas no âmbito educacional conquanto pensava e discutia políticas intersetoriais para a melhoria da vida da população negra (Gonzalez; Hasenbalg, 1982).

² <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-5465-3-julho-1968-358564-publicacaooriginal-1-pl.html>

³ Essa idade seria de anos.

O que se percebe com o decorrer da história é que no governo de Fernando Henrique Cardoso, incorpora no ministério dos direitos humanos questões ligadas a raça. Contudo, as políticas desenvolvidas em sua gestão não passaram de políticas de reconhecimento do que a população negra há muito não apenas sabia, mas vivia todos os dias na pele. Houve, entretanto, a criação do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) e a participação do Brasil na Conferência de Durban, onde o, à época, presidente reconheceu a existência de racismo e discriminação no país (Lima, 2010; Lima e Ramos, 2017).

Já no governo de Luís Inácio Lula da Silva o que se viu foi uma incorporação ministerial das pautas da população negra, muito pressionada pelos negros componentes do Partido dos Trabalhadores (PT) e de todo o movimento negro, que se mantinha articulado politicamente. O ponto de maior destaque em relação à questão racial no governo apontado foi a criação da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) no ano de 2003, especificamente no dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial (Lima, 2010; Lima e Ramos, 2017).

Nesse contexto, a primeira lei pautando cotas para universidade brasileiras foi aprovada no Estado do Rio de Janeiro (Moehlecke, 2002). A lei n. 3708/2001, afirmava que no processo seletivo de 2002 a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) adotaria cotas étnico-raciais para todos os seus cursos de graduação. Em seguida, tem-se a implementação em 2004 de política semelhante na Universidade de Brasília (UnB). É nessa última onde ocorre um dos casos mais populares e paradigmáticos em relação a cotas.

O aspecto de maior polêmica em relação a adoção de cotas pela Universidade de Brasília foi a adoção de uma comissão de verificação da veracidade da declaração de cor por optantes das cotas étnico-raciais, implementadas na instituição (Maggie, 2005). No ano de 2007 houve a aprovação de dois irmãos gêmeos idênticos no vestibular da universidade (UnB). No referido ano, a comprovação da declaração em relação a raça/cor dos aprovados e optantes por cotas era feita através de fotografia. Os dois irmãos submeteram suas respectivas fotografias, mas um deles foi aprovado e o outro rejeitado.

Diante de tão emblemático caso e dos constantes questionamentos sobre tais políticas, em 2009 o Partido Democratas (DEM) entra com uma ação junto ao Superior

Tribunal Federal (STF) pedindo a inconstitucionalidade de tais políticas⁴. A estratégia usada foi a de apresentar o material como Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF 186).

Devemos aqui evidenciar a tentativa de judicialização dessa pauta como meio de banir tal política. Contudo, em 2012 o STF declara a constitucionalidade das cotas. No mesmo ano é assinada a Lei 12.711/2012, a chamada lei de Cotas organizada da seguinte forma:

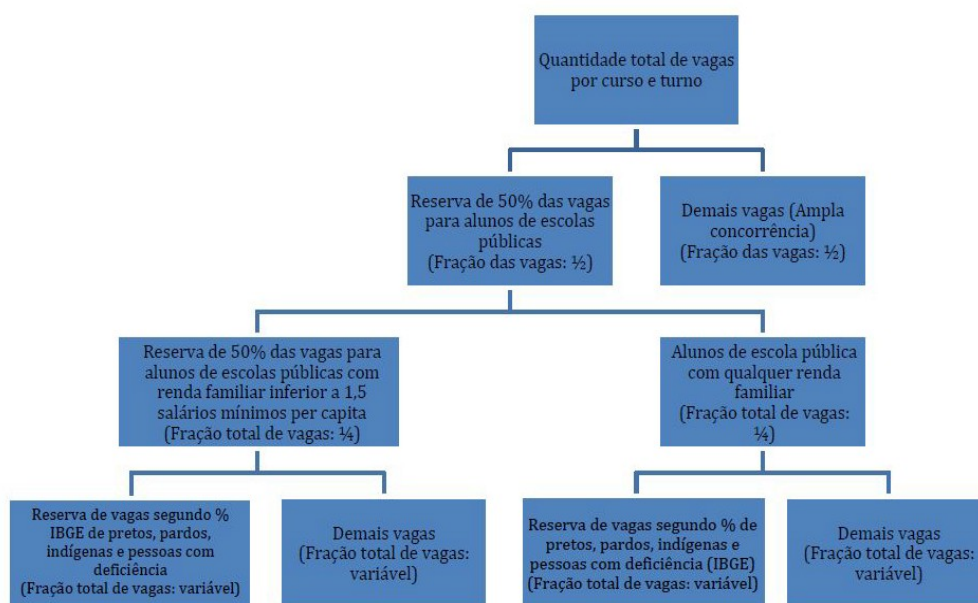


FIGURA 1 – Distribuição das vagas nas universidades e institutos federais brasileiras segundo a “lei de cotas”

Resultados

Diante de tais apontamentos é importante observarmos e respondermos à questão de se a lei instituída tem sido efetiva e se ela tem sido efetivada. Nesse sentido, esse trabalho se propôs a analisar a partir do Censo da Educação Superior os percentuais de entrada de cotistas nas Instituições de Ensino Superior (IES) em relação ao estipulado às reservas de vagas pela lei 12.711.

No Gráfico 1 observa-se que embora devesse ser reservadas metade das vagas disponíveis aos ingressantes de todos os cursos e turnos das instituições federais de

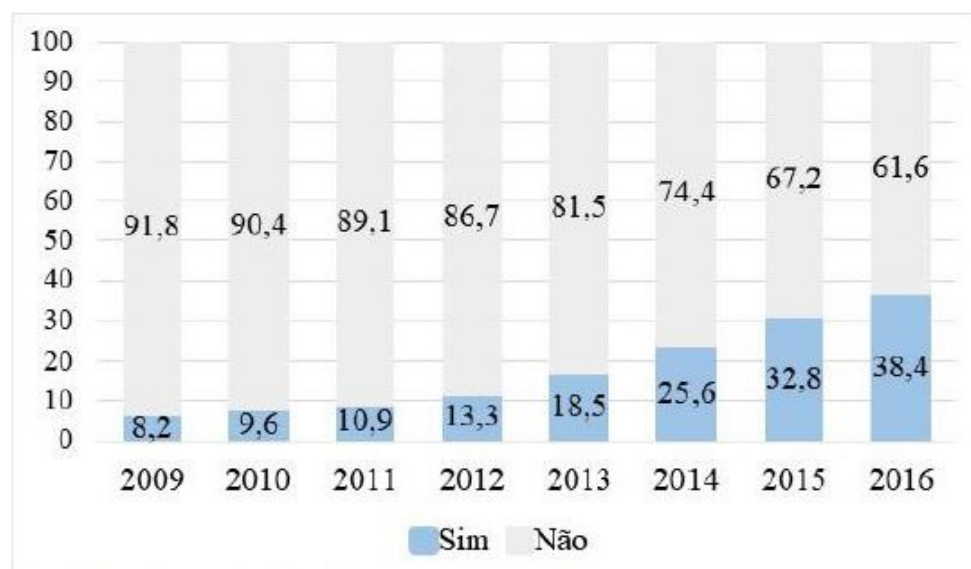
⁴ Este ser o caso mais emblemático não o configura como único processo judicial contra cotas. Para mais ver Guerrini (2010) e Oliveira (2011).

ensino superior brasileiras no ano de 2016, somente 38,4% dos ingressantes eram cotistas no mesmo período.

Essa divergência pode se dar em função de algumas questões importantes, como a dificuldade de matrícula devido aos custos para se chegar as instituições, a dificuldade em manter-se no ensino superior e ter de conciliar família, trabalho e outras responsabilidades, mas também devido ao mecanismo de inscrição para a disputa de vagas o Sistema de Seleção Unificada (SISU).

No SISU o aluno se inscreve, tendo participado naquele ano do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e o sistema permite que ele escolha qualquer instituição para disponível para concorrer as vagas, independentemente da distância. Nesse sentido, um instrumento que pode ter sido criado com o vislumbre de deixar as oportunidades mais igualitárias acaba, a partir da falta de assistência estudantil tornando o processo perverso, porque aprovado aluno não necessariamente poderá ingressar na instituição de ensino.

GRÁFICO 1 – Brasil, 2009-2016: proporção de estudantes de universidades federais que ingressaram nos respectivos anos em suas instituições via sistema de cotas



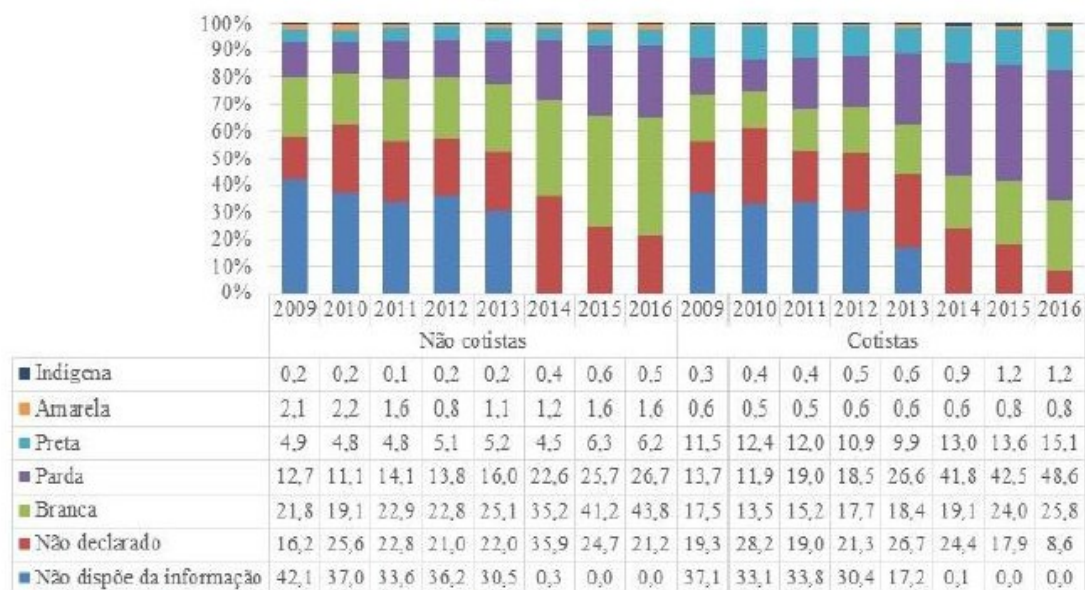
Fonte: INEP. Censo da Educação Superior realizados de 2009 a 2016.

Já o gráfico 2 diz respeito à proporção de alunos segundo raça/cor ingressantes no ensino superior federal desde 2009 até o ano de 2016.

O que se observa é uma mudança qualitativa na coleta de dados e uma inserção maior de grupos antes bastante desfalcados nas instituições pesquisadas. Para o grupo dos

negros (somatória entre pretos e pardos) há uma melhora significativa de percentual, contudo no cômputo geral a proporção desse grupo populacional dentro das IES federais ainda é menor do que sua representação na população brasileira como um todo.

GRÁFICO 2 – Brasil, 2009-2016:
Proporção de estudantes ingressantes nas universidades federais segundo raça/cor



Fonte: INEP. Censo da Educação Superior realizados de 2009 a 2016.

Nesse sentido é possível concluir que mesmo que tenham havido avanços significativos no quesito inserção, a lei de cotas ainda possui desafios a serem enfrentados.

Bibliografia

BERNARDINO, Joaze. 2002. “Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil” en: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Ano 24, nº 2, pp. 247-273.

Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000200002

Acesso em: 13 jun. 2017.

GOMES, Joaquim Benedito Barbosa; Fernanda Duarte Lopes Lucas SILVA. 2001. “As ações afirmativas e os processos de promoção da igualdade efetiva” en: *Cadernos do CEJ*, Brasília, DF, vol. 24, pp. 86-123.

MUNANGA, Kabengele. 2007. “Considerações sobre as políticas de ação afirmativa no

ensino superior” en: Jairo QUEIROZ PACHECO e Maria NILZA da SILVA (orgs.). *O negro na universidade. O direito à inclusão*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, pp. 7-19.

SOWELL, Thomas. 2016. *Ação afirmativa ao redor do mundo: um estudo empírico sobre cotas e grupo preferenciais*. São Paulo, SP: É Realizações.

HTUN, Mala. 2001. “A política de cotas na América Latina” en: *Estudos Feministas*, vol. 9, n° 1, pp. 225-230.

OLIVEN, Arabela Campos. 2007. “Ações afirmativas, relações raciais e política de cotas nas universidades: Uma comparação entre os Estados Unidos e o Brasil” en: *Educação*, vol. 30, n° 1, pp. 29-51.

FERNANDES, Florestan. 1979. *A universidade brasileira: reforma ou revolução?* São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega.

CHAUÍ, Marilena de Souza. 2001. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora da Unesp. Disponível em: <https://uspcaf.files.wordpress.com/2011/11/escrito-sobre-a-universidade.pdf> Acesso em: 02 jun. 2018.

CUNHA, Luiz Antônio. 2000. “Ensino superior e universidade no Brasil” en: Eliana Marta Teixeira LOPES; Luciano Mendes FARIA FILHO; Cynthia Greive VEIGA (Org.). *500 Anos de educação no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, pp. 151-204.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. 1982. *Lugar de negro*. Editora Marco Zero.

LIMA, Márcia; Paulo RAMOS. 2017. *Educação e políticas de promoção da igualdade racial no Brasil de 2003 a 2014*. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/13615.pdf> Último acesso em: 29 de maio de 2018.

LIMA, Márcia. 2010. “Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula” en: *Novos estudos-CEBRAP*, n° 87, pp. 77-95. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002010000200005&script=sci_arttext Último acesso em: 29 de maio de 2018.

MAGGIE, Yvonne. 2005. “Políticas de cotas e o vestibular da UnB ou a marca que cria sociedades divididas” en: *Horizontes antropológicos*, vol. 11, n° 23, pp. 286-291.

MOEHLECKE, Sabrina. 2002. “Ação afirmativa: história e debates no Brasil” en: *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, SP, n° 117, pp.197-217. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15559.pdf> Acesso em: 31 mar. 2017.

PARTE XI

AUTOADSCRIPCIONES, IDENTIDADES Y MEMORIA

Mozambique - Buenos Aires – Mozambique

Memoria e identidad

Virginia Martínez Verdier **

IARPIDI. Instituto Argentino para la integración y la diversidad
virmaver@gmail.com

Los momentos en que cae la noche son tan importantes. Es cuando la comunidad se plantea quién es y de dónde viene, se da cuenta de su carácter singular e irreplicable y define su identidad. Y la hora de hablar con los antepasados, si bien es cierto que se han ido, al mismo tiempo permanecen con nosotros, siguen conduciéndonos a través de la vida, nos protegen del mal (Kapuscinski, 2017: 331-2)

Resumen

Soy afroporteña del tronco colonial en 5° generación. Mis ancestros paternos llegaron esclavizados al Buenos Aires de principios del siglo XIX. Mi hermano Leonardo se efectuó el estudio genético que determinó que nuestro haplogrupo es E1b1a correspondiente a la zona de Mozambique. Nuestros ancestros vivieron allí. En mayo/junio del año 2018 fui a Mozambique con la intención de conocer su cielo, su tierra, su aire, su gente. De imaginarme 200 años atrás en ese suelo, en ese mar. Fue un viaje existencial, en busca de sensaciones e información que me ayudaran a reconstruir aquellos momentos iniciales de esclavitud.

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que he realizado y cuyos resultados he ido publicando oportunamente. Mi intención es integrarlos a todos en una única obra, pronta ya a plasmarse. En esta oportunidad integro mis investigaciones previas, con los testimonios recogidos, los sitios descubiertos, la bibliografía de la zona y mis impresiones vividas. Tarea algo difícil, considerando la fuerza del presente de Mozambique. Este se impone, encandila, sorprende. ¿Cómo buscar un pasado en estas condiciones? Vale el desafío.

Palabras clave: Genealogía, Argentina-Mozambique, 1820/2018, Afroporteños, Memoria, Identidad.

Mozambique en el pasado

Los pueblos primitivos de Mozambique fueron los Bosquimanos. Entre los años 200 a 300 d.C. se dieron grandes migraciones de Bantúes oriundos de la región de los Grandes Lagos del norte que empujaron a los pueblos locales hasta las regiones más pobres al sur. El complejo lingüístico-cultural bantú procede de una expansión bantú durante el primer milenio de nuestra era. Su gran extensión en África y la gran

** Psicóloga. Profesora de Psicología. Especialista en Sexología Clínica y en Educación Sexual. Periodista Científica. Afroporteña del tronco colonial en 5° Generación.

cantidad de hablantes se debe a un proceso históricamente conocido como expansión bantú iniciado hacia el año 500 d. C. donde pueblos que hablaban lenguas bantúes equipados con armas de hierro se impusieron fácilmente a otros pueblos tecnológicamente menos organizados. El proceso de expansión y migración hacia el sur se extendió durante más de mil años y convirtió a las lenguas bantúes en uno de los grupos más numerosos de África.

El término bantú se refiere a más de 400 grupos étnicos de pueblos africanos que hablan lenguas bantúes y que viven al sur de una línea que va desde Duala (Camerún) hasta la desembocadura del río Yuba (Somalia). No comprenden un tipo racial ni una cultura uniformes.

Las lenguas Bantúes cubren gran parte de África, el actual Gabón, el sur de Camerún, la República Centroafricana casi hasta el Cabo de Buena Esperanza en la actual Sudáfrica y en la región del actual Congo y Angola (Silva, 2004: 22). Los bantúes se escindieron en dos grandes ramas lingüísticas: la oriental y la occidental. Los pueblos de la rama oriental emigraron hacia Zimbabwe y Mozambique, aunque su destino final fue Sudáfrica. Los de la rama occidental se trasladaron a Angola, Namibia y noroeste de Botsuana. Los grupos indígenas que descienden de los bantúes son: shona, xhosa (xosa), kikuyu y zulú, pertenecen a la rama oriental, y los herero y tonga que corresponden a la rama occidental.

Entre los pueblos shona de origen bantú, surgió el Imperio del Gran Zimbabwe, basado en la explotación de oro. La vida administrativa del imperio se situaba en la ciudad de Kilwa, que fue la capital de dos grandes imperios: Monomotapa y Changamire. Estos estaban situados en la actual Mozambique. A partir del siglo XVII pasaron a dominio portugués (Silva, 2004: 29).

En Mozambique, los pueblos Bantúes no constituían una raza específica sino un conjunto de grupos con una cultura común y un lenguaje similar con origen en las etnias dominantes, los Yaos, los Macúas, los Angones, los Nhanjas, los Tongas, los Bitongas y los Muchopes que se distribuyeron por este orden de norte a sur del país. Estos grupos están divididos en subgrupos.

Sus creencias son animistas, salvo las de aquellos grupos cristianizados o islamizados. El animismo (del latín anima, alma) es un concepto que engloba diversas creencias en las que tanto los objetos (útiles de uso cotidiano o bien aquellos reservados a

ocasiones especiales) como cualquier elemento del mundo natural (montañas, ríos, el cielo, la tierra, determinados lugares característicos, rocas, plantas, animales, árboles, etc.) están dotados de alma y son venerados o temidos como dioses. En África el animismo se encuentra en su versión más compleja y acabada, incluye el concepto de “magara” o fuerza vital universal, que conecta a todos los seres animados, así como la creencia en una relación estrecha entre las almas de los vivos y los muertos.

A finales de siglo VI, surgieron en las zonas costeras los primeros intercambios comerciales promovidos por los Swaili-árabes que favorecieron especialmente el trueque de variados artículos por oro, hierro y cobre que traían del interior. En el siglo XV se inició la penetración portuguesa con la llegada de Pedro de Covilha a las costas mozambiqueñas y el desembarco de Vasco de Gama en la Isla de Mozambique. Desde 1502 hasta mediados del siglo XVIII los intereses portugueses en Mozambique estuvieron bajo la administración de la India Portuguesa. En un primer momento, los portugueses crearon factorías con objetivos meramente comerciales, siguió el asentamiento en el litoral donde construyeron la fortaleza de Sofala y en 1507 la fortaleza de Isla de Mozambique. Algunos años más tarde, con la pretensión de dominar las zonas productoras de oro, se adentraron en el interior donde establecieron nuevas factorías. A las factorías les sucedieron, a finales del siglo XVII, los “plazos” en el Valle de Zambeze, una especie de feudos donados o conquistados y que constituyeron el primer estadio de la colonización portuguesa.

La esclavitud moderna se inicia en Portugal a fines del siglo XV, era un comercio lucrativo que el espíritu de la época no reprobada. Cuando la esclavitud negra se inicia aún no estaba descubierto Brasil. En la primera época se comercializaban esclavos del norte de la línea del Ecuador, no dominaba todavía la familia bantú (Correia Lopes, 1944:5/6). La mercadería humana fue en menor proporción de Mozambique. Durante el siglo XVI tenía por destino principal el oriente. La extracción de esclavos de Mozambique para el Brasil era poco lucrativa (Correia Lopes, 1944: 165).

En 1821, al iniciar Angola una más eficiente represión del tráfico, Mozambique comenzó a relacionarse con Brasil. En la época dominante del tráfico de 15000 a 16000 personas fue la media anual de exportación mozambicana (Correia Lopes, 1944: 168/9). El reparto de África decidido en la Conferencia de Berlín (1884-1885) obligó a los portugueses a una ocupación efectiva de todo el territorio limitado por las

fronteras reconstruidas en aquella Conferencia. Ante la incapacidad financiera y militar para hacer efectiva aquella ocupación, Portugal cedió sus derechos para gobernar gran parte de Mozambique a Compañías mayestáticas que hasta finales de los años 30 del siglo XX explotaron los recursos agrícolas y la mano de obra del país. La ocupación colonial nunca fue pacífica debido a la fuerte resistencia, de jefes tribales como Mawewe, Ngungunhana, Komala y otros, sostenida hasta inicios del siglo XX. Desde la década de 1960 las sociedades africanas comenzaron a independizarse políticamente de los países europeos. A semejanza de lo ocurrido en otras colonias portuguesas, también Mozambique se levantó contra la ocupación colonial portuguesa, iniciando el 25 de septiembre de 1964 la lucha armada conducida por FRELIMO (Frente de liberación de Mozambique), organización que aglutinó a tres movimientos creados en el exilio. Durante la lucha por la liberación, Eduardo Chivambo Mondlane lideró inicialmente el movimiento. Luego de su muerte, el 3 de febrero de 1969, lo continuó Samora Moisés Machel que asumió la presidencia de la República el 25 de junio de 1975.

A partir de 1977, el RENAMO (Resistencia Nacional de Mozambique) inició una guerra civil que terminó en 1992 con la firma del acuerdo de paz entre los dos movimientos. En 1994 tuvieron lugar las primeras elecciones ganadas por el Presidente Joaquin Alberto Chissano que había sucedido a Samora Machel en la dirección de FRELIMO y en la presidencia de la República después de la muerte de éste en un accidente de aviación en la vecina República de Sudáfrica.

Nuestro origen africano

Como mujer afrodescendiente por vía paterna, soy doblemente dependiente del cromosoma "Y" ya que, la transmisión genética la realizaron los varones de mi familia paterna. Yo no pude transmitir mi ADN del haplogrupo negro a mis hijos (Ariel Nahuel y Facundo Javier Tomaselli), aunque su fenotipo es claramente afrodescendiente. Según las categorías utilizadas en siglos anteriores, mis hijos son cuarterones o albinos; mis nietos serán quinterones o negro marcha atrás/salto atrás (hijo con la piel mucho más oscura que la de los padres).

Mi hermano Leonardo Ariel, en el año 2011 hizo su estudio genético para realizar los análisis de polimorfismos de ADN con fines comparativos. "El haplotipo de cromosoma

Y obtenido pertenece al haplogrupo E1b1a con un 100% de probabilidad (Haplogroup Predictor www.hprg.com). Este haplogrupo tiene una alta frecuencia en poblaciones del este africano” (Facultad de Farmacia y Bioquímica, Servicio de Huellas Digitales Genéticas, Dir. Dr. Daniel Corach, Universidad de Buenos Aires).

A América llegaron mayoritariamente, dos etnias: “Caucasoides”, situados en la faja que va desde Senegal hasta Etiopía y Kenia (extraídos de Senegal por los franceses y de Gambia por los ingleses); este tráfico fue declinando a partir del siglo XVIII. “Negroides”, extendidos por el oeste de África desde Gambia hasta Angola y por el este, desde Kenia hasta Mozambique, divididos en “negros puros” (situados al norte) y “bantúes” (situados al sur). Al Río de la Plata, llegaron mayoritariamente bantúes, traídos por Portugal desde Angola (Rosal, 2009: 15/6).

Entre las familias lingüísticas de África, del Niger-Congo se desprenden las lenguas Bantúes, con una fuerte presencia de africanos en las regiones del Río de la Plata (Silva, 2004: 22).

Esta información histórica y mi pertenencia genética me permiten afirmar que la etnia de origen de mis ancestros es *negroide bantú* y que vivían en Mozambique, al este de África.

Mi tatarabuelo africano Ignacio Martínez

Por razones de espacio, en este trabajo sólo desarrollaré una breve síntesis acerca de la esclavitud en el Río de la Plata. Desde el siglo XVI comenzó el comercio de esclavos en esta región. En Buenos Aires, los españoles sólo querían ser comerciantes, no aceptaban dar servicios, los negros los reemplazaron en esas tareas (Lanuza, 1967: 31) (Mallo, 2004: 63).

Mozambique se incluyó como zona comercial hacia nuestra región a partir de 1791 en que el Virreinato decretó la libertad del tráfico negrero, siendo creciente hasta 1812 (Picotti, 1998: 41).

El tráfico hacia el Río de la Plata se desarrolló a través de dos rutas marítimas, desde Brasil (llegó el 60%) o directamente desde África (llegó el 40%) (Cirio, 2011: 5).

Entre las Naciones Africanas que se fundaron en el Río de la Plata, se encontraban “los Mozambiques” con su sede en la calle México de la ciudad de Buenos Aires.

Mi tatarabuelo Ignacio Martínez ¿En qué región de Mozambique vivió? ¿Cómo llegó al Río de la Plata? ¿directamente desde Mozambique? ¿desde Brasil? ¿con los corsarios? ¿A qué edad? ¿Habrá combatido en el ejército de Juan Manuel de Rosas? ¿Cómo se habrá conocido con mi tatarabuela Dominga Salomón (negra libre natural del país)? ¿Ignacio seguiría siendo esclavo cuando fue padre? ¿Qué habrá sido de su vida después de ser padre? ¿Habrá muerto tempranamente? ¿En qué circunstancias?

Ignacio es el antepasado masculino más remoto de mi rama paterna que pude descubrir. Supe de él por el acta matrimonial (Parroquia de Monserrat, 1861) de su hijo Prudencio, en la que sólo se menciona que Ignacio Martínez es africano y que Prudencio es su “hijo legítimo”. ¿Qué documentos avalan esa legitimidad? Por lo investigado hasta ahora, sólo la palabra.

Si su hijo Prudencio nació aproximadamente en 1840 (año deducido por los datos en los Censos de población de 1855 y 1869), considerando una generación anterior, hipotetizo que Ignacio nació alrededor de 1815 en Africa (actual Mozambique, según conclusiones iniciales). Su nombre indica que fue bautizado y le fue dada esa nueva identidad.

¿Cómo llegó Ignacio al Río de la Plata? Los negros jóvenes y fuertes de las regiones interiores alejadas de la costa, fueron los más atrapados en su Africa original. A partir de 1830, ante el evidente fin del tráfico, se trajeron niños así como los corsarios apresaban africanos llegados a Brasil. Puedo suponer que Ignacio ingresó luego de 1830.

No encontré ningún otro documento con el nombre de Ignacio Martínez. Tampoco lo encontré en los Censos de 1855 y 1869.

Juan Manuel de Rosas condujo guerras en el Uruguay y en el interior del país. Necesitó reclutar esclavos. Por Decreto, entre 1831 y 1836 se enlistaron al ejército a los libertos mayores de 15 años. Imagino que Ignacio fue reclutado para el ejército y que pudo haber fallecido prematuramente.

Previamente a 1886, en nuestro país los registros poblacionales los realizaba la Iglesia Católica. Mi tatarabuela Dominga Salomón figura como soltera en los Censos de 1855 y 1869, con tres hijos que llevan su apellido; pero su hijo primogénito, Prudencio, tiene el apellido de Ignacio y figura como hijo legítimo en su acta matrimonial. Aparentemente Dominga e Ignacio no se casaron. Incluso, no encontré el acta de

bautismo, ni se menciona la fecha de nacimiento de su hijo Prudencio en ninguno de los documentos encontrados.

Si bien, no tengo ninguna otra referencia documentada, pienso que mi tatarabuelo se mantuvo visible en la familia a través de su nombre y de su apellido trasladados ambos a su nieto (mi abuelo), a su bisnieto (mi padre) y a su tataranieto (mi hermano). A mi criterio, esto indica que Ignacio ocupó un lugar importante para su mujer, Dominga Salomón, quien probablemente transmitió a su hijo el afecto hacia su padre, al que no sabemos si llegó a conocer. O, en caso de que padre e hijo hayan compartido parte de su vida, fue un vínculo trascendente immortalizado en la sucesión del nombre.

Mozambique siglo XXI

En la vida urbana actual no se vive en la amplia choza tradicional sino en una vivienda de villa miseria. Las familias viven en una gran estrechez (Besuschio, 2004:178)

Mozambique se localiza en la Costa Sudeste del Continente Africano, al Este limita el Océano Índico; al Norte, Tanzania, Malawi y Zambia; al oeste, Zimbabwe y Sudáfrica y al Sur, Swazilandia. Lo componen 10 provincias: Cabo Delgado, Gaza, Inhambane, Manica, Maputo, Nampula, Niassa, Sofala, Tete y Zambezia. Su capital es la ciudad de Maputo. Actualmente Mozambique es un país democrático que lleva a cabo elecciones libres en los plazos previstos en la Constitución. El portugués es la lengua oficial del Estado y se enseña en las escuelas. La mayor parte de la población es polilingüista ya que existen diversas lenguas nativas, como makonde, makua, suabo, shona, ronga y changana que son las utilizadas cotidianamente en las comunidades. El swahili se habla en las zonas costeras del norte. La Moneda es el Metical (MZN). Su población supera los 26.000.000 de habitantes. Continúa subsistiendo el encuentro de varios pueblos y culturas, entre los que destacan los pueblos Bantúes de África Central, los Árabes/Swahilis instalados en áreas costeras del norte y responsables de la introducción del Islamismo en Mozambique y los Indianos y Europeos que están distribuidos en todo el país. Actualmente en la provincia de Maputo las etnias dominantes son ronga y changana. En Sofala las etnias más representativas son Sena y Ndaou. En Manica son Shona, Sena y Ndaou. En Nampula la etnia dominante es Macúa.

Cabo Delgado es habitada predominantemente por grupos étnicos Maconde, Macúa y Mwani.

El país no tiene una religión oficial. La religión católica tiene el 35% de creyentes, seguida de la musulmana (30%) y de ritos animistas. Las regiones rurales tienen los cultos tradicionales como religión predominante. Las iglesias evangélicas están creciendo con rapidez. La tasa de mortalidad infantil del país se encuentra entre las más altas del mundo. La esperanza de vida promedio se encuentra entre las más bajas del mundo, comparable a la de otros países del sur de África. Como en la mayoría de los países africanos, la población de Mozambique es joven: más de las dos quintas partes de los mozambiqueños tienen menos de 15 años y casi tres cuartas partes tienen menos de 30.

Regreso a mis tierras ancestrales

La alegría de la vida que los caracteriza a pesar de su dura existencia (Besuschio, 2004: 198)

Su vida es un martirio, sin embargo lo soportan con un asombroso ánimo y tenacidad (Kapuscinski, 2017: 8)

Cuando comencé a pensar en mi viaje, no encontré agencias argentinas ni mozambicanas que quisieran organizarlo. Me puse en contacto con una agencia sudafricana, quien me orientó para que lo organizara yo misma. Esa agencia promocionaba Mozambique vendiendo solamente al paradisiaco archipiélago de Bazaruto en las playas del sur. Algunas agencias europeas promueven viajes al país y me sirvieron de base para armar el mío.

Al final de mi estadía, tuvimos un grato encuentro -con café de por medio- con el embajador argentino en Mozambique, Federico Villegas, quien me solicitó ofrecerme como referente para futuros interesados, ya que, manifestó que ni él mismo conocía tanto de Mozambique como lo había hecho yo.

Luego de seis meses de planificación, el 19 de mayo de 2018 ¡llegué! ¡volví! Saliendo de Buenos Aires, recorrí 8482 km en avión, con escalas en San Pablo y en Johannesburgo. La puerta de entrada fue Maputo, capital de Mozambique ubicada al sur del país.

Me trasladé por vía aérea la mayor parte del tiempo, pues no conseguí que me alquilaran automóvil para recorrer todo el país (supuse que por las grandes distancias y el pésimo estado de los caminos). Aunque refiriéndose a otros países subsaharianos, Kapuscinski menciona a los caminos llenos de baches (Kapuscinski, 2017: 195). Estuve 24 días, realizando un circuito de 6000 km de sur a norte, hacia el centro del territorio, nuevamente el norte y cerrando hacia el sur. Sólo 1000 km. fueron en automóvil. Recorrí seis provincias, por las costas paradisíacas del Océano Índico y las serranías hacia el interior del país. Visité Maputo, Inhambane, Vilankulos, Archipiélago de Bazaruto, Beira, Gorongosa, Chimoio, Cabeza de Velho, Nampula, Isla de Mozambique, Pemba, Isla de Ibo, Archipiélago de las Quirimbas. Regresé a Maputo para retornar a Buenos Aires.

Conocí ciudades capitales de provincias, pueblos pequeños y aldeas. En todos los espacios me llamó la atención el movimiento constante de personas, yendo, viniendo, a los costados de los caminos (sin banquetas), trasladándose a pie, en bicicleta, en motoneta, en los acoplados descubiertos de camiones. Mucha actividad. Puestos de ferias, escolares, chivos, muy pocos perros. Desorganizados, casi caóticos, cada uno ocupándose de su menester. Kapuscinski menciona que hay mucho tráfico, multitud de gente y bullicio; que los coches se entremezclan con los peatones, todo avanza junto (Kapuscinski, 2017: 11).

En las ciudades se hace evidente el contraste entre los sectores medios, los acomodados y los pobres. Todos compartiendo, sin solución de continuidad, la suciedad y el deterioro de las construcciones y las condiciones de vida cotidiana, aparentemente naturalizadas. Llegando desde Argentina otro contraste fuerte -si bien es obvio- es la inversión de los porcentajes de la población entre negros y blancos. Los pocos blancos que hay son los que tienen el dinero, los negros dan los servicios.

Alertados y asesorados por los “peligros” en cuestiones de salud y seguridad, a medida que fueron pasando los días, fui relajando los cuidados e incorporándome a la vida cotidiana sin demasiada preocupación. Sin embargo, pudimos comprobar en nuestra propia experiencia el mismo día que llegamos a Maputo, la actitud intimidante y con ¿intenciones “non sanctas”? de la policía. Desde un automóvil policial ocupado por cuatro efectivos, sin bajarse, nos solicitaron nuestros pasaportes, los retuvieron y

pidieron el documento del hotel (que obviamente no existe). Ya sabíamos acerca de la actitud en busca de dinero, nos mantuvimos firmes y nos devolvieron los pasaportes.

Fuera de esa recepción de bienvenida, la cordialidad de las personas que fuimos conociendo fue una constante. También lo fue el acoso de adultos para vender o de niños para pedir; costumbre hacia los extranjeros y yo lo era. Dice Kapuscinski que basta detener el coche para verse rodeado por un enjambre de niños (2017: 168) y destaca la habitualidad de los puestos míseros de los vendedores (Kapuscinski, 2017: 170). La comunicación fue siempre fluida, si bien el idioma portugués es fácilmente entendible y para ellos mi castellano, se expresaba la intención de comunicarnos aún con las risas ante los malos entendidos.

Otra coincidencia con el desarrollo de Kapuscinski fueron los olores del ambiente y de las personas. Fuertes, penetrantes. Dice Kapuscinski “todo aquello que al mismo tiempo resulta agradable y desagradable, que seduce y da asco” (2017: 10).

Sin saberlo ni proponérmelo, mi estadía fue produciéndose en un “crescendo” paulatino. Divido el viaje en tres momentos: la primera semana de orden turístico en las playas y las ciudades del sur. La segunda semana en conexión con la Africa tradicional, en la Reserva de Gorongosa en la zona central del país; y las últimas dos semanas conectada con la historia de mis ancestros en las serranías de Chimoio, y la presencia colonial en la Isla de Mozambique y la Isla de Ibo al norte del país.

La zona sur está preparada para el turismo, en hoteles y paseos donde se mantiene un fuerte contraste con el entorno poblacional. Las playas, el océano Indico transparente y turquesa, los corales, el buceo, los paseos a caballo, son los atractivos a conocer y disfrutar.

Si bien en el país existen varias reservas, Gorongosa es la que está muy bien desarrollada para el turismo. Se encuentra a 140 km hacia el oeste de Beira, ciudad costera. La reserva está explotada por el estadounidense Gregory Carr, quien suele estar presente y activo; pudimos conocerlo y nos permitió participar de la presentación de un documental sobre la reserva. Allí aprendimos que se dedican a mantener un equilibrio entre, como dice Carr, los tres elementos de la naturaleza, los animales, los vegetales y los humanos. Realizan un intenso trabajo social con las comunidades, promocionado el autoabastecimiento (como con las plantaciones de café), el empoderamiento de las mujeres (que evite el casamiento en la pubertad y la

necesidad de la planificación familiar), el estímulo por el estudio a través de becas en Estados Unidos. También es un centro de referencia científica, durante nuestra estadía, había más científicos que turistas. Desde el primer día, al oírnos hablar en español, se nos acercó una antropóloga mexicana, Laura Barraza, que trabaja allí, con quien mantuvimos cordiales y profundas charlas y nos permitió conocer el funcionamiento no turístico del lugar. Los safaris turísticos por tierra, por río, al amanecer y al anochecer, cumplieron su emocionante objetivo. A raíz de la guerra civil, muchos animales fueron parte de la dieta de las comunidades, actualmente, la reserva está comenzando a recuperarlos. Elefantes, leones, tapires, monos, pecaríes, ciervos, entre otros, pocas especies aún, sin la majestuosidad de las reservas de otros países como Sudáfrica.

La zona de serranías, en Chimoio, 300 km desde Beira hacia el oeste es otro espacio cuyos paisajes deslumbran, en el que también contrastan con la pobreza y el deterioro cotidiano. En el cerro Cabeza de Velho, cuyo nombre se debe a que es una roca maciza pelada, casi sin vegetación y muy empinada, me resbalé y fracturé el tobillo. Mientras nosotros bajábamos con mucha dificultad, los chicos, chicas y mujeres con sus hijos en la espalda, lo hacían corriendo y descalzos. Nuevamente Kapuscinski observó lo mismo, los del lugar con su fuerza, gracia y aguante se mueven con desenvoltura y naturalidad (2017: 11).

Para mi interés personal, fue imprescindible conocer el interior del país y las islas de Mozambique e Ibo. Ambas creadas por los árabes en el siglo X y luego conquistadas por los portugueses en el siglo XVI. Son ruinas vivientes. Allí está la historia que yo necesitaba recuperar. Ambas islas fueron centro de comercialización de esclavos. En la isla de Mozambique se encuentran dos lugares específicos, el actual Jardín de la Memoria (a partir de la convocatoria de la Unesco en el año 2007), en que se alojaba y seleccionaba a los negros atrapados hasta su traslado al fuerte de San Sebastián en que se los depositaba hasta su partida hacia América. En la isla de Ibo no hay elementos que recuerden a la esclavitud, salvo las respuestas de los guías consultados. El Jardín de la Memoria de la Isla de Mozambique es la única referencia a la esclavitud que existe en el país.

Pude encontrar la palabra de los historiadores locales en varios libros comprados en Ibo, la Isla de Mozambique y Maputo. Llamativamente, en su mención del comercio de

esclavos hacia América, no existe Argentina como región comercial. Por los monzones, el mayor tráfico de esclavos era entre mayo y septiembre. Desde mediados del siglo XVII y XVIII la isla de Mozambique fue un puerto de trata de esclavos oriundos de diferentes puntos del territorio de Mozambique, alguno de esos esclavos quedaba en la isla (Rodríguez *et al.*, 2016: 22).

La población común, incluso los guías (salvo al preguntarles específicamente) y los museos no tienen en cuenta la época de la esclavitud. Como si nunca hubiera sucedido. Tal vez, el pasado reciente tiene tanta presencia que la historia de la esclavitud queda en el olvido.

Los testimonios de los guías de las Islas de Mozambique y de Ibo fueron muy importantes para comprender el pasado en el presente. Me comentaron que aún hoy persiste la rivalidad entre la población costera y la del interior. En siglos pasados la población costera fue la que comerciaba a los esclavos, los capturaban en el territorio. Eran etnias diferentes. Los de la costa (kimuani) se consideraban y consideran de mayor nivel que los del interior. “No seas burro, no seas macúa” se dicen entre ellos.

En la costa norte predomina el islamismo, practicado fervientemente por algunos y respetado por los jóvenes. Me llamó la atención ver negros y negras islámicos con sus atuendos específicos.

Según testimonio de los guías de la costa norte, las religiones africanas sólo se mantienen en secreto, en algunos rituales y creencias. En esa zona, el cristianismo parece tener más iglesias (monumentos de la época portuguesa) que cristianos. De hecho, en Ibo no hay sacerdotes, la comunidad católica se reúne los domingos en la iglesia y dan misa entre ellos.

Cuando partíamos de Ibo, una isla histórica y en ruinas, el ambiente cordial y distendido había cambiado. Había mucha policía y hombres armados por las calles, murmullos, preguntas. En el territorio en esos días hubo atentados matando pobladores e incendiando aldeas. Justo en la región que debíamos recorrer 180 km para volver a Pemba. Fuimos en una camioneta con un policía en la caja trasera, custodiándonos. Las aldeas que cinco días atrás eran activas y vivaces, parecían abandonadas, todos sus pobladores estaban ubicados en un solo lugar con pocas pertenencias y gritando a nuestro paso que los lleváramos a Pemba. 180 km, pasando por más de 20 aldeas.

Desolación, impotencia, desesperación... 200 años después, con otros motivos no esclarecidos, la población volvía a ser atacada. 200 años antes mis ancestros fueron atacados, violentados y no pudieron escapar.

Memoria e identidad

Nos gobierna la fidelidad a los ancestros, hecha inconsciente o invisible: es importante hacerla visible, tomar conciencia de ella, comprender lo que nos obliga, lo que nos gobierna [...] para recobrar la libertad de vivir la propia vida (Schützenberger, 2008: 31)

La identidad es una estructuración psicosocial que permite a las personas reconocerse como sí mismas. Es la capacidad de decir YO SOY. Se va construyendo a lo largo de la vida, acorde a la integración de las características básicas de la personalidad, las experiencias vitales, las relaciones vinculares fundamentales, la historia de las redes familiares previas al nacimiento y las pautas culturales.

Nuestra identidad es reencontrar de dónde venimos, qué hemos heredado, quiénes somos. Se forja a partir de la historia personal y la familiar, ambas conectadas con el contexto histórico.

En relación a nuestra identidad nacional, los hombres de la Generación del '80, se ocuparon de blanquear a la población argentina. Sin embargo, no es posible entender el proceso de formación identitaria del argentino sin considerar la raíz negra. El criollo es un sujeto histórico que incluye el componente afro. En cada uno coexisten múltiples sentidos identitarios de pertenencia, según sus contextos de interacción. En mi familia hay una coincidencia total con ese concepto, siendo criolla en casi todas sus ramas. Reconocerse como negro o afro implica un esfuerzo identitario extra sólo posible para quienes conocen bien su historia familiar. Con una profunda investigación en ese sentido, la intención de mi viaje a Mozambique no fue turística, si bien era imposible que no lo fuera del todo.

Mis sentimientos iniciales fueron de sorpresa y confusión, ¿quién soy para los demás? Una experiencia llamativa fue un grupo de nenas que me tocaron el pelo sorprendidas porque era enrulado y negro y que yo fuera blanca. Soy un 75% blanca y un 25 % negra. Mi fenotipo se hace evidente en mis labios y mi cabello. Pero ante la mayoría, yo era blanca. Cuando comentaba el motivo de mi visita al país, la reacción era de sorpresa y alegría. “¡Bienvenida!” me dijo un guía de la Isla de Mozambique y en la

conmoción de ese momento, sentí que estaba en el lugar indicado. Una azafata al verme subir al avión, ante mi pelo afro exclamó “Qué hermoso su cabello”, con esas palabras me sentí reconocida.

Hubo dos momentos en que sentí que ése era el territorio:

1.- En el cerro Cabeza de Velho, en Chimoio. Allí “me quedé”, me resbalé y fracturé el tobillo izquierdo. El accidente no me detuvo, continué mi viaje rengueando con una bota y un bastón. Recién en Buenos Aires, me esperaba el yeso. Tratando de descifrar qué significó mi accidente, puedo hipotetizar que en esa zona pudo haber sido atrapado mi ancestro y simbolizar que a los esclavos se los ataba con grilletes en los tobillos, sin poder escapar. Por otro lado, en el sentido emocional, el tobillo simboliza la figura de los padres, el peroné representa al padre y a la Patria. Y Mozambique era la Patria de mi ancestro paterno y yo volví a buscarla.

2.- El segundo momento de conmoción existencial fue en la Isla de Mozambique con la bienvenida que me dio el guía y con el encuentro concreto de los lugares de comercialización de esclavos.

En mi situación se produce una doble invisibilización, en Mozambique y en Argentina. Los historiadores de la región sólo mencionan a Brasil y Cuba como regiones importadoras de esclavos; así como en Argentina suele decirse que la población descende de europeos, se invisibiliza cotidianamente cualquier evidencia fenotípica que pueda poner en peligro la ilusión de blanquedad.

El genocidio se mantiene presente en la construcción de la propia identidad, por ejemplo con el exterminio judío, armenio y africano (Schützenberger, 2008: 36). En Argentina, luego de 200 años, mi familia accedió a sectores medios y profesionales, en ese sentido somos “negro usted”, al decir de mi abuelo Cleto. Si bien internamente me parece injusta mi duda, no puedo dejar de preguntarme si, viendo la actualidad de ambos países, el haber sido esclavizados favoreció un mayor progreso de la descendencia que si nos hubiéramos quedado en Africa. En apariencia pareciera que sí, pero ¿valió el sufrimiento, la deculturación, la pérdida de la identidad original? ¿Quién sería yo hoy en Mozambique?

Fuentes orales y documentales

Archivo General de la Nación. Sociedades africanas. Legajo N° 31-11-5.

Entrevistas personales en Mozambique: Raul Pereira Davila Goncaga. (Guía de Ibo), Joao Baptista (Historiador y hombre más viejo de Ibo), Lito Juma (Guía de Isla de Mozambique)

Servicio de Huellas Digitales Genéticas, Dir. Dr. Daniel Corach, Facultad de Farmacia y Bioquímica, Universidad de Buenos Aires.

Fuentes electrónicas:

http://censobuenosaires1855.com/buenos_aires_1855_spanish.html

www.familysearch.org: Censos Nacionales de Población de 1869 y 1895. Censo de Buenos Aires de 1855. Iglesia de Monserrat,

<https://es.wikipedia.org/wiki/Bantu>

https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_bantúes

<https://geala.wordpress.com/inicio/>

<https://sites.google.com/site/mozambiqueenlaferiageografica/>

<https://www.britannica.com/place/Mozambique/Religion>

http://www.exteriores.gob.es/Documents/FichasPais/MOZAMBIQUE_FICHA%20PAIS.pdf

<https://www.datosmacro.com/demografia/religiones/mozambique>

<http://volviendoanacer.es/tobillos-conflictos-emocionales/>

Bibliografía

BESUSCHIO, Santiago, 2004. *Crónica de un viaje milenario al Africa negra*. Buenos Aires Corregidor.

CORREIA LOPES, Edmundo. 1944. *A escravatura. Subsídios para sua historia*. Lisboa: Antígona.

CIRIO, Pablo, 2011. "Africanos esclavizados llegados al Plata durante el lapso tardo colonial" en: *Afrodescendencia, aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe*. Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana. Red de Centros de Información de América Latina y el Caribe.

KAPUSCINSKI, Ryszard. 2017. *Ebano*. Barcelona: Anagrama.

LANUZA, José Luis, 1967. *Morenada*. Buenos Aires: Schapire.

MALLO, Silvia. 2004. "Experiencias de vida, formas de trabajo y búsqueda de libertad" En: *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Su historia y sus consecuencias. Memorias del Simposio Internacional*. Montevideo; UNESCO.

PICOTTI, Dina, 1998. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Del Sol.

RODRIGUES, Eugenia. Rocha, Aurelio. Nascimento, Augusto. 2016. *Ilha de Mocambique*. Lisboa: Alcance.

ROSAL, Miguel A, 2009. *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata, siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires: Dunken.

SILVA, Mario A, 2004. “Reseña de la esclavitud en la región sur” en: *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Su historia y sus consecuencias. Memorias del Simposio Internacional*. Montevideo: UNESCO.

SCHÜTZENBERGER, Anne. 2008 *¡Ay, mis ancestros!* Buenos Aires: Taurus

Entre penças, adês e balangandãs: uma viagem afrodiáspórica pela joalheria de afro-brasileira

Victória Carolina Pinheiro Lopes Dias*
Universidade Federal de Minas Gerais
vitoriacapilo13@gmail.com

Resumo

Este trabalho tem como objetivo apresentar algumas experiências e reflexões a partir do meu contato com o universo da cultura material afrodiáspórica que se deu através da joalheria afro-brasileira do período colonial (joias de crioula fabricadas e utilizadas por pessoas negras na Bahia do século XIX) e paramentas de orixá utilizadas na atualidade nas religiões de matriz africana. O interesse pelo tema vem da minha busca enquanto pessoa negra das narrativas ancestrais dos meus antepassados e pelo desconforto em não ver esta identidade contemplada no meio criativo onde atuo. A falta de referências da minha própria negritude me fez pensar nesta problemática, trazendo uma sensação de história negada. Essas inquietações me levaram a fazer outros deslocamentos, e quando me dei conta estava na Bahia, em contato com joias de uso pessoal singulares, não apenas pela força de sua presença, mas também pela sobreposição de práticas e relações que envolvem seu uso e sua produção. Assim como as maneiras de ser, existir e resistir da comunidade negra. Afetada por toda a rede que envolvia a existência destes artefatos, percebi que as minhas reflexões não caberiam apenas em um texto escrito, então, fui instigada a exprimi-las na minha produção material, através do gesto e do corpo vivido. Assim, as contribuições desta experiência estão em demonstrar que a cultura material pode fortalecer a comunidade negra, sendo um caminho de encontros e reencontros entre as pessoas com sua própria história.

Palavras-chave: Antropologia; Bahia (Brasil); séculos XIX-XXI; Afrodiáspora; Cultura Material; Joalheria Afro-brasileira.

Preâmbulo

Antes de traçar um breve panorama dos usos e feitura destas joias, é importante que eu situe o meu lugar de fala e explique a que “joalheria” eu estou me referindo. Falo como uma pessoa negra fruto da diáspora, uma ourives¹ e designer com interesse de pesquisa na joalheria afro-brasileira e em suas antigas técnicas de produção. Além disso, falo como uma discente de um programa de pós-graduação em antropologia e arqueologia, que tem estudado a constituição mútua entre artesãos e artefatos dentro de uma relação de produção. E a partir destes lugares que entendo que a cultura

* Doutoranda em Antropologia social; Universidade Federal de Minas Gerais.

¹ É um profissional que lida com a criação, produção e manutenção de joias e ornamentos, podendo este trabalhar com ouro, prata ou outros materiais não preciosos.

material pode ser ativada como um caminho de encontros e reencontros entre as pessoas com sua própria história e seu conhecimento.

O meu reencontro com cultura material afrodiaspórica se deu através do meu contato com a joalheria- afro brasileira produzida e utilizada no século XIX por pessoas negras, assim como os seus ecos na contemporaneidade representados pelas paramentas² utilizadas no contexto das religiões de matriz africana. Uso a terminologia joia para me referir a estes artefatos (joias de crioula e paramentas) com o objetivo de atribuir valor, mas não no sentido monetário e sim pela importância que estas joias têm para seus portadores em temporalidades pretéritas e atuais.

O valor que as pessoas denotam a estas joias não se insere na percepção de valor presente na lógica ocidental moderna capitalista do mercado joalheiro. Muitas destas joias podem ou não ser produzidas com materiais não preciosos, porém o que importa para o portador não são os valores monetários, mas a relação estabelecida com a joia, que transcende a lógica moderna, uma vez que elas são a presença do poder das divindades que agem, protegem e cuidam do portador e não uma simples representação de algo distante e exterior as relações.

As paramentas de candomblé e as joias de crioula trazem símbolos que remetam a cultos africanos e afrobrasileiros, também são insígnias que identificam os praticantes dos cultos por isso símbolos de resistência social negra, principalmente em um país como o Brasil que apresenta um alto índice de crimes de racismo e de intolerância religiosa.

Caminhos afro-atlânticos

Quando o barco ancorou, muitas pessoas se aproximaram falando a língua do Brasil, que, para mim, continuava parecendo mais música do que qualquer outra língua que eu já tinha ouvido. Alguns brancos acompanhavam um ou outro desembarque, mas a grande maioria era de pretos como nós, com tons de pele e aparências tão diferentes uns dos outros que eu imaginava ver uma África inteira em um só lugar..... (Ana Maria Gonçalves, 2019: 65)

Todos os países das Américas receberam pessoas negras escravizadas, o deslocamento forçado destes povos teve como caminho o oceano Atlântico. Milhares de africanos e

² Paramentas ou paramentos são adornos feitos de metal e outros materiais, utilizados pelos filhos de santo em festas e rituais dentro do candomblé.

africanas de diferentes etnias, dentre estes, crianças e idosos foram sequestrados e trazidos para o Brasil a bordo de navios negreiros, em condições degradantes. Esse foi o marco inicial da diáspora africana, que provocou a objetificação destas pessoas e também a ocultação das suas contribuições em diversos âmbitos (Rambelli, 2013).

O comércio atlântico que ocasionou na escravização de pessoas negras para o trabalho forçado nas Américas, não resultou apenas no provimento de mão de obra para as colônias, produziu também uma diáspora cultural, pois os africanos que aqui aportaram sistematicamente durante quatro séculos trouxeram consigo, religiosidades, ancestralidades, conhecimentos, cultura material, costumes e hábitos (Gabarra, 2013). Apesar das estratégias de apagamento, toda essa gama diversa de cultura que marcou a existência e a subjetividade destas pessoas ainda resiste, um dos marcadores desta resistência é expressa na cultura material afrodiáspórica.

Nos últimos anos, estudos sobre a cultura material de africanos e afrodescendentes vêm tendo centralidade em pesquisas nas áreas de arqueologia, história e antropologia. A arqueologia tem feito um trabalho de aproximação entre os artefatos e o contexto cotidiano por meio de “[...] vestígios diretos das práticas de sujeitos que tiveram por muito tempo sua história e experiência pensada apenas através do olhar de quem os sujeitava” (Agostini, 2013: 7).

Na história, o foco tem sido no estudo dos artefatos relacionados aos africanos e afrodescendentes por meio de fontes diversas como, “[...] inventários, processos crimes, documentos comerciais, iconografia etc., lançando mão dos devidos filtros para ler, nas entrelinhas dos registros dos senhores, autoridades, comerciantes e outros sujeitos representantes de uma esfera de poder sobre os escravos, aspectos de sua vida no cativeiro e suas conquistas e negociações neste contexto (Agostini, 2013: 8). Já a antropologia está em interlocução direta com a herança desta experiência, lançando um olhar “[...] a partir da dinâmica silenciosa da materialidade” (Agostini, 2013: 8).

Pela sua significância para os povos afrodiáspóricos, destaco aqui uma pesquisa arqueológica que vem sendo realizada desde 2011 na zona portuária do Rio de Janeiro, ela trouxe um importante panorama no âmbito dos estudos de cultura material de africanos, com destaque de peças de adorno corporal ligadas a cultos religiosos.

Durante as escavações a yalorixá Celina Maria Rodrigues de Almeida, mãe Celina de Xangô, foi uma das sacerdotisas do candomblé³ convidadas para acompanhar o trabalho. Ela ajudou a conduzir a equipe de arqueólogos no reconhecimento das características materiais que se referem a aspectos: históricos, sociais, culturais e religiosos (Monteagudo, 2012; Santos, 2013).

As peças encontradas neste antigo cais, conhecido como Cais do Valongo, em sua maioria são peças amuletárias “[...] feitas de diferentes materiais como âmbar, búzios, corais, miçangas, metais e minerais, usados na forma de anéis, pulseiras, colares, tornozeleiras ou carregados no bolso ou ao pescoço na forma de pingentes” (Santos, 2013: 222). Esses achados no Cais do Valongo são uma das mostras mais significativas da cultura material africana, que chegou junto aos povos escravizados. Embora a minha experiência tenha se dado na Bahia esses achados tem ligação direta com a cultura material baiana.

A fala de mãe Celina de Xangô representa a potência que estes artefatos têm na trajetória de povos afrodiáspóricos “o Cais do Valongo veio toda a minha história. [...] História tanto ancestral familiar, quanto ancestral espiritual. A gente tá contando toda uma história que nos foi escondida, que nos foi negada” (Mãe Celina de Xangô, ONU Brasil, 2014). E a partir de experiências desta natureza que entendo que a cultura material pode ser ativada como um caminho de encontros e reencontros entre as pessoas com sua própria história.

A joalheria afro-brasileira do século XIX

As joias utilizadas e produzidas por negras e negros na Bahia durante o período colonial são conhecidas como joias de crioula. Elas já eram descritas por viajantes e artistas estrangeiros desde o período colonial. Há um consenso entre os autores de que a Bahia foi importante e amplo centro de produção destas joias, tidas os primeiros exemplares de uma joalheria originalmente brasileira (Silva, 2005). No final do século

³ Os povos escravizados quando chegaram ao Brasil trouxeram consigo suas espiritualidades africanas. “Estas pessoas africanas ou descendentes de africanas constroem “religiões” brasileiras que trazem elementos africanos e os articulam de modo particular formando um conjunto de ritos, crenças e valores que ficaram conhecidos, a partir das experiências na Bahia e no Rio de Janeiro, como candomblés. Dito de outro modo, os candomblés são “religiões” brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira” (Nascimento, 2016: 156).

XVII condições favoráveis se deram na Bahia para o desenvolvimento desta joalheria, conforme explicitado por Moraes:

No Brasil no final do século XVII a ourivesaria atinge seu apogeu na Bahia, devido ao intenso comércio de objetos litúrgicos e profanos, os ourives portugueses agregaram auxiliares que muitas das vezes eram constituídos por negros, forros e alugados e poucos índios. Muitos dos africanos no ofício da ourivesaria eram provenientes do golfo de Benin, os malês, conhecedores da técnica de fundição e habilidosos ferreiros. Os oficiais portugueses fizeram discípulos, suas oficinas transformaram-se em escolas, e delas nasceram os prateiros brasileiros que aos poucos foram se tornando os melhores do Reino (Moraes, 2017: 262)

Inicialmente os portugueses começaram a produzir as joias da colônia tendo como referência o barroco europeu, logo foram assimilando referências do barroco- rococó vindo das esculturas do mestre Aleijadinho o principal mestre deste estilo. As oficinas destes portugueses já contava com um contingente significativo de mão de obra negra. No entanto, diante do aumento da demanda por joias, começaram a surgir oficinas clandestinas, onde mais pessoas negras passaram a trabalhar com a ourivesaria, esse fenômeno proporcionou o protagonismo negro neste contexto de produção, principalmente durante os séculos XVIII e XIX (Moraes, 2017).

Os candomblés surgiram na segunda metade do século XIX, especialmente na Bahia e no Rio de Janeiro, “[...] foram formados como vivências brasileiras, constituídos por articulações de elementos culturais africanos, indígenas e cristãos” (Nascimento, 2016: 156-157). Muitos ourives e ferreiros negros escravizados e livres atuantes no período, eram praticantes e iniciados nos cultos das religiões de matriz africanas, por isso conhecedores dos símbolos do candomblé. Isso propiciou o desenvolvimento das joias de crioula assim como as paramentas dos orixás⁴ utilizadas nos terreiros de candomblé.

A partir daí as joias passaram a ser amplamente utilizadas pelas mulheres negras (Moraes, 2017) tanto livres, quanto escravizadas, principalmente as negras de ganho⁵.

⁴ Orixá é o nome dado às divindades dos candomblés de origem ioruba.

⁵ Trabalho, serviço, atividade com remuneração, comum no Brasil do século XIX, sendo exercida quase que exclusivamente por negros. Assim, ocorriam às vendas de comidas, bebidas, animais, objetos artesanais, além de ofícios como barbeiros, alfaiates, e carregadores de mercadorias e de pessoas (Lody 2001: 19).

As joias utilizadas pelas mulheres negras se diferiam das joias utilizadas pelas mulheres brancas da elite, em relação ao peso, a dimensão, a forma e a decoração. As joias de crioula eram maiores, porém mais leves por serem ocas e ricamente decoradas (Silva, 2005).



Figura 1: Fotografia da escrava Florinda Ana do Nascimento.
Acervo do Instituto Feminino da Bahia, Museu do Traje e do Têxtil.
Fonte: (Cunha&Milz, 2011: 6)

Tais joias além da conotação espiritual comunicavam que essas mulheres negras conquistaram um certo poder e quebraram um paradigma normativo de subjugação de corpos negros, que tinha como regulador um sistema desigual fundamentado em teorias raciais (Cunha & Milz, 2011). Além disso, as joias eram utilizadas como reserva monetária, sendo empregadas na compra da liberdade das suas portadoras ou de pessoas de sua família (Cunha & Milz, 2011).

A organização hierárquica e social da sociedade colonial fazia o uso das joias e da indumentária como instrumentos de distinção social, assim os senhores de escravos “[...] viam em seus “negros de casa” mais um meio de ostentação de sua riqueza (Cunha & Milz, 2011: 41).

A contribuição africana nos fazeres ligados a joalheria e a metalurgia são relacionados a diversas etnias africanas, uma vez que, quando estes povos aportaram no Brasil já detinham estes conhecimentos. Os negros Maleses de origem islâmica, são tidos como

os responsáveis por introduzir no candomblé as técnicas de transformação do metal como: a fundição, o baixo e alto relevo com a utilização do martelo, dos punções, e do cinzel (Cunha & Milz, 2011; Moraes, 2017).

As tentativas de ocultamento destes saberes por parte do poder hegemônico remetem a um etnocentrismo epistemológico evidente em tentativas de retirar do outro a capacidade de ser criativo (Mundibe, 2013).

Encontros, reencontros e afetos: ecos da cultura material afrodiáspórica na contemporaneidade

Para o escravo fugindo do açoite no meio do mato, no meio do nada, não havia caminho. Para o guerreiro lutando com a morte inventando a liberdade, com sangue e com sonho, não havia caminho. O caminho foi sendo feito ao caminhar e até hoje é assim..... (Mestre Ramos em comunicação oral, 2017)

A minha experiência não foi planejada, portanto um caminho metodológico não foi previamente traçado. Mas como disse o mestre, com o nosso povo é assim, o caminho vai sendo feito ao caminhar, nós o inventamos. Seguindo trilhas desconhecidas eu chegava em Salvador em janeiro de 2010, a princípio para participar do Fórum Social Mundial (FSM)⁶, mas muito interessada em conhecer as tais joias de crioula e suas técnicas de produção.

Assim que acabaram as atividades do Fórum, resolvi estender minha estadia na cidade, onde visitei vários museus e acervos de joias de crioula, neles, encontrei anéis, brincos, pulseiras de coco e ouro, gargantilhas de contas de coral, os famosos correntões de alianças lisas e decoradas etc. De todas as peças uma me chamou atenção em especial, a penca de balangandã. Os balangandãs eram normalmente feitos em prata, considerados amuletos de proteção, sempre utilizados próximo ao ventre, tendo por isso relação com a fertilidade.

Segundo (Cunha & Milz, 2011) o nome balangandã faz alusão ao barulho produzido pelo movimento das peças que compõe a joia. Nos acervos dos museus Baianos que tive acesso, verifiquei balangandãs semelhantes, mas nunca idênticos, havendo ainda uma diversa gama de tipos. “Cada balangandã em uma penca possui seu próprio significado, e cada agrupamento de balangandãs é único, marcando fatos da vida da

⁶ Um evento organizado por movimentos sociais de muitos continentes, com o objetivo de elaborar alternativas para uma transformação social global.

crioula, servindo como talismãs e objetos de devoção (Cunha & Milz, 2011: 126). Fiquei imaginando as histórias de vida daquelas mulheres a partir de cada balangandã.



Figura 2: Penca de Balangandãs. Acervo Museu Costa e Pinto.

Fonte: <https://www.izisabreu.com>

Tive contato com várias pessoas dos candomblés de Salvador, e toda vez que eu dizia a elas que o motivo de eu estar na cidade era o de estudar um pouco como se davam a produção destas joias e explicava um pouco de minha experiência com técnicas artesanais de ourivesaria, elas se interessavam e me faziam uma série de perguntas, sobre como conservar joias feitas de cobre ou latão e de possibilidades técnicas de conformar e produzir determinadas peças.

Durante o tempo que estive em Salvador participei de algumas festas de terreiro onde em um dado momento dos festejos, as pessoas vinham numa espécie de cortejo, dançando entoando cantos, lindamente vestidas e ornadas com peças de metal ou tecido, chamadas de paramentas. Vivi está experiência com o corpo e os sentidos, pois ali o sagrado é manifesto nas comidas, nos movimentos, nas danças, nos cantos, nos cheiros, na vibração da música, nas cores, nas paramentas, onde parecia estar vivo e em relação. “As coisas são vivas. Cantando de alegria, elas gritam: *Axé!* (Hartermann, 2019: 80). A partir da sua vivência no candomblé e como arqueologux, Gabby Hartermann (2019) afirma que, pensar em axé é pensar em vida em movimento, o que

contraria a cosmologia moderna que prega a ideia de que as coisas são estáticas, inanimadas e externas as nossas experiências. O movimento de que fala Hartermann tem a ver com a noção de transformação, como uma experiência da qual as coisas estão vivas e participam.

Fiquei interessada em tudo o que vi, mas situação me chamou a atenção em particular, foi durante um evocação da orixá oxum (Deusa das águas doces), ao som de cantos iorubas, uma filha de santo vestida com a indumentária e o conjunto de paramentas referentes a orixá, entrou dançando no salão, para mim foi um momento de muito encantamento. Ela trazia na cabeça como parte do conjunto de paramentas, uma bela peça chamada adê (coroa) que escondia parte do seu rosto.



Figura 3: Indumentária e paramentas de oxum
Autor: Carybé Fonte: cultura-afro-artesvisuais.blogspot.com

Poucos são os meus conhecimentos sobre os aspectos das religiões de matriz africana, e tenho plena consciência que estive na superfície desse saber, em termos de entendimento desta cosmologia e modo de vida. Por mais que eu estivesse mantendo contato com pessoas iniciadas no culto, o conhecimento a respeito daquele conjunto de práticas, não facilmente acessados, pois o candomblé é uma religião iniciática, portanto algumas informações só são compartilhadas com as pessoas que são iniciadas no culto, pois o aprendizado acontece durante as vivências coletivas dentro do terreiro.

Tive acesso as festas, nas quais pude ver os paramentos junto as indumentárias de vários orixás em seu contexto ritualístico, mantive longas conversas, nas quais eu nada perguntava (em respeito as pessoas), mas estava atenta ao que me era permitido ser revelado e eventualmente respondia a perguntas relativas ao seu interesse do povo de santo sobre o meu conhecimento técnico, a ourivesaria. Mas como adverte o filosofo e religioso Wanderson Flor do Nascimento “[...] há muito mais na constituição dos candomblés que sustenta aquilo que, apenas nas bordas, visualizamos publicamente” (Nascimento, 2016: 156-157)

Ao ter contato mesmo que visual com as joias de crioula e as paramentas de candomblé em pleno uso em um momento ritualístico, eu experimentei um tipo certo tipo de afeto que se aproxima do que descreveu Mãe Celina de Xangô sobre o que significava para ela o Cais do Valongo, ela dizia que lá sentiu toda a sua história, ancestral, familiar e espiritual que fora ocultada. Em minha experiência foi como se aquele sentimento de incompletude ancestral que sempre me acompanhava fosse em certa medida curado preenchido.

A manualidade, o gesto e a experiência do corpo vivido

De volta a minha casa eu não conseguia verbalizar, escrever ou sequer elaborar ideias, sobre a experiência que eu havia vivido. De fato as palavras são limitadas, e sozinhas não parece dar conta da vida, refletindo sobre isso decidi que minhas formulações se dariam de outra maneira, através de uma produção material. Troquei a tela inerte do computador pela oficina, e ao sentar na banca de ourives, tentei, a partir do gesto e da manualidade me engajar com os materiais em uma espécie de negociação, para expressar alguma coisa ainda não prevista. Lidar com os materiais e as ferramentas me conectava a experiência que eu havia tido com minhas raízes ancestrais, pois foi justamente a cultural material o canal sensível deste reencontro.

Como um diálogo entre manualidades, comecei a reproduzir algumas técnicas não para fazer réplicas, mas para pensar como as pessoas produziam estas joias, tentando imaginar numa relação de produção, o engajamento e as negociações entre os artesãos com a materialidade, as divindades, as técnicas, a comunidade, as práticas e vivências das cosmologias africanas e afrobrasileiras. O foco deste exercício não era o resultado, e sim o processo imaginativo de refletir como se davam as relações de

produção destas joias⁷. Fiz estes exercícios entre 2010 e 2013, utilizando sempre técnicas e artesanais. A Figura 4 é um adê de Oxum, é exemplo destes exercícios reflexivos. A peça está inacabada até o momento, e eu ainda aprendendo a lidar com todas as transformações e descobertas que esta mirada a um passado ancestral pode acarretar.



Figura 4: Adê de oxum
Autora: Victória Lopes Dias Fonte: Foto da autora

Pensar que o genocídio que afetou a população negra também foi ampliado a dimensão das coisas, só reforça que um dos caminhos possíveis para curar as feridas da colonialidade é explorar a capacidade das coisas falarem (Hatermann, 2019). Ativar a potência da cultura material afrodiaspórica como um fio condutor de nossas histórias, pode ser um caminho de resgate do passado ancestral.

Este movimento de olhar para trás, para seguir caminhando, pode permitir que a comunidade negra se fortaleça para lidar com certas contradições que ainda impactam nossas experiências. A partir desses movimentos podemos buscar o nosso lugar no presente, construindo outras narrativas possíveis frente a uma história oficial hegemônica. Vários são os desdobramentos possíveis a partir daqui, destaco a importância do fomento de projetos colaborativos junto as comunidades

⁷ Não foram utilizados metais preciosos, apenas o latão e o cobre que posteriormente receberam acabamentos e banhos superficiais.

afrodiaspóricas, principalmente quando os temas das pesquisas acadêmicas abordarem temas caros a estas comunidades.

Enquanto pesquisadora, acredito que o que podemos fazer pelos coletivos humanos é contribuir para que eles possam exercer o seu direito de existir de forma digna.

Referências

AGOSTINI, Camila. 2013. “Apresentação” en: Camila AGOSTINI (comp.), *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 7-9.

CUNHA, Laura; MILZ, Thomas. 2011. *Joia de crioula*. São Paulo: Terceiro Nome.

GABARRA, Larissa Oliveira e. 2013. “Mihangas e bastões: culturas materiais através do Atlântico” en: Camila AGOSTINI (comp.), *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 245-265.

GONÇALVES, Ana Maria. 2019. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Editora Record.

HARTERMANN, Gabby. 2019. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana Guiana*. Belo Horizonte: Dissertação - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Filosofia e Ciências Humanas.

LODY, Raul. 2001. *Jóias de Axé: fios de conta e outros adornos do corpo: a joalheria afrobrasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

MONTEAGUDO, Clarissa. 2012. “Pequena África renasce no cais do porto do Rio” en: *Jornal Extra*, 28 abr.2012. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/rio/pequena-africa-renasce-no-cais-do-porto-do-rio-4763936.html> Acesso em: 20/06/2019.

MORAES, Virginia. 2017. “Jóias de crioula” en: Raquel CANAAN (comp.). *Anais do I Simpósio Nacional de ourivesaria, joalheria e design*. Belo Horizonte, pp. 2547-275.

MUDIMBE, Valentin Yves. 2013. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde, Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. 2016. “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis” en: *Ensaios filosóficos*, vol. XIII, pp.153-169. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em 02/06/2019.

ONU BRASIL. 2014. “Cais do Valongo: ponto de partida para o circuito da Herança Africana no Rio”. Disponível em: <http://nacoesunidas.org/cais-do-valongo-ponto-de-partida-para-o-circuito-da-heranca-africana-no-rio/> Acesso em: 05/07/2019.

RAMBELLI, Gilson. 2013. "A vida social entre o céu e o mar: os navios negreiros enquanto artefatos da escravidão" en: Camila AGOSTINI (comp.), *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 199-219.

SANTOS, Vanicléia. 2013. "Arqueologias das bolsas de mandinga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial" en: Camila AGOSTINI (comp.), *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 221-244.

SILVA, Simone Trindade Vicente da. 2005. *Referencialidade e representação: um resgate do modo de construção de sentido nas pincas de balangandãs a partir da coleção Museu Carlos Costa Pinto*. Salvador: Dissertação - Universidade Federal da Bahia, Escola de Belas Artes.

Producido por Ediciones del CCC
Centro Cultural de la Cooperación
Agosto de 2019
Av. Corrientes 1543 - (C1042ABB)
Buenos Aires - Argentina
(5411) 5077 8080
www.centrocultural.coop

H Afro-Latin American
Research Institute
at the Hutchins Center

Harvard
University

INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA
DR. EMILIO RAVIGNANI



CONICET



UBA | FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

geala
Grupo de Estudios
Afrolatinoamericanos



centro cultural
de la cooperación
FLOREAL GORINI