

Actores de su propio destino: reflexiones en torno a las estrategias de resistencia afroporteña, ayer y hoy*

Actors of their own destiny: reflections on afroporteñas resistances, past and present.

JEAN-ARSÈNE YAO**

Université Félix Houphouët-Boigny, Costa de Marfil

jeanarsene.yao@yahoo.es

RESUMEN

Dentro del conjunto de investigaciones sobre la afrodescendencia en Argentina, en general, y en Buenos Aires en particular, se ha destacado, con mayor o menor rigor, la necesidad de reconstruir un espacio multicultural que haga justicia con la denominada “tercera raíz” latinoamericana. Esto significa, por un lado, evidenciar la importancia de la trata de negros y la función económica de la esclavitud en el proceso de colonización española. Implica, por el otro, el abordaje de la resistencia los esclavizados africanos y sus descendientes, mediante sus organizaciones locales y sus aportes socioculturales, los cuales forman parte del espectro identitario, multiétnico, de la Argentina actual. Al hilo de lo anterior, el presente trabajo propone una aproximación a las estrategias utilizadas por los afroporteños para conservar su cultura y lograr su re-humanización, situándolas en un contexto amplio de la resistencia que incluye a la identidad negra.

Palabras clave: Buenos Aires, afrodescendencia, resistencia, cultura, estrategia.

ABSTRACT

Within the group of research on Afro-descendent in Argentina, generally, and in Buenos Aires particularly, the need to reconstruct a multicultural space that does justice to the so-called “third root” of Hispano-America has been emphasized, with greater or less rigor. This means evidence, on the one hand, the importance of trafficking of blacks and the economic role of slavery in the process of Spanish colonization. It implies, on the other hand, an approach to the resistance of African slaves and their descendants through their local organizations and sociocultural contribution, which are part of the multi-ethnic identity spectrum of Argentina today. The present paper therefore proposes an approach to the strategies used by the afroporteños to preserve their culture and achieve their re-humanization, placing them in a broad context of resistance that includes black identity.

Keywords: Buenos Aires, afroporteñas, resistance, culture, strategy.

* Este trabajo es la primera parte de una investigación que se está llevando a cargo en el marco del proyecto “La afrodescendencia americana y su contribución al Buen Vivir”, coordinado por la Dra. Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega, la Universidad de Alcalá, y se inscribe en una convocatoria conjunta entre dicha institución y la Casa de Velázquez. Agradezco sus comentarios a los evaluadores anónimos de la revista.

** Docteur, Enseignant-chercheur, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d’Ivoire).

Recibido: 23/01/2018

Aceptado con modificaciones: 22/05/2018

1. Introducción

Desde hace varias décadas, pero con mayor énfasis en los últimos años, los estudios sobre la población argentina de origen africano han despertado el interés de historiadores y antropólogos que han abordado la cuestión desde nuevos enfoques analíticos. En general, existe acuerdo entre los autores en que, a diferencia de otras regiones hispanoamericanas donde imperó una esclavitud de plantación, en Argentina los esclavos fueron destinados a la servidumbre doméstica y a la producción artesanal (Rosal, 2016).

Todos coinciden también en destacar la presencia e importancia de los esclavos y sus descendientes, tanto en lo demográfico como en lo económico, cultural y religioso. En lo que se refiere al trato que los negros recibieron en la región, hay quien incluso declara que fue benévolo (Goldberg y Jany, 1966: 64), haciendo suya esta descripción de José Antonio Wilde: “Se les trataba, puede decirse, con verdadero cariño; siendo la excepción algunos casos raros. [...] no hay punto de comparación entre el tratamiento nuestro y el que han recibido en muchas colonias americanas” (1964: 115).

Consecuencia de lo anterior, los movimientos esclavos de insubordinación han sido presentados como un fenómeno de escaso impacto que suele ser estudiado desde una visión paternalista. Lejos de otorgarles la importancia que tuvieron y tienen para la identidad argentina, los análisis sobre las resistencias tienden a ser reduccionistas, señalándolas como simples mecanismos culturales para mitigar el malestar generado por las condiciones sociales de los esclavos.

Así las cosas, no sería aventurado suponer que la presunta benignidad de la esclavitud combinada con el mito de la docilidad de los esclavos habría ocultado la relevancia que adquirió la resistencia esclava (Saguier, 1995: 115). Contra esta invisibilización, sin embargo, cabe señalar las insumisiones y movilizaciones ejemplificadas en formatos como la rebelión y el cimarronaje que gestaron entre los sujetos esclavos la pérdida de la libertad, la explotación laboral y el exterminio físico (Laviña, 2005).

De ahí la necesidad de una revisión de los funcionamientos e ideologías presentes en estos movimientos susceptible de convertirlos en un objeto de estudio interesante. ¿Cómo se manifestó la resistencia de los negros de Buenos Aires al sistema esclavista? ¿Qué resultados dieron los intentos de deshumanización mediante el desarraigo cultural y social que pretendieron imponerles sus amos? ¿Qué imprevistas dejaron sus relatos y cómo se perciben en la sociedad de hoy? El presente trabajo propone una aproximación a las estrategias utilizadas por los afroporteños para conservar su cultura y lograr su re-humanización, situándolas en un contexto amplio de la resistencia que incluye a la identidad negra.

Pues las respuestas quizás pueden encontrarse en la estrategia que utilizó el sujeto negro para mantener viva su cultura y cosmovisión, sin tener que padecer los castigos por parte del amo blanco. Y es que, además de traer consigo tradiciones y lenguas, que siempre intentaron reproducir, los esclavos aprovecharon las brechas del propio sistema esclavista que favorecieron el desarrollo de algunas prácticas culturales africanas. Y, voluntaria o involuntariamente, los colonos bonaerenses propiciaron el surgimiento de lo que tanto querían borrar entre los pueblos negros traídos a esta tierra. De este modo, los afroporteños¹ desempeñaron un rol activo como parte de una dinámica social que les permitió hacer uso de herramientas

¹ Gentilicio que se aplica a los africanos y sus descendientes por vivir o nacer en la ciudad portuaria de Buenos Aires.

discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales construir con éxito estrategias de libertad.

Para desarrollar esta hipótesis y explicar de qué forma los esclavos africanos llevaron a cabo esas otras posibilidades de enfrentar la esclavitud, realizaré en primer lugar un breve repaso histórico de la presencia africana en Argentina, con especial atención al área de Buenos Aires. A continuación, daré cuenta de las formas de sociabilidad religiosa y laica, que constituyeron unos refugios de africanía. Luego enfatizaré en los factores que motivaron la ausencia de revueltas de negros. Y finalmente sintetizaré las huellas actuales dejadas por aquella etapa de la esclavitud argentina.

Para la realización de este trabajo, he utilizado primordialmente la abundante bibliografía sobre el tema, la cual me permite un análisis diacrónico y una visión cualitativa de la esclavitud en Buenos Aires. El examen de estos documentos combinado con algunas fuentes manuscritas del Archivo General de la Nación pone de realce los intentos de desarraigar a los esclavos a fin de evitar cualquier resistencia. Empresa que se podría decir que fracasó, pues los transportados a la capital argentina nunca fueron totalmente sometidos y su idiosincrasia y tradiciones tampoco fueron del todo arrancadas.

2. Buenos Aires negra

La presencia negroafricana en el territorio conocido hoy día como Argentina es y ha sido históricamente un dato innegable de la realidad nacional desde sus orígenes como colonia española en el siglo XVI. Gracias a quienes se interesan por el tema y lo investigan, se sabe que el primer ingreso de esclavos a Buenos Aires se produjo hacia 1585 al obtener Francisco de Vitoria, Obispo de Tucumán, un permiso para importarlos de Brasil (Molina, 1958).

A pesar de la escasa población de Buenos Aires, Liliana Crespi asegura que ciudades como Córdoba, Tucumán y Potosí prometían convertir la capital argentina en un importante centro de tráfico de ultramar (2000: 237). No en vano para 1590, Buenos Aires fue el punto de partida de siete compañías comerciales negreras con sede en Córdoba hacia Angola para adquirir esclavos destinados al mercado rioplatense (Assadourian, 1966).

Desde entonces y hasta 1680, la abundante bibliografía sobre el tema estima que se introdujeron unos 25.000 esclavos africanos por el puerto de Buenos Aires gracias a las licencias y autorizaciones reales (Molinari, 1944; Studer, 1958; Moutoukias, 1988). Aunque esta cifra pudo ser mayor dado el contrabando que se generó para esquivar la posterior prohibición impuesta a Buenos Aires de comerciar con Brasil y la costa de África (Rodríguez, 1984: 24-25). Lo cierto es que no pasó desapercibido que el contrabando podría convertirse, como así fue, en una excelente fuente de ingresos para los funcionarios corruptos².

Ante esta situación, la Corona española no solo se mostró partidaria de controlar la calidad y cantidad de los esclavos que se habían de llevar a Indias sino también de no escatimar en esfuerzo para atajar las irregularidades en dicho comercio (García, 2005). Consecuencia de estas medidas fue la escasez de mano de obra y la imposibilidad monetaria de adquirir esclavos, por lo cual en no pocas ocasiones los vecinos de la ciudad suplicaron al rey de España permiso para importar directa-

² Archivo General de la Nación (en adelante AGN), EA, t. 8, f. 299, 13 de julio de 1617. En abril de ese año se subastaron los bienes de Diego Marín Negrón, difunto gobernador por deuda de 7.672 pesos, monto al que lo condenó el Consejo de Indias por dejar de cobrar los derechos de Licencia y Aduanilla de esclavos introducidos a Buenos Aires.

mente esclavos de Angola. “Esto se peticionaba en el conocimiento que en Perú los esclavos serán bien vendidos pues los que vienen de Cartagena son muy costosos” (Crespi: 2000, 239).

Dicho en otros términos, el comercio de esclavos se transformó en una de las ramas fundamentales de la economía de Buenos Aires. Y el valor de los esclavos fue variable, en función de su fortaleza, salud, edad y habilidad manual y su trabajo. Amén de la gran demanda y la poca oferta, los esclavos no eran productos baratos, por lo que inicialmente solo unos pocos vecinos, principalmente la nobleza, pudieron adquirirlos. El empleo de negros en esta época significó pagar por ello altos precios, puesto que la trata atlántica todavía no había alcanzado su continuidad ni su ritmo intenso.

No obstante, en el siglo XVIII, con permisos de importación de esclavos dados ya no a individuos sino a compañías (García, 2005: 40-45), la proporción demográfica que representaba la población de origen africano fue creciendo hasta alcanzar el 29 por ciento en 1778 (Goldberg, 1976: 79-91). Aunque su participación en la guerra de independencia conllevaría a un decrecimiento de este colectivo en la centuria siguiente. De hecho, si en 1810 los varones de entre 15 y 44 años representaban el 30,3 por ciento de la población negra de la ciudad, para 1827 sólo eran un 18,3 por ciento (Andrews, 1989: 63).

Con todo, los africanos esclavizados tuvieron un papel importante que fue estipendiario ligado a la producción artesanal y al servicio casero, como así lo demuestra la historia económica y social de la época colonial. Marta Goldberg y Silvia Mallo han demostrado ampliamente cómo las mujeres en la ciudad eran cocineras, lavanderas, costureras, planchadoras y amas de cría, mientras que los hombres eran principalmente herreros, sastres y barberos. En la campaña bonaerense jugaron un gran papel en la cosecha y la trilla del trigo, a la vez que participaban en la yerra, el pastoreo de ganado, la vigilancia de huertos, la fábrica de cueros y de ladrillos (1993: 15-69).

Por su parte, Miguel Ángel Rosal, en el estudio sobre los artesanos negros y mulatos en Buenos Aires, señala la presencia de los esclavos en oficios tan diversos como la peluquería, albañilería, carpintería y zapatería. Hasta mediados del siglo XIX, de los 364 pulperos que este historiador registró en la ciudad capital, aproximadamente la mitad poseían 234 esclavos, la mayor parte tenían uno o hasta cuatro, y excepcionalmente, hasta once y catorce (1982: 331-354). Estos, además de marcar la dinámica social colonial de Buenos Aires, lo hicieron también en lo cultural y religioso.

3. Catolicismo con impronta africana

Señala Israel Moliner Castañeda que:

...a pesar del control férreo del colonizador, los africanos esclavizados tuvieron un margen para el ejercicio de una religiosidad popular cuya expresión más sobresaliente fue el culto de carácter personal. Este estaba basado en la relación entre el creyente y los entes por él venerados, lo que no implicaba un acatamiento del decálogo cristiano y otras normas que integran un catolicismo militante (1998: 10-11).

Esta afirmación del antropólogo cubano no parece equivocada, pues en la búsqueda de caminos para mantener los lazos con África, los esclavos de Buenos Aires, al igual que los de otras regiones de América, se propusieron la afirmación de

su identidad propia a través de la religión. No en vano Nicolas Ngou-Mve declaró que

...lo que se ha introducido en este continente –América– desde el siglo XV hasta el XIX, no fueron toneladas de ébano, sino hombres y mujeres cargados de cultura, de una cultura africana milenaria, que ellos no podían haber olvidado por el simple hecho de cruzar el Atlántico en condiciones inhumanas (2001: 61).

Para mantener viva su cultura, se sirvieron de las cofradías y hermandades católicas, una antigua forma de organización que España llevó a sus colonias (Tardieu, 1997: 510). En lo que se refiere a la ciudad de Buenos Aires, los datos sobre estas agrupaciones varían de un autor a otro. Pues a las cuatro cofradías preferidas por los negros³ – San Baltasar, San Benito, Nuestra Señora del Rosario y Santa María del Corvellón– registradas por George Reid Andrews (1989), Miguel Ángel Rosal suma las de Santa Rosa de Viterbo, San Francisco Solano y El Socorro (2009: 205). Coetáneamente hubo asociaciones independientes del clero, pero con fines espirituales similares como la “Cofradía de los Cabundas” de la cual una negra llamada Rosa Palacios dijo ser la fundadora⁴.

Creadas por el sistema colonial como mecanismos de control social de los esclavos africanos, dichas agrupaciones pretendían evitar que estos volvieran a practicar sus ritos u otras formas de creencias que nada tuvieran que ver con el catolicismo. Sin embargo, es posible que tal meta no se haya conseguido, al menos en su totalidad. Pues destinadas a la práctica del culto católico, las cofradías sirvieron como marco social para que las creencias africanas fueran conservadas mediante identificaciones o correspondencias místicas.

Y es que, para engañar a sus amos blancos, los esclavos ocultaron sus divinidades negras detrás de santos católicos, negros en su mayoría, cuya vida o simbolismo recordaba los mitos o símbolos de sus dioses. Además de evocar nuevos complejos afectivos y mentales como el deseo de justicia, libertad, la voluntad de ver triunfar el bien sobre el mal. Siguiendo a Roger Bastide, podemos afirmar que el sincretismo en este caso reflejó estructuras de las personas marginadas, en vía de asimilación, que reinterpretaban los valores católicos en valores tradicionales y viceversa (1965: 166-171).

Ejemplo de ello fue la veneración de San Baltazar que pudo tener gran acogida entre los negros al compatibilizar este personaje (divino) con sus organizaciones sociales ancestrales (regio). Pues es de sobra sabido que la trata de negros hizo muchas víctimas en las sociedades africanas, algunas de las cuales eran reyes, reinas, príncipes o princesas. No sería aventurado pensar que al rendirle culto al Rey Mago los afroporteños rememorarán las pleitesías que rendían a sus monarcas, garantes de sus tradiciones. Se trataría en este culto pues de una acomodación a la civilización dominante que Stefania Capone califica como “contra-aculturativa”, al ser solo un simulacro para mejor defender la cultura y la tradición africanas. Por consiguiente, el sincretismo se convierte resistencia (2001: 42-50).

Esto se advierte en una celebración de la festividad de dicho santo en 1786 durante la cual un negro llamado Agüero habría dispuesto que se coronase Rey a un miembro de la cofradía.

Que en uno de los días de fiesta que se juntan a bailar los negros [...] llevaban debajo de un quitasol grande a un negro nombrado Pedro

³ Los estudios llevados a cabo hasta ahora no indican en Buenos Aires la existencia de cofradías integradas exclusivamente por negros, mulatos o pardos. Aunque, como se puede observar la religiosidad de los negros fue orientada hacia santos también morenos.

⁴ AGN, PN, r. 6, 1796, f. 111, 20 de mayo de 1796.

Duarte, y que en la cabeza llevaba puesta una especie de Corona [...] advirtiéndolo al declarante que todos los otros negros de la nación conga veneraban y obedecían todas las ordenes que como rey les daba el tal Pedro Duarte⁵.

Lo anterior confirma la idea de Laënnec Hurbon según quien “existe una reinterpretación continua realizada sutilmente por los ‘vencidos’ de modo que todo un nuevo universo cultural se reconstruye en la sombra, y a veces incluso en el corazón mismo de las iglesias” (1989: 15). Así las cosas, aunque aparentemente el cristianismo triunfaba, las prácticas y creencias no-occidentales se desarrollaban aprovechando al máximo los sectores subalternos afroporteños los pocos derechos que este les otorgaba.

Esto sucedía sobre todo en el ámbito privado, generalmente en las casas donde se reunían los negros para desarrollar rituales mortuorios de origen africano, que de alguna manera se emparentaban con la idea católica de “buena muerte”. Al menos es lo que asegura Oscar Chamosa, quien más y mejor ha estudiado este tema, en cuya opinión el objetivo substancial de las agrupaciones de negros en Buenos Aires era efectuar el culto de los antepasados, entendiendo por ancestros a los miembros fundadores de las mismas (2003: 370-372).

Precisamente en no pocos documentos de la época encontramos pruebas de que los negros mantenían bailes y formas de culto contrarios a los establecidos por las autoridades. Este fue el motivo por el cual el párroco de La Piedad, donde tenía su sede la cofradía de San Baltasar, denunció en 1779:

[...] los descatos públicos que hacen [los morenos] a la Iglesia, como es ponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbra, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua de Resurrección [sin dejarlo] oír a los penitentes que estaba confesando, por la bulla que metían con sus alaridos y tambores” (Rosal, 1981: 379).

Más allá de la preocupación que pudo generar entre el clero, huelga decir que la música desempeñó un papel devocional protagónico en el sincretismo. Y como bien afirma Norberto Pablo Cirio, “lejos de haber servido el culto como una herramienta de dominación y deculturación, los negros supieron insertar valores propios, como venerar al santo con músicas propias, muchas de las cuales aún se mantienen. La danza religiosa de la charanda o zemba, es una de ellas” (2007: 127-155.)

El sincretismo a través del baile en el ámbito religioso también levantó ampollas cuando en 1788 el Cabildo objetó los bailes señalando que “En estos bailes olvidan los sentimientos de la Santa Religión Católica, que profesaron [y] renuevan los ritos de su gentilidad [efectuando] ciertas ceremonias y declaraciones que hacen en su idioma” (Rosal, 2010: 257). Algo similar ocurrió en 1791 cuando unos cofrades negros, aprovechando un permiso anterior para realizar “una danza de nuestra nación” por las calles y casas particulares, repitieron la actuación sin licencia, con “plumaje, sable de palos y tambor”⁶.

Esta actitud representó una resistencia cultural, cuya impronta observó Daniel Schávelzon en los restos arqueológicos descubiertos en excavaciones de antiguos pozos y en los fondos de casas de San Telmo y otras zonas de Buenos Aires. Sus trabajos revelan que en las paredes o en la base de algunas ollas se encuentran

5 AGN: IX 36-4-3.

6 AGN: IX-12-9-13

signos de las religiones africanas. Del mismo modo, en los pozos de basura se han encontrado pipas con unas crucecitas que son signos de religiones tradicionales de Ghana. Además de pequeños huesos que los negros bonaerenses debieron usar para leer el futuro, aunque seguramente si se les encontraba se le castigaría considerándoles como herejes (2003: 135-158).

4. Refugios de africanía

El otro método utilizado por los colonos españoles para mantener la disgregación entre las etnias africanas fueron las llamadas *naciones*⁷, a través de las cuales se quiso evitar que brotara entre los esclavos una conciencia colectiva de pueblo oprimido. En tanto grupo social, entendido como una representación cognitiva del sí mismo y de los otros siendo miembros de una misma categoría social (Turner, 1999), los afroporteños actuaron de acuerdo a sus creencias religiosas y orígenes étnicos. En Buenos Aires, las menciones sobre la existencia de estas asociaciones étnicas datan de aproximadamente la década de 1770 (Andrews, 1989).

Si bien hubo algunos casos en las áreas rurales, estas agrupaciones existieron sobre todo en las zonas urbanas, donde “se institucionalizó el culto de estas diferencias étnicas con los cabildos, es decir, agrupaciones de hombres y mujeres de una misma tribu o nación” (Moreno, 1977: 16). Al menos es lo que se evidencia, salvo en unos pocos casos, en la denominación de las mismas: Asante, Banguela, Borno, Basundi, Bayombé, Cambunda, Carabari, Congo, Loangos, Lubolos, Maravi, Mina Nago, Moros, Mozambique, Uida, entre otros⁸.

Aunque estudios recientes refutan la tesis de que las *naciones* reunieran exclusivamente a personas naturales de una misma región de África. Para unos, estas organizaciones eran más fruto de las relaciones sociales que en el origen étnico de sus integrantes. Mientras que para otros, fueron comunidades que congregaban individuos de distintos orígenes, lenguas, linajes e intereses (Rosal, 2008: 619-620). Sea como fuere, las asociaciones de negros representaron a la vez una reacción contra el sistema esclavista, un retorno a ciertas formas de organización social y estilos de vida africanos, una forma de protesta contra las condiciones de vida de los esclavos y un espacio libre para la práctica de las religiones africanas.

La idea de *nación* se refería de este modo a los pueblos y grupos etnolingüísticos gracias a las cuales los afroporteños pudieron reconstruir una identidad y otras formas de estar juntos, como recuerda James Lorand Matory “[...]such black Atlantic nations brought their citizens together in work crews, manumission societies, Catholic lay brotherhoods [...]” (2005: 269).

Por esto cualquier reflexión en torno a la identidad negra en la capital argentina debe tener en cuenta este proceso, que por haberse expresado pacíficamente, conllevó el enmascarar su pensamiento ético y estético, así como el sentir y disentir de los afroporteños. Las naciones centraron sus intereses en la defensa de sus miembros y convertirse en agrupaciones cuya importancia radicó en la posibilidad que dieron a la unión de diferentes grupos dentro del conjunto social, fortaleciendo así a la propia comunidad afroargentina. En este sentido debían prestar ayuda a sus integrantes (otorgar préstamos para la compra de la libertad de los todavía esclavos y para la adquisición de herramientas para los que eran artesanos o brindar atención a los enfermos y educación a los niños), servir como control de la conducta de los afiliados en bailes y reuniones, e informar a la policía sobre

7 En otros países de América, estas agrupaciones se llamaban “cabildos”.

8 AGN: X-31-11-5.

la presencia de posibles delincuentes en sus filas⁹. Al cumplir con la finalidad para la que habían nacido las *naciones*, los negros reunidos en estas instituciones fueron reforzando su etnicidad.

Es por eso que fueron una forma de cimarronaje intelectual, verdaderos refugios de africanía donde se crearon algunas estructuras sociales y fueron incluso elementos fundamentales para la recreación religiosa (Friedemann, 1988: 121-134). Su mantenimiento y oficialización tuvieron como mayor consecuencia el renacimiento y luego la supervivencia de las manifestaciones más o menos puras de las formas culturales tradicionales africanas. La necesidad de unión entre los afroporteños favoreció la aparición de estas asociaciones, sujetas a unas áreas de asentamiento poblacional.

En efecto, “Los negros que no están colocados en casas particulares viven en comunidades, que llaman *Pueblos*, situados en los barrios de extramuros, conservando sus usos y costumbres africanas y hasta el aparato de un reyezuelo para cada grupo de familia del mismo origen” (Manso, 1936: 204). Vulnerables dentro de la convulsa realidad colonial bonaerense e incrustada como etnia en una nueva sociedad, los africanos encontraron en la conformación de estos barrios la expresión que canalizó sus aspiraciones como grupo étnico que defiende su propia cultura.

“El barrio donde dominaba la población africana se llamaba barrio del Tambor, porque era el instrumento favorito de sus candombes, música monótona y bailes enteramente africanos” (Quesada, 1998: 87). También conocidos como “barrios del tambor” o “barrios del mondongo”, estos asentamientos de los esclavos negros siempre provocaron el recelo de las autoridades coloniales. En 1795 un oficial del Cabildo reportó al respecto que “Un grupo grande se juntaban a la noche en número de trescientos para danzar indecentemente” (Chamosa, 2003: 357).

Lo antedicho hace pensar que las *naciones* nunca marcharon como el gobierno esperaba. Y es que, si bien su funcionamiento exterior parecía absolutamente controlado por el poder colonial, en cambio, su dinámica interna variaba y servía para reforzar la etnicidad (Schávelzon, 2003).

5. El mito de la docilidad

Los estudios fundados en el análisis sociológico desarrollados por la escuela funcionalista consideran que la congruencia de status crea consenso y promueve la estabilidad y el conservadurismo político. Por el contrario, la inconsistencia de status crea tensión y promueve inestabilidad y liberalismo político, e incluso extremismo político (Lenski, 1954: 405-413). Este último patrón se podría aplicar a los afroporteños, gente que vivía en libertad en África y que, como ocurrió en otras partes de América, fue sometida y esclavizada entre los criollos que tomaban conciencia de su identidad en términos de raza o casta. De ahí que la inconsistencia de su status debió de tener como consecuencia el surgimiento de un desequilibrio propenso a un cambio revolucionario.

Sin embargo, al analizar la experiencia afroargentina de acuerdo con esta teoría¹⁰, llama por tanto la atención la tranquilidad aparentemente imperturbable que los afroporteños exhibieron durante todo el periodo del régimen esclavista. La existencia de una ordenanza para contener los levantamientos de negros esclavos

9 AGN: X-31-11-5.

10 Su relación con la condición social inferior resultaba imposible de quebrar y sólo en escasos casos los individuos lograban elevarse por encima de la condición social y económica a la que los asignaba su color.

registrados en las primeras leyes de Indias, no deja ninguna duda sobre la resistencia manifestada por los africanos llevados a América (Rosa, 1993: 253). En Buenos Aires sin embargo, las situaciones de inconsistencia de status de los negros, lejos de derivar en inmediatos deseos de cambios políticos, se resolvieron mediante el paulatino proceso de abolición de la esclavitud.

Por esto, no hemos encontrado documentado el hecho de que hubiera revueltas en Buenos Aires como ocurrió en otras partes de América tales como Cuba, Santo Domingo o Haití. Aunque en la segunda mitad del siglo XVIII, los funcionarios y oligarcas locales demostraron un nerviosismo por la posibilidad de que ocurriera algo similar. Prueba de ello son las prohibiciones dictadas por el gobernador Francisco de Paula Bucarelli respecto a los bailes de los negros en 1766 y 1770¹¹. Estos bailes que llegaban a reunir hasta doscientas personas en un solo hogar fueron objeto de una vigilancia particular de las autoridades.

Los repetidos temores del Cabildo volvieron a llevar en 1790 al virrey Nicolás de Arredondo a prohibir la entrada en Buenos Aires de esclavos procedentes de colonias o puertos franceses (Andrews, 1989: 114). Pero esta precaución resultó ineficaz ya que en 1795, entre los miedos de las autoridades, se coló el impreciso, latente y amenazador rumor de una revuelta de esclavos. Entonces se habló mucho de una probable revolución de negros y franceses. Se extremaron las investigaciones y se detuvieron a algunos sospechosos.

A uno le encontraron un papelito con la inscripción: “*Viva la libertad*” (Boleslao, 1960: 9-58). Boleslao afirma que en el juicio por traición, el fiscal sólo pudo demostrar que uno de los franceses había enseñado a su esclavo a leer y escribir. Que los europeos habían brindado por la libertad, la igualdad y la fraternidad frente a sus esclavos. Asimismo, que una persona desconocida había colocado carteles por la ciudad proclamando una próxima revolución que haría iguales a todos los hombres.

¿Hablaron esos europeos de la revolución haitiana a los negros? Pues no se sabe con certeza si los afroporteños oyeron hablar de Toussaint Louverture, el libertador negro de Saint-Domingue. En la misma fecha, en Buenos Aires, el 29 por ciento lo componía la población negra (Liboreiro, 1999: 31). Lo extraordinario en estos datos es la posibilidad, para los negros, de constituir una fuerza de presión susceptible de exigir su libertad. Siendo considerable su número, si los esclavos hubieran querido sacudir el yugo de sus amos y romper sus cadenas, lo hubieran conseguido. Pero no lo hicieron.

Al menos, este rumor de revuelta demuestra que los negros ya podrían haber estado al tanto de todo lo que ocurría en otros horizontes. Gracias a los navegantes y viajeros que llegaban a Buenos Aires, podrían haber recibido informaciones acerca de la política revisionista de Inglaterra en cuanto al comercio negrero (González, 1974: 21-22). Quizás por eso vieron en la invasión inglesa de 1806 una oportunidad de verse libres. No tardó en correr la noticia por toda la ciudad: “Mirones incansables y vigilantes, los esclavos eran los grandes repartidores de novedades en la ciudad. Y la proximidad de los ingleses debió conmoverlos más profundamente” (Lanuza, 1946: 53).

En un primer momento, ante la certidumbre de la invasión, los esclavos presintieron que los lazos de la autoridad colonial se iban a aflojar. Lo que llevaría a una probable ruptura de sus cadenas. Sin embargo, los impulsos de libertad se calmaron enseguida con la decisión de los ingleses de mantenerlos en la servidumbre. Pero, si los pleitos registrados en los documentos de la época demuestran la lucha de los negros para conseguir su libertad (Levaggi, 1973: 83-175), ¿por qué nunca

11 AGN: IX-8-10-3, folios 79, 102, 174-175 y IX-8-10-5, folio 122.

hubo una revuelta contra el sistema esclavista?

Son varias las respuestas a esta pregunta. La primera se basa en el supuesto buen trato que recibieron los negros en el Río de la Plata. Una simplificación analítica y falsa que, gracias a la historiografía oficial, se ha generalizado. Otra de las respuestas es la de Miguel Ángel Rosal según quien, el grupo dominante de los esclavos que llegaron a La Plata fue el de los bantús, que se caracterizaban por ser más permeables que los guineanos a las influencias externas¹². De allí su más rápida cristianización y su occidentalización, al mismo tiempo que comprendían que una resistencia cultural hubiera dificultado la relativa movilidad vertical que experimentaron (Rosal, 1981: 381-382).

Pero otro trabajo de Ngou-Mve (1997: 27-51) ha demostrado el origen bantú del cimarronaje americano, dado que fue una forma de resistencia a la trata negrera portuguesa, desdiciendo así la teoría de la permeabilidad de este grupo étnico. Es más, hemos comprobado que los negros hicieron una resistencia sociocultural recuperando el papel simbólico de la cultura africana y formando una comunidad dinámica a través de las llamadas “naciones” africanas.

Asimismo, al igual que ocurrió en otras regiones, la fuga de esclavos en Buenos Aires, como herramienta cotidiana de resistencia, fue bastante generalizada. Prueba de ello es el caso del negro Pedro, de 20 años de edad, que fue vendido en 1788 por María Isabel Salas al Dr. Benito de la Mata Linares en 300 pesos, con la aclaración que “...se le huyó una vez al Puerto de las Conchas y otra al Alcalde Manuel Antonio Warnes solicitando papel de venta” (AGN, Protocolos, Reg.3, 1788, fs.143v). José Luis Lanuza señala que estos negros alzados sólo inauguraban en la pampa una vida nómada al igual que los gauchos, auxiliando a los contrabandistas y surtiendo de las haciendas donde la encontraban (1946: 167).

Según las pesquisas de Eduardo Saguier, pese a su inferioridad numérica con respecto de sus amos, los fugados eran mayoritariamente mulatos o pertenecían a etnias distintas. En efecto, los que escaparon de Buenos Aires hacia el interior del espacio colonial alcanzaron entre 1708 y 1819 a 384 casos. Varias son las razones que motivaban estas fugas, siendo las más usuales “el miedo al castigo, el mal trato, motivos personales o familiares, y en algunos casos, el simple deseo de no estar atado a sujeción alguna, por más buen trato que se les dispensase” (1995: 120).

6. Impronta sociocultural actual

La presencia negroafricana en Argentina es un hecho indiscutible, que después de décadas de ocultamiento se está re-visibilizando gracias al esfuerzo de quienes se interesan y estudian el tema. Además de los propios colectivos afrodescendientes, producto de cuya iniciativa se incluyó una pregunta sobre el origen africanos de los argentinos durante el censo de la población realizado el 27 de octubre de 2010¹³.

Luego de casi dos años, el 29 de junio de 2012 el Instituto Nacional de Estadística y Censos dio a conocer los resultados del censo, según el cual hay 149.493 afrodescendientes, sobre 40.117.096 de habitantes del país. Lo que representa el 0,37 % de la población argentina. Este dato está lejos de reflejar la realidad, ya

¹² Archivo General de Indias (AGI): Indiferente, 652, Cedulaario del XVIII, Tomo III, pp. 190-192. Algunos de los congoleños que llegaron a América traían una cruz marcada a fuego en el pecho, signo de que dichos esclavos llegaban bautizados, algunos con principio de instrucción en los rudimentos de la santa fe y otros perfectamente instruidos en ella.

¹³ La última vez que se hizo fue en 1887.

que como bien critica el antropólogo Norberto Pablo Cirio, del más de centenar de familias afrodescendientes del tronco colonial que él conoce personalmente, principalmente en Corrientes, Santa Fe, Buenos Aires y Gran Buenos Aires, sólo una, de Ciudad Evita, recibió el formulario A, el ampliado, que tenía la pregunta sobre los afrodescendientes¹⁴.

Con todo y como consecuencia de esta presencia actual, se observa la pervivencia de los cultos con impronta africana, como el de San Baltazar, que a diferencia del de la Cofradía, hoy se practica en capillas o altares familiares, básicamente entre criollos, y no en Buenos Aires sino en gran parte de las provincias de Formosa, Chaco, Santa Fe y Corrientes. Según Cirio, quien ha estudiado bastante este tema, “este cambio es más aparente que real, pues su eje vital continúa siendo la negritud” (2007: 133-135).

Otra de las huellas africanas que reflejan los historiógrafos es que existía una música y una forma de bailar en las llamadas *naciones* africanas: el *candombe*. Los afroporteños la reivindicaban como propia, por lo que constituía al menos uno de los elementos que utilizaban para construir una identidad diferencial respecto de otro grupo. Esta danza popular por excelencia, de la que se tiene referencias desde mediados del siglo XVIII (Mata Linares, 1657, Tomo II: 192-198), no solo contiene casi toda la historia de la raza negra en el Río de la Plata sino que también sirve para valorar el ancestro africano a través de su revitalización hoy en día.

En la década de 1990, se constituyó una comisión Pro-Difusión del *candombe* y estudios afroamericanos. Esta comisión organizó el 4 de septiembre de 1992 un festival de *candombe* durante el segundo encuentro afroamericano en Buenos Aires. Y desde entonces, son frecuentes los encuentros en torno a este ritmo genuinamente africano. En febrero de 2009, por ejemplo, el grupo Bakongo de *candombe* argentino, perteneciente a la asociación afroporteña Misibamba de Buenos Aires, fue invitado especial para cerrar el acto de recibimiento al Director General de la UNESCO, Sr. Koïchiro Matsuura.

Por otro lado, la socialización de la comunidad afroporteña, que surgió por medio de las naciones africanas, después de mutarse a finales del siglo XIX en sociedades de ayuda mutua, como La Fraternal y La Protectora (Estrada, 1979: 119), dejaron el sitio en el siglo XX a nuevas organizaciones entre las que destacamos La Juvencia, Los Aparecidos y El Martín Fierro, con poco recorrido. Suerte que difiere de la del Shimmy Club, cita obligada para año nuevo y carnavales de toda la comunidad negra en Buenos Aires. Como lugar de encuentro de la población negra, favoreció una movilidad hacia la búsqueda de una identidad africana.

En este mismo sentido, y siguiendo a Evelina Dagnino (2001), podemos afirmar que en tiempos recientes, la apropiación de una noción moderna de la ciudadanía fundamentó nuevas identidades de sujetos colectivos portadores de nuevos derechos. Entre estos, cabe citar los derechos a la autonomía, al desarrollo, a la identidad, a la igualdad, a la diferencia, a la no discriminación, a la vivienda, al territorio. Dentro de este escenario los afroporteños, por medio de sus organizaciones de sociedad civil, emergen y se movilizan con fuerza en el espacio público en la segunda mitad de la década de 1990.

De acuerdo con Alejandro Frigerio y Eva Lamborghini:

...a partir de 1996, distintos grupos de activistas políticos afrodescendientes, con grados variables de organización formal, pusieron en

14 Documento consultado el 20 de enero de 2013 desde: <http://estudiosafroargentinos.blogspot.com.es/2012/06/censonacional-2010-los-afros-son-el.html>

práctica iniciativas en pos de subrayar la presencia de la población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura argentina, para lograr así su promoción social y la eliminación del racismo (2011: 26-27).

La creación de África Vive, una asociación que defiende sus raíces africanas, fue un factor importante en el proceso de re-visibilización de los afroporteños y de reclamación de políticas de lucha contra la discriminación y la pobreza de la comunidad afro.

El comienzo del siglo XXI ha sido bastante fructífero para África Vive que organizó en el año 2000 un baile en la Casa Suiza, donde se realizaban las famosas reuniones del Shimmy Club, con el apoyo económico de la Defensoría del Pueblo de Buenos Aires. Este apoyo institucional se repitió cuando sus integrantes realizaron un censo piloto de los afrodescendientes residentes en Buenos Aires. Además de detallar algunas características de este colectivo, este censo constituyó, sobre todo, un importante elemento de reivindicación simbólica al realizarse con dinero público, asestando así un golpe a la invisibilización de los afrodescendientes (Frigerio y Lamborghini, 2011: 28).

En la última década, la senda dibujada por África Vive está siendo seguida por nuevos movimientos sociales actuales impulsores de un proceso de reforma social y democratización política. Entre ellos destacan la Casa de África, Diáspora africana de la Argentina, África y su Diáspora, el Movimiento Afro cultural, Cabunda o La Cuerda, reagrupados en el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO), cuyo objetivo es abrir canales de comunicación entre las autoridades y las manifestaciones culturales afrodescendientes.

7. Conclusión

Vindicativa o sutilmente, los negros llevados a Buenos Aires como esclavos siempre resistieron al sistema esclavista, dejando de manifiesto el fracaso de los distintos procesos de deshumanización instituidos por la administración colonial. En su búsqueda de una resocialización, los esclavos pusieron todo su empeño creador adecuando sus dioses y ritos africanos a santos y ritos cristianos. De este modo lograron mantener sus tradiciones y justificar reuniones, fiestas y actividades en que establecieran relaciones sociales.

Esto se evidencia, en lo religioso, a través de la veneración de santos católicos como San Baltasar, San Benito de Palermo, San Martín de Porres o las distintas vírgenes morenas o negras. En lo social, si los colonos consiguieron desunir a los africanos e imposibilitar su cohesión a través de las divisiones étnicas, favorecieron al revés el encuentro de pueblos en algunos casos de una misma procedencia mediante las *naciones* que acabaron transformándose en círculos identitarios africanos dentro de los cuales algunos de sus aspectos culturales volvieron a expresarse.

Asimismo, de los intentos de revuelta y de la frecuencia de las fugas de esclavos en Buenos Aires, quedaría claro el carácter infundado de la presunta docilidad de los afroporteños. En este sentido, podríamos decir que el fracaso de la deculturación buscada por el sistema colonial vino del deseo de nunca rendirse de los esclavos. Consecuencia ello es, aunque no reconocido oficialmente, el carácter plurinacional de Argentina donde la comunidad afrodescendiente de Buenos Aires convive en armonía con el resto de la población porteña, habiendo aportado a la misma el bagaje contestatario que hoy día la define.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrews, George Reid (1989): *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Assadourian, Carlos (1966). *El tráfico de esclavos en Córdoba de Angola a Potosí. Siglos XVI-XVII*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Boleslao, Lewin (1960). "La conspiración de los franceses en Buenos Aires 1795". *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, n° 4. Rosario, pp. 9-58.

Capone, Stefania (2001). "Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme: Le syncrétisme dans tous ses états". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Editions de l'EHESS, pp.42-50.

Chamosa, Oscar (2003). "'To Honor the Ashes of their Forebears': The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires. 1820-1860". *The Americas*. Vol. 59, n° 3, pp. 347-378.

Cirio, Norberto Pablo (2007). "La música afroargentina a través de la documentación iconográfica". *Ensayos. Historia y teoría del arte*, n° 13, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 127-155.

Crespi, Liliana (2000). "El comercio de esclavos en el río de la Plata. Apuntes para su estudio". *Cuadernos de Historia*, 3, pp. 237-252.

Dagnino, Evelina (2001) "Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana". Escobar Arturo, Sonia Alvarez, y Evelina Dagnino (eds), *Política Cultural y Cultura política*. Bogotá, Taurus e ICANH, pp. 51-85.

De Studer, Elena (1958). *La trata de los negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Estrada, Marcos de (1979). *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires, Eudeba.

Friedemann, Nina (1988). "Cabildos de negros. Refugios de africanía en Colombia". *Revista Montalbán*, n° 20. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 121-134.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2011). "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencias culturales y políticas". Catterber, Gabriela y Mescado, Ruben (Comp.), *Aportes para el desarrollo humano en Argentina. Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires, PNUD, pp. 17-67.

García Fuentes, Lutgardo (2005). *El tráfico de negros hacia América*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera.

Goldberg, Marta Beatriz (1976). "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires 1810-1840". *En Desarrollo Económico*, 16, 61. Buenos Aires, pp. 79-91.

Goldberg, Marta Beatriz y Jany, Laura (1966). "Algunos problemas referentes a la situación del esclavo en el Río de la Plata". En 4 Congreso Internacional de Historia de América, Buenos Aires, Tomo VI.

Goldberg, Marta Beatriz y Mallo, Silvia (1993). "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y de subsistencia (1750-1850)". Temas de África y Asia, nº 2, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, pp. 15-69.

González Arzac, Alberto (1974). Abolición de la esclavitud en el Río de la Plata. Buenos Aires: DAESA.

Hurbon, Laënnec (1989). Le phénomène religieux dans la Caraïbe. Montréal: Centre international de documentation et d'information haïtienne, caraibéenne et afro-canadienne.

Lanuza, José Luis (1946). Morenada. Buenos Aires: Emecé.

Laviña, Javier (2005). "Esclavitud y rebeldía en América". Javier Laviña (coord.) Esclavos rebeldes y cimarrones. Madrid: Fundación Hernando de Larramendi Tavera, pp. 7-67.

Lenski, Gerhard (1954). "Status Chrystallisation: a non-vertical dimension of social status". American Sociological Review, – vol. XIX, pp. 405-413.

Levaggi, Abelardo (1973). "Condición jurídica del esclavo en la época hispana" en Revista de Historia del Derecho, nº 1, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 83-175.

Liboreiro, Cristina de (1999). ¿No hay negros argentinos? Buenos Aires: Editorial Dunken.

Manso de Moroña, Juana (1936). Los misterios del Plata. Buenos Aires: J. Menéndez.

Mata Linares, Benito (1657): Colección de Reales Cédulas. Madrid: Real Academia de la Historia.

Matory, James Lorand (2005). Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. New Jersey: Princeton University Press.

Molina, Raúl (1958). "Las primeras navegaciones del Río de la Plata después de la fundación de Garay". Revista de Historia de América, nº 13.

Molinari, Diego Luis (1944). La trata de negros, datos para su estudio en el Río de la Plata. Buenos Aires: Eudeba.

Moliner Castañeda, Israel (1998). "Consideraciones en torno al caribe hispano. Estudio de antropología cultural". Repertorio americano, nº5, enero-junio de 1998, pp. 3-12.

Moreno Fragnals, Manuel (1977). "Aportes culturales y deculturación". Manuel Moreno Fragnals (relator): *África en América Latina*, pp. 13-33. México: Siglo XXI.

Moutoukias, Zacarías (1988). "Burocracia, contrabando y autotransformación de las elites. Buenos Aires en el siglo XVII". *Anuario IEHS*, 3, pp. 213-248.

Ngou-Mve, Nicolas (2001). "El origen bantú del kilombo iberoamericano (siglos XVI y XVII)". *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°1*. Libreville: Edicera.

— (1997). "El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México". *América Negra*, n° 14. Bogota: Universidad Javeriana, pp. 27-51.

Quesada, Vicente (1998). *Memorias de un viejo*. Buenos Aires: Fondo nacional de las Artes.

Rodríguez Molas, Ricardo (1984). *Historia de la tortura y el orden represivo en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 24-25.

Rosa, Manuel de la (1993). "El negro en Panamá". *Presencia africana en Centroamérica*. México: Claves de América Latina, nuestra tercera raíz.

Rosal, Miguel Ángel (2016). *Africanos y afro-descendientes en Buenos Aires (XVI-XVII)*. Saarbrücken: Editorial Academia Española.

— (2010). "Las asociaciones africanas porteñas y las formas de religiosidad durante el siglo XIX". Silvia Mallo 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.

— (2009). *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Dunken.

— (2008). "La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)". En *Hispania Sacra*, LX, n° 122, pp. 597-633.

— (1982). "Artesanos de color en Buenos Aire (1750.1850)". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, XVII, n° 27, Buenos Aires, pp. 331-354.

— (1981). "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los porteños africanos (1750-1820)". *Investigaciones y Ensayos*, n° 31, pp. 369-382.

Saguié, Eduardo (1995). "La Crisis Social. La fuga esclava como resistencia rutinaria y cotidiana". En *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, v.1, n.2, pp.115-184.

Schávelzon, Daniel (2003). *Buenos Aires Negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

Studer, Elena F. S. de (1958). La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.

Tardieu, Jean-Pierre (1997). Los negros y la Iglesia en el Perú (Siglos XVI-XVII). Quito: Ediciones Afroamérica.

Turner, John Charles (1999). "Some current issues in research on social identity and self-categorization theories". Ellemers, Naomi; Spears, Russell y Doosje, Bertjan (Eds.), Social identity: Context, commitment, content, pp. 6-34. Oxford: Blackwell.

Wilde, José Antonio (1964). Buenos Aires desde 70 años atrás. Buenos Aires: Editorial Eudeba.

