



N° 130

*Arquitectura para la esclavitud en
Buenos Aires: una historia silenciada*

Daniel Schávelzon

Relatores

**Rodolfo Giunta
Pancho Liernur**

29 de noviembre – 12:30 hs.

Arquitectura para la esclavitud en Buenos Aires: una historia silenciada

Un pueblo transparente: olvido, memoria e identidad

Cuando niños, todos hemos cantado en nuestro colegio la Marcha de San Lorenzo mirando subir la bandera en actos patrios, pero nadie nos dijo que fue escrita por un músico Afro-argentino, hijo de esclavos, llamado Cayetano Silva; tampoco cuando se jugaba a la ronda-catonga nos dijeron que no era un juego sino un baile ritual africano. Quizás estos ejemplos sirvan para empezar reconstruir con la imaginación una Buenos Aires de cultura africana que se olvidaron de contarnos que existió, aunque reconocerlo nos resulte un ejercicio casi imposible para el intelecto; pensar que una parte de su población (cerca del 35 %) era de otro color de piel, que hablaba otras lenguas, que tenían su música, sus barrios, sus templos, sus edificios de reunión con sus plazas a sus lados para los bailes; que tenían sus propias religiones, capillas, sacerdotes, comidas, cementerios, médicos, días de fiesta, autoridades electas y ceremonias públicas; que tenían sus alimentos, gastronomía, formas de cocinar, de hacer y usar platos y ollas, su arquitectura doméstica, sus juegos y hasta un idioma común que permitía comunicarse entre sí a los provenientes de diferentes culturas de Africa -la llamada lengua *bozal*-, es algo que por cierto rebasa nuestra capacidad de imaginar. Más tarde tuvieron sus diarios, periodistas, literatura, poesía, música, bailes, hasta escribanos y dos diputados. Así fue Buenos Aires aunque nos hayan contado otra historia. Tucumán tenía a finales del siglo XVIII la friolera de 64% de pobladores Afro, Santiago del Estero 54% y Catamarca 52 %.

¿Qué nos contaron? Que había *negritos* que llevaban el farol cuando los amos salían de noche, que había *negritas* que cebaban mate a las señoras o las acompañaban a la iglesia llevándoles la alfombra para sentarse en el piso, que las negras viejas ¿inútiles para otra cosa? vendían *empanadas calientes para las viejas sin dientes* en Plaza de Mayo. Y sí, es posible que algunos eso hicieran, aunque también esos niños crecían y se transformaban en la servidumbre que asoma en el fondo de los cuadros de Prilidiano Pueyrredon, gran pintor que parece olvidarse que aprendió a pintar de un esclavo de su

padre llamado Fermín Gayoso. Ponerlos en los cuadros estaba bien pero hasta ahí no más; Bartolomé Mitre escribió que "*entraban a formar parte de la familia con la que se identificaban, siendo tratados con suavidad y soportando un trabajo fácil, no más penoso que el de sus amos, en medio de una abundancia relativa que hacía grata la vida*", y Vicente Quesada llegó a cerrar el siglo XIX diciendo que "*estas relaciones eran casi afectuosas*" (1). Pero ya en su tiempo estas frases tenían respuesta, no todos callaban: a Mitre le contestó Paul Groussac: "*los negros y mulatos urbanos (...) pertenecían a la casa del amo o patrón, no 'como miembros de la familia' (...) sino como parte de la fortuna de su fortuna: something better than a dog, a little dearer than is horse*".

Es aquí cuando nos surgen varias preguntas: la primera es ¿porqué las evidencias arqueológicas y los documentos históricos que se están descubriendo cada día muestran un panorama diferente del imperante en la literatura de la época? La segunda pregunta surge de una concepción profundamente inmersa en el imaginario histórico de los porteños: ¿porqué nada ha quedado de esa población -y de su cultura material- evaporadas como por sortilegio misterioso e inexplicable?. Y lo que nadie se pregunta, salvo algunos pocos historiadores serios, es porqué nuestro lenguaje aun está plagado de términos africanos: la mujer es una *mina* (grupo étnico africano), la música popular urbana es el *tango* (de tangó: bailar, en Congo), los zapatos aún para algunos son los *tamangos*, nuestro servicio doméstico es la *mucama* (por otro grupo étnico africano), comemos puré de zapallo (Mansilla decía que era comida de esclavos), el estómago de la vaca es el *mondongo* (grupo étnico africano Kumbundu, se les daba de comer a los esclavos) y comemos sandía (traída de Africa para los esclavos en el siglo XVII) y achuras (se les daba a los perros y lo aprovechaban los esclavos); a los niños se les canta el *arroró*, el *quilombo* es la palabra que en toda América indica los asentamientos de cimarrones (Afros huídos al monte), nos golpeaban el *marote*, comemos *maní*, tenemos el pelo *mota*, los ladrones y *pungas* van en *cafiúa* por *bobos*, de donde los saca *mongo*; y hay mucho más: *ganga*, *bochinche*, *milonga*, *bingo*, *bombo*, *bengala*, *matungo*, *malambo*, *zamba*, *tambo*, *colimba*, *yapa*, *ñato*, *tata* y *mandinga* son del mismo origen. La cultura de la negritud está inserta en nuestra memoria colectiva y profundamente enraizada, pero es transparente y no la podemos ver.

Al final de cuentas cuando leemos nuestra literatura gauchesca vemos que la *payada* era todo un símbolo del gauchaje: pocos notan que siempre, y digo siempre, son africanos que mantenían una antigua tradición de origen; hasta Gabino Ezeiza era negro.

Podemos seguir haciéndonos preguntas: ¿es posible imaginar que en el ejército hasta cerca del año 1900 no sólo la mayoría de las tropas, sino gran parte de los suboficiales e incluso oficiales -hasta el grado de Coronel- eran Afroargentinos? Hubo literatura negra, diarios y periodistas Afros, poesía en lengua bozal, publicidad para el consumo, los políticos buscaron sus alianzas y les dirigieron sus campañas. ¿Han quedado registrados los veinte periódicos y diarios para la población Afro que había en la ciudad hacia 1880?; en 1857 el 15% de los alumnos de los colegios primarios eran de color; ¿quién recuerda la lucha abolicionista en Argentina y sus epopeyas? Sabemos mucho sobre Abraham Lincoln y la Guerra de Secesión en Estados Unidos: aquí también hubo una larga lucha por los derechos humanos de los Afro-argentinos, polémicas para prohibir los colegios de castas y fueron estos sufridos pobladores quienes fundaron las primeras asociaciones *sindicales* del país, medio siglo antes que los anarquistas y socialistas. ¿Cuánto hubo que pelear para que se levante la prohibición para que los no blancos pudieran entrar a los teatros, al Jardín Florida, a los salones de baile? Y para que ya no volviese a pasar lo que en la iglesia del Socorro donde en 1882 se obligó a hacer un casamiento Afro en la sacristía porque consideraban que "los perros" no podían estar frente al altar (2). ¿Alguien recuerda que un Afro como José M. Morales, activo coronel mitrista, fue diputado provincial, constituyente y luego senador provincial en 1880?; y que otro Afro-porteño, el teniente coronel Domingo Sosa fue diputado en dos oportunidades y constituyente en 1854. La Marcha Fúnebre tocada a San Martín al retonar sus restos fue escrita por otro Afro: Zenón Rolón.

Buenos Aires tuvo esclavos desde su primera fundación ya que los traía Pedro de Mendoza y Alvar Nuñez Cabeza de Vaca tuvo un par de las poco frecuentes esclavas blancas españolas; también le cupo en 1544 el escalofriante honor de dictar el primer bando para establecer el *carimbado* de los esclavos. Esta palabra -que causó horror durante siglos el sólo nombrarla-, era el herrado a fuego con las marcas del importador y del propietario. En Buenos Aires tenemos el orgullo de haberlo hecho diariamente durante más de dos siglos. A nuestro país entraron al menos 200.000 africanos (hay quien lo eleva hasta 2 millones), murieron en los barracones de los mercados porteños (llamados sutilmente "Asientos") unos 10.000 de ellos a la espera de curarse de las

penurias del viaje en el que murieron otros 20.000. De aquí salían largas caravanas de gente encadenada para ser vendidos en Potosí, Córdoba, Tucumán o Santiago de Chile. Nadie los vió partir, nadie los sintió pasar; Hernandarias informó al rey que entre 1612 y 1615 salieron desde la aldea que era Buenos Aires 4515 esclavos; eran más que caravanas, eran hileras de terror y muerte.

Los edificios más grandes de toda la ciudad colonial eran las *Compañías*, es decir los mercados negreros; nadie los recuerda y eso que no estaban lejos: el más cerca del centro era lo que después se llamó la Aduana Vieja -la esquina de Belgrano y Balcarce-, los mercados y los grandes barracones estaban en Retiro y Lezama, lugares que quedaron como espacios abiertos para siempre en la traza urbana, estigma permanente en la memoria de una historia trágica ocultada; hasta el siglo XVIII los esclavos eran vendidos en los arcos del Cabildo en Plaza de Mayo. Es válido preguntarnos entonces ¿porqué la literatura y el arte están plagado de imágenes vívidas del herrado de vacunos y no de gente, o de recuas de mulas y no de esclavos?, ¿no existían o no los quisieron ver? Todo esto no pasaba lejos, en la montaña o en la selva, sino aquí cerca, en plena ciudad: al final de cuentas los mercados negreros estaban en los alrededores de lo que era el antiguo centro y la Ranchería de los esclavos de los Jesuitas estaba a una cuadra de Plaza de Mayo, la de los Dominicos a cuatro cuadas, unos metros más y seguían los franciscanos y las demás órdenes religiosas; en Balcarce y Belgrano estaban a la venta en los patios de la casa de los Azcuénaga-Basavilbaso. En 1803 el Síndico Procurador del Cabildo leía una presentación en la que se quejaba de las empresas negreras por "*no darles entierro a los que mueren, arrojándolos en los huecos [plazas] que tiene la ciudad*", y cuando tenían que llevarlos a enterrar lo hacían "*arrastrándolos públicamente por las calles con escándalo del vecindario*" atados a la cola de los caballos (3). Por eso es habitual encontrar frases como la del esclavo del convento de los Betlemitas que al tramitar la compra de su propia libertad dijo que no quería "*morir sin respirar el aire inapreciable de la libertad*" (4).

El buen trato en la ciudad no existía más que en algunos casos excepcionales - que sí los había por cierto- y en la imaginación de quienes más tarde escribirían la historia: la versión de los ganadores; hoy sabemos que entre 1776 y 1810 el 60% del total de esclavos libertos lo fueron por su propia compra de la libertad; el resto incluye los liberados por la edad, por enfermedades crónicas, por bondad de sus dueños en sus testamentos, por simple abandono de los ya inservibles o por terceros interesados de

alguna otra manera (5). El poeta Afro-porteño Horacio Mendizábal, quien falleció a los 24 años, escribió en 1869 un desgarrador poema que incluía estas estrofas:

*En medio de mi pueblo estoy aislado,
porque donde mi cuna se meció,
con ímpetu arrojada de su lado,
una raza de parias ha quedado
y a aquella raza pertenezco yo.*

*Y ni patria tenemos, si existe,
de su seno nos supo conscribir;
las cargas sean para un hombre triste.

Y si un solo derecho nos asiste,
ha de ser el derecho de morir.*

Entre los muchos problemas que el desdibujo de la memoria ha traído es el no recordar que lo que se llamaba genéricamente "los negros" no era un grupo humano homogéneo, ya que provenían desde diferentes regiones de Africa, incluso desde Asia. Había muchos musulmanes, indúes y árabes -aunque la Corona había prohibido que entraran- y gente proveniente de Madagascar o Thailandia; pero a los ojos del blanco todos eran negros, como los indígenas eran todos indios; la legislación acerca de la proveniencia no era respetada ya que había "indios" y hasta "mexicanos". Sólo con el tiempo comenzarían las diferencias entre pardos, mulatos, cuarterones, morenos y, finalmente, morochos o trigueños, términos difíciles de entender con la sutil exactitud que tenían, pero que hablaban de lo mismo: el color de la piel del otro; mulato no es una palabra cualquiera: viene de mula. Pero así como un irlandés no es un siciliano, un habitante del Congo no era uno de Guinea; tenían idiomas, religiones y artes diferentes. Entender esto es comprender la variedad y riqueza cultural de la que eran portadores.

Una de las hipótesis que intentaremos demostrar es que los africanos primero y los afro-argentinos después, no sólo existieron y ayudaron a construir con su trabajo este país sino que a diferencia de la opinión generalizada éstos mantuvieron una actitud de resistencia ante el amo y la sociedad criollo-blanca. Esa resistencia puede no haber sido como en otras regiones con grandes huidas o enfrentamientos armados, es cierto; fue muy diferente: el encontrar en las excavaciones arqueológicas pipas, platos u ollas a los que se les talló sutilmente símbolos religiosos fundamentales de las religiones africanas, es hablar de una resistencia cultural silenciosa; el hallar evidencias de vudú y magia adivinatoria en ese Buenos Aires supuestamente homogéneo en su religión, el saber que hubo barrios y áreas en las que el blanco no podía entrar, es penetrar en una dimensión desconocida en la historia de la ciudad. El abandono masivo de las cofradías y hermandades religiosas católicas para volcarse, a inicios del siglo XIX, a la militancia en las Naciones, es prueba de que la conversión obligatoria fue para muchos de ellos sólo una fantochada. Un ex esclavo afrouruguayo que escribió sus memorias -caso excepcional- dijo al respecto que su "*temor a Dios estaba por encima de todas las cosas, lo que no es de extrañarse dado que fue uno de los medios que mejor se había utilizado para imponer[nos] temor y sumisión*" (6). Es por eso que en los pozos de basura y en los rellenos bajo los pisos en que excavamos se encuentran conjuntos de amuletos hechos de hueso, piedras de colores y otros pequeños objetos que servían para adivinar o hacer ritos religiosos; esto sucedía en el interior de casas de familia, en las habitaciones del fondo donde la servidumbre debía reunirse alrededor de sus propias creencias.

¿Porqué hubo quienes tallaron en sutiles líneas en bajorelieve el cosmograma religioso de Ghana en los pocos objetos de su propiedad? Cuando después del inicio del siglo XIX ya tuvieron sus propios *sitios* -su propia arquitectura, su propia concepción y uso del espacio- en donde practicar sus bailes, socializar entre ellos y con el gobierno, hacer sus ceremonias para la muerte y las enfermedades, quizás las cosas cambiaron, pero no parece ser tampoco así para la arqueología. En fechas tardías, quizás posteriores a la Constitución de 1853 hubo un entierro ritual de una vasija Afro al terminarse una obra subterránea para el Hospital de Mujeres, la que hemos descubierto excavando. La verdad era que pese a ser libres su lugar en la sociedad seguía siendo casi el mismo, la cultura blanca se había limitado a reprimirlos, a tratar infructuosamente de prohibir los candombes y fandangos, a borrar todo resto de identidad; hasta que Rivadavia primero y

Juan Manuel de Rosas después entendieron su potencial político y lo usaron para sostenerse en el poder. Más tarde vino la libertad a regañadientes, luego la libertad física y luego la disolución y el olvido.

Los afro-argentinos no se evaporaron por un sortilegio de magia, lo que pasó fue responsabilidad de una sociedad Liberal que logró lo que realmente quería: construir una nación blanca, la más blanca de América. José Ingenieros en 1901, adalid de la blancura racial, lo dijo con absoluta precisión: *"la superioridad de la raza blanca es un hecho aceptado hasta por los que niegan la existencia de la lucha de razas"* (7). En 1904 escribió que *"todo lo que se haga por las razas inferiores es anticientífico. A lo sumo, se los podría proteger para que se extingan agradablemente"*; sin duda fue una muy delicada manera de pedir campos de exterminio.

La segunda hipótesis es que los espacios urbanos de la esclavitud fueron algunas de las arquitecturas más importantes de la ciudad: por su dimensión física, por la superficie ocupada, o por la calidad o características tipológicas de esas obras; fueron sólo comparables en tamaño a los grandes conventos, al Cabildo o al fuerte; aunque obviamente se los ha descrito mucho menos. La historia de la arquitectura de la ciudad no ha producido ni un solo estudio sobre este tema, salvo como referencia tangencial a las historias plaza San Martín o Lezama; lo que hubo antes de ser sitios paradigmáticos no era demasiado importante; se desdibuja la memoria y los espacios urbanos parecen surgir de la nada hacia la magnificencia urbana de la Generación del 80.

La última hipótesis que asumimos, generada por autores recientes, es que la forma más significativa de resistencia fue la más sutil y silenciosa, pero la más terrible que una sociedad pudiera imaginar: un lento suicidio colectivo que implicó la no reproducción biológica; los estudios hechos muestran que la natalidad era del 1% y la mortandad infantil altísima incluso entre libertos. Buena parte de la extinción fue quizás por propia voluntad: no aceptaron que sus hijos siguieran el mismo camino, ni siquiera en los casos en que lograron la libertad. Es una de las más terribles historias de la Argentina. También es cierto que ayudó la Fiebre Amarilla y el Cólera, las guerras que los usaron de carne de cañón, la Gran Inmigración europea, la falta de salubridad..., todo es cierto, pero en el resto de América pasó lo mismo y los resultados son diferentes. También ayudó la desidia de los amos al no interesarles que sus esclavos viviesen en familia porque no lo consideraban un buen negocio, lo mismo pasó con la actitud antinatural de las amas de casa que veían en el embarazo de su servidumbre una

enfermedad o impureza; las causas y explicaciones pueden y deben ser muchas, pero el resultado fue uno solo. Quizás este tema, crucial en la historia de este pueblo y de su desdibujamiento, esté hoy en día bien demostrado como veremos más adelante, pero como adelanto de la idea podemos citar el caso de la estancia de Fontezuela, propiedad de los Betlemitas y basada en el trabajo esclavo, en donde en medio siglo sólo hubo ocho nacimientos de los cuales murieron seis antes del primer año (8).

¿Porqué fue necesario olvidar, borrar, desaparecer? ¿Tan fuerte era el darwinismo social que no cabía ninguna posibilidad de que la Gran Civilización Blanca conviviera con otros? Los indios, masacrados; los Afro, olvidados; el mestizo de la frontera - idealizado en un gaucho inexistente-, hecho folklore y poesía. La desaparición por blanqueamiento, por marginación y por la oleada inmigratoria europea de finales del siglo XIX, de ese enorme 35% de Afro-porteños, era la síntesis ideal del concepto del progreso indefinido, eran Sarmiento y Alberdi juntos por última vez, era la Civilización que triunfaba sobre la Barbarie; para Miguel Cané *"aquí somos todos blancos, lo que no corresponde a esas características tiene tan poca importancia como la de los gitanos en España o en Inglaterra"* (9). Y para él era cierto, eso es lo terrible.

La construcción de la historia nacional se hacía sobre verdades indiscutidas, sobre nuevos paradigmas, sobre desierto que nunca existieron y sobre silencios que poco antes habían sido "aullidos": sí hubo "negros" pero eran pocos, los tratábamos bien, incluso como dirían Ingenieros, Cané y Quesada los de aquí eran diferentes, tenían cráneos y cuerpo distinto a los de Africa, de allí que el método de los "campos de extinción" que Ingenieros propuso para Brasil, no fueron necesarios: acá eran mejores, se extinguían solos... Había que escribir la nueva Historia, la del futuro; era *"la construcción de la memoria de la modernidad"* (10), que elegía lo que le interesaba; para un imaginario con una historia artificial, digna, homogénea, con vencedores y vencidos porque era una ley divina: la supremacía del más fuerte; y era tan así que a unos hubo que exterminarlos -los indios-; los otros ya eran tan débiles que se fueron en silencio -los Afro-. Ahora sabemos que ni se fueron ni lo hicieron en silencio, lo que pasaba era que nadie los escuchaba, o al menos no interesaba escucharlos: para 1880 había diarios y revistas Afros en Buenos Aires. Nunca hubo un lugar para ellos en el monumento de la Gran Memoria Colectiva. Al final todo es bíblico: sobre el Pecado Original no se puede hablar con detalles, sobre nuestros orígenes mejor olvidar.

La memoria es una construcción colectiva, el olvido también, por eso fue necesario construir un nuevo imaginario en que los Afros eran abyectos, sucios, libidinosos, infantiles, salvajes... Leer los textos del siglo XIX tardío es encontrar los mismos términos que leeremos a través de gran parte del siglo XX: las luchas contra Rosas, el federalismo, un Buenos Aires triunfante; relatos y más relatos que iban disfrazando la realidad, una realidad que era de todos porque una parte decidió que así fuera; los diferentes, los otros, no contaban en este gran relato glorioso de una Gesta Civilizadora, de un supuesto desierto al que había que conquistar: *"la identidad es una construcción social, una creación, un sistema de interpretaciones o de representaciones que se produce a través de la palabra, de las imágenes, de las repeticiones de los rituales colectivos"* (11). Había que hacer un país, tradiciones, mitos, leyendas... y los que debían sufrir eran los blancos, ahora transformados por arte de la palabra escrita en lo que nunca fueron: fortineros asediados por supuestos malones, airosos conquistadores a caballo, gauchos de pelo en pecho, fuertes peones herrando vacas salvajes, héroes del trabajo; los otros, los de verdad, los que hicieron el trabajo real, los de pieles de colores más oscuras y mezcladas no estaban invitados al banquete, quedaban afuera; salvo que aceptaran su papel de servir la mesa. Ahora debíamos ser Nosotros, ya no los Otros; el indio era salvaje, el negro estúpido, y en esa polaridad racista, en esa supuesta inferioridad natal, se levanta el monolito a la europeización salvaje.

Entre esa falta de memoria debemos incluir tres cuestiones que a muchos les produce horticaria; y no es para menos: la presencia de esclavas blancas, de gauchos negros y de negros-indios. Porque de todos hubo; algún día sabremos cuántos. Las primeras eran ya esclavas en España (12) y llegaron desde el inicio de la entrada al territorio ya que Alvar Núñez Cabeza de Vaca las tenía para su uso personal, todas ellas herradas y una con marca en la cara (13). Sobre los indios-negros el tema es más difícil ya que casi no se ha escrito nada. Sí sabemos de la mezcla de culturas, colores y lenguas que significaba la frontera con el indio en donde estaba la imaginaria línea de fortines que indicaban los mapas del ejército, pero que en la realidad era inexistente: unía más que separaba a esa enorme población de indios pacíficos -o violentos-, blancos renegados, mestizos de todo color, hijos o nietas de refugiadas o cautivas, blancos tranquilos, cuarteros y cuarteras, comerciantes viajeros, trotamundos europeos, campesinos y a todo el que no estaba interesado en participar del supuesto lado bueno de la frontera. Hay datos dispersos acerca de indios que tenían color negro -en esa época

nadie los confundía-, y valga de ejemplo el que en 1806 se recibiera formalmente en el Cabildo "*al cacique negro y sus dos hermanos que vinieron de Patagones*" (14) por citar un caso. La presencia del africano entre los gauchos es tan importante que ahora sabemos que en el siglo XVIII hasta un 37 % de los peones -libres y esclavos- eran Afro (15); en 1825 Juan Manuel de Rosas tenía 33 esclavos en una de sus estancias, uno de ellos herrado en la frente (16).

Hay por cierto muchas preguntas: ¿cómo era posible que los esclavos creyeran en una religión que ponía a todos los seres humanos en igualdad de posición?; claro, en esa época la cuestión la consideraban así muy pocos; y menos que nadie la propia Iglesia que vivía de su trabajo en obrajes, plantaciones y estancias. Además el tema estaba bien cubierto por si alguien tenía dudas: un religioso llamado Alonso de Sandoval ya se había hecho carne de estas dudas en Africa en donde bautizaba a los que iban a ser embarcados. Escribió un conocido tratado cuando fue preguntado por sus superiores acerca de si se debían "sentir escrúpulos" por esta carga humana y contestó que, como donde él estaba era un puerto a donde llegaban desde otros lados, el problema se originaba en esos sitios lejanos: "*y asi los que traen a este puerto, como los compran allí de tercero, cuarto o más poseedor, no forma escrúpulos*". Pero la cosa la llevaba más lejos ya que muchos africanos alegaban haber sido capturados sin su consentimiento, para lo que el buen padre dice que "*buscar entre diez o doce mil negros que cada año salen de este puerto, algunos mal cautivos, es cosa imposible por más diligencias que se hagan. Y perderse tanto (...) por ir algunos mal cautivos, sin saber cuales son, parece no ser tanto servicio de Dios*" (17). Fácil: no hacer nada era la solución propuesta.

La variedad étnica era tan grande que la información nos muestra situaciones que nos pueden parecer poco creíbles. Un análisis hecho en Córdoba entre 1588 y 1610 nos dice que el presbitero Juan Oliva compró "indios" de la costa de Brasil, lo que parece haber sido común ya que otros también compraban "naturales", cosa que por cierto estaba prohibida. Ejemplos son un indio "natural de Arauco, habido en guerra", o un "esclavo natural de las provincias de las chiriguanas" (¡aunque tenía 8 años!), o el clérigo de la catedral de Santiago del Estero que compró "un criollo mexicano" y en 1609 una "negra esclava mexicana" (18). El gaucho blanco enfrentando al gaucho negro lo dejaron demasiado idealizados el Martín Fierro y el Santos Vega, y recordemos que el *mandinga* campero era un diablo con la cara blanca, y eso no era casualidad.

Los cambios en la memoria histórica

¿Quién puede juzgar a su prójimo?, y más aún ¿quién puede juzgar a su prójimo en el pasado? Precisamente cuando la historia lo hizo fue cuando cometió sus más tremendos errores ya que toda historia es una construcción hecha en el presente. La población Afro vivió en los papeles -la literatura, la historia, la crónica urbana- el mismo proceso que en la vida real: primero fueron objetos acerca de los cuales se inventaba, luego dejaron de ser cosas y pasaron a ser personas sobre las que había cosas que decir aunque no fueron más que despectivas ya que no dejaban de *ser el otro*. Más tarde comenzaron a desdibujarse, a construirse imaginarios en los que los Afro tenían papeles secundarios, en el fondo del decorado de la vida, o simplemente iban desapareciendo; ya ni siquiera era problemática su ubicación social o racial, dejaban de ser, se hacían transparentes a la mirada. Nuestros intelectuales del siglo XIX y muchos del XX, sin negar su derecho a la libertad cayeron en interpretaciones racistas en muchos casos, peyorativas en otros, o simplemente repitieron lo que otros dijeron sin detenerse a pensar lo que decían. Y digo racistas no porque lo diga desde hoy sino porque en su propio tiempo así eran señaladas por sus contemporáneos. Por la otra parte la comunidad Afro levantaba la voz, escribía, gritaba, pero no había lugares donde escucharlos. Es la historia de un diálogo de sordos en el cual al menos uno de los interlocutores tenía también los ojos tapados. No queremos juzgar hacia atrás, destacar errores, marcar barbaridades, sino entender como se construyó nuestra nacionalidad, nuestra historia oficial, nuestro imaginario colectivo. Es el porqué nos falta un tercio de los habitantes.

La pérdida de la memoria

La primera generación que escribió acerca de los Afro como cosa a observar y ya no como meras referencias administrativas o judiciales, fue la que vivió con ellos desde la Independencia a la Generación de 1836. Los nuevos textos entraron en la literatura y en la opinión intelectual de la mano de la Generación Romántica con escritores de la talla de Esteban Echeverría o José Mármol y cerrarían el período con la

Generación del 80 en la letra de Vicente Fidel López, Bartolomé Mitre o Domingo Sarmiento. Sobre ellos, los Afro, se empezaría a hablar, discutir o simplemente a describirlos pero siempre mirándolos desde un mundo superior hacia otro inferior. Al fin de cuentas la Civilización Blanca había triunfado y no estaba mal sentirse orgulloso, aunque como buenos militares había que hacerles honores a los vencidos. Por supuesto que no podemos criticar a Echeverría o a Mármol por creer en la inferioridad de los no-blancos: no había otra opción para ellos y posiblemente casi nadie lo veía de otra forma; para Echeverría, en su novela *El Matadero* escrita en 1838, el Afro, la chusma popular y el rosismo eran lo mismo y el odio tiñó todo de color rojo punzó; la descripción de una "negra achuradora" que tratando de robar partes de la vaca se "mete el sebo en las tetas" y que arroja cuajones de sangre con los otros muchachos del matadero, son elocuentes imágenes que muestran lo que quiso remarcar de las clases subalternas. Todavía, en fecha tan tardía como 1861, el viajero inglés W. Hinchcliff vió lo mismo: "sobre un barro sanguinoliento, charlando y chillando como unas urracas a propósito de la asquerosa operación de raspar y extraer cuanto fragmento de grasa pueda hallarse en las tripas que se abandona por todas partes [...] a estas asquerosas arpías". No era la visión de la humillación por la que debían pasar para comer y sobrevivir en condiciones infrahumanas sino una manera de entablar un diálogo con sus iguales acerca de los otros. No era diferente para José Mármol en su *Amalia* de 1851 cuando describía indignado a los Afro-argentinos como una enorme oleada "que había roto los diques en que se estrella el mar de sus clases oscuras", para intentar mezclarse con el resto de la sociedad. Eran los herederos de una sociedad perfectamente rígida y escindida, estructurada en clases y que desde siempre así lo había sido. Porque una cosa era dar la libertad o prohibir el tráfico de seres humanos, otra muy diferentes era que una vez liberados "rompieran los diques" de las diferencias raciales.

Años más tarde, para Lucio V. López en su *Gran Aldea* el mundo real era totalmente blanco y hasta la mucama de la novela era una "francesita", la que obviamente dio el mal paso al enamorarse de un mulato que la llevó a la perdición (¡ahí aparecía el negro!): por escaparse para ir a bailar una noche de carnaval después de haber "salvado los antagonismos de raza", se quemó la bebida de la patrona y se destruyó una familia. En realidad, según López el problema era muy profundo ya que la unión de esa "vasca plebeya" a un "joven high-life de color" resultó trágico cuando aceptó "ir a cenar, no por cierto unas ostras con Sauterne, sino unas suculentas

costillas de chanco apoyadas por una copiosa taza de café con leche y pan con mantequilla" a las tres de la mañana (19); la comida remarcaba, por si hacía falta, la ubicación social de los actores. Era una generación en la que los Afro-argentinos eran parte de la población misma y entraban y salían de literatura de la misma manera que en la realidad. Para Miguel Cané viajando por el Caribe los habitantes de la isla de Martinica *"me daban la idea de orangutanes bramando de lasciva"* (20).

Fue Bartolomé Mitre fue quien logró colocarse en la postura más dura ya que aunó la ubicación en la escala racial con su visión del pasado basada en las teorías de Hebert Spencer, que asumían a los no blancos como pueblos no sólo inferiores sino que retrocedían en la escala humana hacia lo animal. En sus textos todo eso se tiñó de un sutil paternalismo; al hablar de las "tres razas" que formaron al país nos dice: *"de su fusión resultó ese tipo original, en que la sangre europea ha prevalecido por su superioridad"* (21). Por cierto que no dejaba de destacar la deuda moral que la civilización tenía con ellos, ni el papel que tuvieron en las guerras de la Independencia. Resumía la postura de la Generación del 80 en la que la extinción del Afro, que veían delante de sus propios ojos, era parte del consolidar su modelo de sociedad y reafirmar sus ideas sobre la superioridad de las razas y la supervivencia del más hábil en la nueva moda del Darwinismo Social. Ha habido quien creyó que el paternalismo de Mitre era verdadero Liberalismo, pero condescender a los inferiores no es igualarlos tal como bien lo dejó escrito Sarmiento. Este, imbuido del libro de Towe, *La Cabaña del Tío Tom*, que desde mitad del siglo XIX se teatralizaba en Buenos Aires con actores blancos pintados de negro, dejó bien claro que *"hay que expiar el error"* de la esclavitud, pero no por eso ésta dejaba de ser *"la segunda raza servil"* (la primera eran los indígenas), gracias *"a la infantil simplicidad de su afeción y a su olvido a las injurias"* (22). Terminó Sarmiento alabando la conquista brutal de Africa para establecer colonias por el *"sacerdote cristiano Livingstone, Pablo apóstol de la raza negra"*, y considerando que para Africa ha *"llegado su hora de justicia, dignidad y reparación"* gracias al colonialismo inglés, belga, alemán y francés que ya sabemos lo que significaron para ese continente. Sarmiento por cierto destacó la importancia de los Afro en la edificación de la ciudad, ya que desde el siglo XVII fueron la mayor parte de los constructores y obreros, pero vió su extinción como un simple triunfo de la naturaleza. Esta fue una constante de su tiempo: pensar el mundo en base a razas que se unen o se separan, se subordinan o luchan, superiores o inferiores; el concepto mismo

de raza era parte indisoluble de su lectura del mundo. Insisto: no es intención hacer críticas atemporales, es entender porqué un pueblo desapareció a la vista de otro y nadie se dio cuenta.

Uno de los primeros en recodar la importancia de la presencia africana en un texto extenso fue Vicente Quesada en 1881. Sus páginas repiten los lugares comunes ya instalados en el imaginario: los esclavos "*no odiaban a sus amos*", "*la esclavitud en esta parte de la América española no fue cruel para los pobres negros*" y así por el estilo; obviamente no dejaban de ser los "*pobres negros*". Su antirosismo, también típico, lo llevó a largas peroratas que al igual que muchos otros asociaba negros= Rosas= dictadura, confusión que oscureció por un siglo el aporte cultural Afro. Por ejemplo, la enorme reunión organizada en Plaza de Mayo a la que fueron invitadas todas las comunidades Afro de la ciudad a un acto verdaderamente de masas, un evento digno de ser recordado en la historia de la ciudad, Quesada la describió simplemente como "*cantares verdaderamente bárbaros, parecían aullidos de animales*" que a él le "*producía una impresión repugnante*" (23). Pero lo llenaban de orgullo cuando marchaban con las tropas de la Independencia y "*morían vivando la libertad de esta tierra*", es decir, eran buenos cuando luchaban por los ideales o intereses blancos, cuando construían su propia identidad eran bárbaros. Y terminó destacando que los negros locales eran aceptados por los blancos porque "*no es posible averiguar la ley en virtud de la cual los negros esclavos en Buenos Aires eran superiores fisiológicamente hablando a aquellos salvajes del Africa que andan casi desnudos*"; aquí, según él, se les modificaba el cráneo, la forma del rostro y la complexión del cuerpo y "*cuando vestían bien con las ropas de sus amos*" eran casi humanos (24). Y en esto se era muy claro, como Wilde al puntualizar que a inicios del siglo XIX había un hotel, el de Smith, cuyo propietario era "*hombre de color. Pero, en su trato, un cumplido caballero*" (25).

La otra visión la tenemos al leer lo que los Afros escribieron sobre ellos mismos durante los pocos años que pudieron hacerlo y enfrentarlo a la visión blanca, lo que es de por sí solo un ejercicio intelectual edificante ya que nos ubica en la visión del otro hacia este lado: el periódico El Unionista, refiriéndose a la persistencia de la discriminación decía que "*la Constitución es letra muerta y abundan los condes y marqueses; los cuales, siguiendo el antiguo y odioso régimen colonial pretenden tratar a sus subordinados como esclavos, sin comprender que entre los hombres que humillan*

hay muchos que ocultan bajo su tosco ropaje una inteligencia superior a la del mismo que ultraja" (26). El hermoso libro de Jorge Miguel Ford, *Benemeritos de mi Estirpe* (publicado en 1889), sobre los aportes de los Afro a la Argentina, es suficiente lectura.

Los blancos memoriosos

Después de 1900 la población Afro estaba casi extinguida, borrada, desaparecida. La construcción de la Nación con la Gran Inmigración se había hecho con muchos olvidos y uno de ellos era su heterogeneidad cultural inicial. Los Afro habían desaparecido y sólo eran un recuerdo teñido por la alegría del triunfo racial: los blancos demostraban sin necesidad de guerras de exterminio, tal como fue necesario hacer con el indio, que se imponían. La siguiente generación asumió el tema como historia y no como presente: Alfredo Taullard, nuestro apologeta del gaucho y de su cultura -el mito que reemplazaría a la realidad Afro-, trató con sutileza despectiva a los desaparecidos: se acordaba de ellos, los incluía en sus libros, pero se autojustificaba con un viejo estribillo: *"la raza negra radicada en nuestro país no ofrecía el aspecto repulsivo de ciertas razas africanas, eran física y fisiológicamente superiores, pues de lo contrario aquí nadie los hubiera comprado. Eran muy sumisos y fieles [...] como lo eran hasta muy entrado el siglo pasado las vendededoras de la calle Florida y las señoras de antaño no tenían ningún reparo en tratar con ellas"* (27). No hace falta destacar que los Afro-argentinos ni estaban "radicados" aquí -al menos no por propia voluntad-, ni quienes compraban esclavos se fijaban en la belleza, ni éstos eran diferentes a los que quedaron en Africa cuando fueron cazados, ni dejamos de notar que una cosa eran "las señoras" y otra las negras con las que aceptaban hacer las compras. Se extendía el mito de los negritos buenos ayudando a sus amas misericordiosas. José Leon Pagano en su monumental *Arte de los Argentinos*, al citar una obra de Martín Boneo habla de *"ese rebaño disminuido por la raza y la servidumbre"* y describe a los bailes africanos como un *"fermentar del sentimiento bárbaro"* (28).

El ejemplo más interesante de la primera parte del siglo XX lo representa el libro de Vicente Rossi llamado *Cosa de Negros*, publicado por primera vez en 1927. Rossi, un hombre extravagante de juicios tremendos y terminantes, que odió al español colonizador, trató de rescatar algunas cosas: la música, bailes, tangos, costumbres y mil

un detalles, algunos verdad otros exageración. Pero pese a eso no pudo alejarse de una postura racista: "*singularmente constituido para el dolor, tan oscuros de cerebro como de piel, los hombres negros concluyeron por creer natural y justa su condición de animales domésticos y sacrificaron al capricho del amo hasta el oculto derecho de pensar. El hombre-fiera de las selvas africanas transformado por el sufrimiento en hombre-perro*" (29); y éste era un libro a favor, no en contra. Lo que sucedía era que lentamente se consolidaba el mito de que fueron gente sumisa y obediente por propia voluntad, tan buenos que el amo los trataba bien. Los dos siglos de esclavitud, la captura, venta, herrado, la brutal destrucción de su familia, cultura, mundo, nombre y religión, y la amenaza de castigos monstruosos, parece que algunos se los olvidan al juzgar. También en los cementerios hay silencios. Pero como dijimos, ese silencio no existía, al menos para el que sabe escuchar los sonidos tenues, delicados, los sonidos del sufrimiento humano.

La misma antropología de su tiempo –finalmente la ciencia del hombre- no se podía quitar de encima esa visión: Salvador Canals Frau intentó una perspectiva "biológica" al asumir que hay tres razas humanas y que ninguna de ellas es superior a la otra, aunque aclarando que "*el aporte blanco, felizmente, es el más considerable de todos y él es el portador de la nacionalidad*" (30). Ni siquiera los especialistas podían dejar de lado la cuestión racial. Con los años esto se aplacaría aunque seguirían publicándose áridos artículos que usaban a la población Afro para demostrar que bien que los trataban sus amos, en especial la iglesia o los héroes de la patria (31). Hasta hoy nadie ha estudiado la tenencia de esclavos por Rivadavia San Martín, para bien o para mal y correlacionar el discurso abolicionista con la realidad de sus propiedades.

Pero tras estos libros se comenzaba a vislumbrar algo que antes hubiera sido difícil de creer: que llegó a haber una literatura Afro, poesía, música, coreografía, bailes; Pedro Blomberg escribió su Cancionero Federal (subtitulado Los Poetas de la Tiranía) en 1934, en donde no escondió su odio a Rosas y tras de él a quienes lo apoyaron, pero mostraba una significativa producción literaria Afro; siguiendo a Ricardo Rojas no disfracó ni un ápice su indignación ante los poetas de la adulación a Rosas. Pero para nosotros lo interesante es ver que seguía surgiendo una basta literatura bozal, la que aún sigue siendo un campo de riquezas por explorar. ¿Eran realmente los afro-argentinos quienes escribían esas poesías? En los casos de adulación burda

sabemos que eran cultos blancos que usaban ese lenguaje por no dar su nombre o por la razón que fuera; faltaría otra generación para que alguien encarase el tema con seriedad.

Para la década de 1940, quizás por influencia de la Segunda Guerra Mundial y su rebrote racista, el tema de las razas volvió a cobrar interés, no sólo como racismo sino entre los intelectuales progresistas. Surgían artículos sobre "etnogénesis", "orígenes étnicos de la argentinidad" y títulos donde se trataba de dividir, separar, clasificar, en la pura tradición del siglo XIX. Por supuesto hubo de todo y vale la pena destacar un texto escrito por Jorge Zamudio Silva en 1945 en que hace observaciones agudas y nuevas para su tiempo: primero el tema de la dilución de la población Afro por causas múltiples y no únicas con la hipótesis de que fue una disolución "consciente"; y segundo la continuidad cultural (32). Al año siguiente se publicó un libro llamado Morenada, de José Luis Lanuza, que se transformó en una clave para entender el pensamiento sobre este pueblo al que *"nuestra historia parece complacerse en olvidarlo y en evitarlos"* (33). Lanuza avanzó entendiendo que el legado de quienes historiaron el tema sólo se ocupó de rescatarlos o denostarlos como rosistas y describió su idea de la disolución o del blanqueo paulatino como acción conciente de supervivencia, de búsqueda de posibilidades para una vida mejor, no como objetivo de integración. Señaló la presencia de palabras y actividades africanas aún en el país, sugirió la existencia desde 1654 de negros huidos cimarrones -tema aún no historiado-, y describió al canto y al baile no como una obsesión cultural sino como *la "única expresión cultural permitida"*, de allí que creciera en tal manera a diferencia de otras manifestaciones. Ha sido sin duda uno de los libros mas profundos sobre el tema en su tiempo.

Aún en la década de 1960 existían quienes retomaban la historia desde posturas raciales, aunque inconcientes de lo que eso significaba en cuanto a seguir explicando el racismo en términos de razas (34); un caso extremo lo fue el historiador de la policía Francisco Romay quien publicó en 1949 (la tercera edición la hizo la Municipalidad en 1971) insistiendo en términos como "salvajes" y "lascivos", se acordaba de que habían existido pero no por eso dejaban de ser inferiores. Es interesante que haya caído nuevamente en el tema de Rosas y los Afros sin darse cuenta que la documentación que él mismo descubrió en los archivos sobre la creación de las Naciones era de la época de Las Heras y Rivadavia. Esta visión llega hacia el presente: en 1982 un historiador serio que escribió un estudio de la población Afro incurrió en los mismos lugares comunes al decir que era un *"hijo atávico del ritmo"*, en el cual *"la lujuria, el alcoholismo y la*

pasión se desataban" (35). A nadie le importaba porqué pasaba eso, suponiendo que eso fuera así, ya que desde Mármol y Echeverría hasta Sarmiento y Quesada se opinó sobre el contenido de bailes y canciones de los cuales ninguno de ellos entendía el idioma en que se hacían. Recordemos que por ley (así lo estipulaba el Código Negro en vigencia), el esclavo sólo tenía libre dos horas a la semana y eran exclusivamente para ir a misa el domingo; el no ir significaba 80 latigazos; recordemos que era habitual en muchas estancias darles para "cohabitar" a los matrimonios sólo algunas horas el sábado a la noche. En esos bailes sucedía un doble proceso: al retornar a sus raíces –verdaderas o reconstruidas- se reafirmaba su identidad y su oposición al mundo blanco; se rompían las barreras entre las Naciones aumentando la mestización entre los Afros, y agotaban su energía en una catarsis colectiva olvidando por poco tiempo la opresión y el exilio obligado.

Recuperando jirones

Quizás el primer trabajo de investigación histórica serio, aunque no logró liberarse de la visión de superioridad, haya sido el de Juan Agustín García en su libro *La ciudad Indiana* publicada por primera vez en 1900. Allí les dio a los africanos un lugar diferente en la historia nacional al ubicar al esclavizado en su papel de trabajador y artesano, de productor de capital para su amo mediante el trabajo por cuenta propia de lo que debía entregarle una buena parte cada día; en realidad se limitaba a analizar su lugar en la economía. No dejó de ser despreciativo, es cierto, pero al menos puso las cosas en su lugar: no eran una curiosidad, eran productores de trabajo y capital. El verdadero cambio lo haría sí el historiador Diego Luis Molinari quien publicó un estudio titulado *Comercio de Indias: Consulado, Comercio de Negros y Extranjeros*, donde volcó un conjunto impresionante de documentos de archivo sobre el tema. Desde una postura que se mostraba neutra y alejada de toda opinión personal, presentaba texto tras texto toda la documentación accesible en ese momento sobre la trata de esclavos; tuvo una edición ampliada en 1944; así se abría una nueva visión del pasado. Paralelamente en el mundo se iniciaba una amplia lista de estudios sobre Africa y los africanos dispersos por el mundo que se expresaba tanto en libros que llegaban como ideas que circulaban.

El paso siguiente lo daría una mujer excepcional: Elena S. F. de Studer quien en 1958 publicó su libro *La Trata de Negros en el Río de la Plata Durante el Siglo XVIII*. Fue el primer tratado de escala monumental que puso a la historia argentina a un nivel internacional en lo que se estaba haciendo en su tiempo. Hacía un estudio meticuloso de cada barco arribado al Río de la Plata año por año, en cuadros desplegados para que no cupiese la menor duda acerca la forma en que manejaba la información y los datos. Rápidamente fue aceptado el libro en el mundo como un aporte sustantivo que dio una idea sólida de la escala de la trata de esclavos en esta región. Hasta la fecha creo que ningún otro libro ha superado a ese, el que para muchos es un hito en la historiografía nacional. Nos quedaría por citar a José Torre Revello, prolífico escritor amante de publicar pequeñas notas con curiosos documentos que iba hallando por los archivos del mundo sobre los Afro (36).

La idea de que la población africana y afro-argentina dejó un aporte cultural significativo llegó en la década de 1960 junto a los grandes cambios en la política, la cultura y la sociedad de esos difíciles años argentinos. El historiador que alcanzó más notoriedad por su dedicación a este tema fue Ricardo Rodríguez Molas, interesado en definir un conjunto de rasgos culturales característicos de la etnicidad Afroporteña: la música, la poesía, el baile, la literatura y más tarde se dedicó a estudiar la vida cotidiana Afro en la ciudad (37). Era una postura liberada de las ataduras del siglo XIX, entendiéndose el aporte cultural, su legado y la presencia de esa población en la memoria moderna. En el mismo camino estaba Néstor Ortiz Oderigo, reconocido internacionalmente, desde 1933. Su interés principal fue la música Afro en todas sus formas y se dió cuenta tempranamente que los bailes ocultaban un universo incomprensible para el que no conoce el idioma de origen; y ese fue su silencioso trabajo durante medio siglo: demostró la similitud -y diferencias- de este fenómeno cultural con el resto del continente y el proceso de construcción de los rituales Afro-americanos, que dieron resultados variados en virtud del sitio de origen, de los aportes locales y del grado de aculturación que se producía a lo largo del tiempo. También fue de los primeros en observar que los Afro *"veíanse obligados a cubrirse tras el caparazón del catolicismo. De otro modo no hubieran podido sobrevivir"* (38). Es decir: habían permanecido rasgos de las religiones originales que según él eran ya Afro-americanas para cuando tenemos descripciones detalladas. Un largo artículo de Bernardo Kordon titulado *La Raza Negra en el Río de la Plata* de 1968 tuvo también la

sutil visión de la supervivencia bajo el disfraz presentable, además de entender que seguía siendo paternalismo el juzgar los aportes de los Afros a la cultura a partir de su entrega a la cultura blanca: ¿porqué no juzgarlos por su aporte a la cultura Afroamericana? Si bien entendía que lo que llegó a ser observado en el siglo XIX eran jirones de la cultura africana original, no por eso dejaba de pensar que "*sus culturas debieron disfrazarse bajo formas caricaturescas para escapar a la censura de los señores blancos*" (39).

Para esta época en todos y cada uno de los países del continente el tema tenía importancia y los procesos de independencia de las colonias africanas llevaba el asunto a las primeras planas del mundo. En los estudios publicados en el exterior, Argentina ocupaba un lugar, lo que los argentinos no sabíamos (40). En 1979 se publicó un interesante libro de Marcos de Estrada llamado *Argentinos de Origen Africano*; la idea no era nada nueva ya que se trataba de destacar individuos que lograron lugares protagónicos dentro del mundo blanco en la vieja idea de la historia Afro-norteamericana de que había que tener héroes para estar a la altura de la cultura blanca, siguiendo el libro inicial de Ford publicado en 1899. Si bien fue un aporte significativo cayó en la vieja discusión acerca de la razas, en la apología de lo individual y el rescate de una cultura no por sus valores intrínsecos sino por ser iguales o mejores a los otros. De todas formas, en épocas de dictaduras, el señalar que hubo oficiales y suboficiales Afro en el ejército ya era de por sí importante.

Otra corriente se empezó a vislumbrar cuando Dardo Cúneo en 1959 escribió una historia de la economía en la que el esclavo jugaba un papel distinguido y los ubicaba como trabajadores, formadores del capital económico que hizo crecer el país.. Más tarde Vicente Gesualdo (41) publicaría un trabajo donde muestra la intensidad de su presencia en la cultura porteña hasta 1900. Asomaba así la idea de que sí dejaron una cultura incorporada a la de toda la ciudad; e incluso en esos años algunos libros publicados sobre la ciudad como los de Ricardo Lafuente Machain desde 1945, Ricardo Llanes (42) y Enrique Puccia (43) habían hecho descripciones simples pero con respeto humano y seriedad. En 1980 un número monográfico de *Todo es Historia* incluía artículos de Rodríguez Molas, Ortiz Oderigo, Villanueva, Binayán Carmona y hasta de un descendiente de Tomás Platero, el escribano Afro de la La Plata y uno de los fundadores del Colegio de Escribanos de esa ciudad. Esta revista, de tan amplia difusión,

ha mantenido la tesitura de publicar en forma constante números dedicados a este tema hasta la actualidad (44).

Los nuevos profesionales de la historia

La nueva generación de historiadores de lo Afro en Argentina la inició Ricardo Rodríguez Molas en 1957; sus artículos marcaron el momento con una nueva forma de ver el pasado: se partía del manejo de nuevos documentos de archivo que mostraban la importancia de ese legado cultural, la significación que tuvo en la construcción del país y profundizaba en el rescate de una literatura olvidada o al menos minusvalorada. Su trabajo continúa hasta el presente habiendo publicado en las revistas más prestigiadas. A partir del trabajo de Rodríguez Molas y como parte del proceso de cambio producido tendiente a una mayor profesionalización en el campo de la historia, el trabajo sobre fuentes documentales primarias en los archivos comenzó a dar frutos impensables: ya no se trataba de discutir si Rosas sí o no, sino de construir una historia que no estaba escrita o al menos una historia a la que le faltaba un parte. En 1966 una historiadora que se ha dedicado con exclusividad al tema, Marta Goldberg, inició un largo periplo por los archivos regionales a la búsqueda de información, esta autora desarrolló estudios sobre demografía, sobre la mujer y su papel sexual y de trabajo en la sociedad y las formas de vida y subsistencia entre otros temas (45); estos trabajos fueron sumados a todo lo hecho por Silvia Mallo y ambas autoras siguen trabajando en conjunto.

Desde la década de 1970 se ha avanzado en el conocimiento de las estructuras familiares esclavas, la condición jurídica, las discusiones sobre la propiedad y la libertad, el papel de las órdenes religiosas en sostener el sistema, o el trato a sus esclavos particulares, el problema de salubridad urbana, el patronato de los libertos, los artesanos, el papel del ejército en la disolución final, la naturaleza estipendaria del trabajo esclavo; se han estudiado testamentos para conocer la dispersión de las propiedades y las formas de manumisión entre muchos otros temas (46). De alguna forma el que sintetizó la idea que imperó en los últimos años fue Carlos Mayo sobre la importancia de las historias regionales. Un conjunto de historiadores se ha dedicado a trabajar la presencia de los africanos en el interior del país como en los casos de Santa Fe, Magdalena, Areco, Morón, Quilmes, Mendoza y Córdoba. Hay ya buenos estudios

de las fuentes documentales para el agro, una vez superado el mito del gaucho que movió a grandes polémicas en la década de 1970. Podemos citar los estudios de las estancias jesuíticas de Tucumán, Córdoba y en Salta en donde se encuentran Afros que llevaban los libros de contratación de personal, un profesor de danzas francesas y hasta el sastre y una serie de estudios imposible de enumerar aquí y que suponemos que seguirán entregándonos información sobre los esclavos en cada asentamiento rural (47).

Por último hay disponibles hoy algunas visiones generalizadoras que han sabido sintetizar lo mejor del pensamiento reciente: el primer trabajo, el que se presentó desde un primer momento como un nuevo pilar de la historiografía Afroargentina, es el libro *Los Afroargentinos de Buenos Aires* escrito por George R. Andrews (48), editado primero en inglés y luego traducido al español, producto de una investigación para su tesis en Canadá. Más tarde otro libro, esta vez de Dina Picotti (49) y titulado *La Presencia Africana en Nuestra Identidad* editado en 1998, muestra la fuerza que ha tomado este proceso de rescate de la memoria. Por último cabe citar la estadía en Argentina de un historiador de la talla de Oton Uya, como embajador de Nigeria, lo que permitió que tuviera buena difusión su libro (50).

La cultura Afro-Porteña

Para una historia que estuvo hasta hace poco signada por una visión que en el mejor de los casos puede ser llamada paternalista, es casi imposible hablar de la cultura Afro y menos aún de una cultura en la Diáspora. Para quien se acerca al tema con cargas de racismo, concientes o inconcientes, resulta duro comprender la compleja experiencia de los africanos en América y la construcción de su nueva identidad. También le ha costado mucho entenderlo a la historia, a la antropología y a la arqueología.

Nuestra bibliografía histórica no ha sido diferente a la del resto del continente, inclusive en Estados Unidos. Fue en los finales del siglo XIX cuando los historiadores comenzaron con el rescate de lo Afro en las llamadas Culturas Nacionales; así como acá se editó en 1899 el libro de Jorge Miguel Ford, *Beneméritos de mi Estirpe*, en Estados Unidos los libros de W. E. B. Du Bois intentaron rescatar personalidades y contribuciones a la Cultura Nacional; los Afro-Norteamericanos eran importantes porque habían contribuido a la construcción de la nación, sea en las armas, en la cultura

o en el trabajo; había que fabricar héroes negros y levantarles monumentos o hacer películas: nosotros lo tenemos a Falucho. No eran ni inferiores ni imbéciles, sino iguales en obligada posición de inferioridad. En 1915 ya se había fundado una asociación para la historia de estos pueblos y comenzó a editarse el Journal of Negro History. Pero seguía siendo una historia Liberal escrita por blancos en la cual, por lo general, se presuponía que el traslado al continente había borrado todo rasgo de cultura propia y que la "imbecilidad" era cierta, aunque la culpa era de los blancos. No había sido mucho el adelanto pero al menos se aceptaba la culpa de haberla ocasionado; el psicoanálisis lo hacía posible.

Fue con la mitad del siglo XX cuando las cosas comenzaron a cambiar envueltas en una fuerte polémica intelectual, gracias a la cual comenzó a editarse una serie de libros en que se trató de hacer comprensible la experiencia africana desde una nueva lectura de la historia de cada país: había que integrar la historia Afro a la historia general y fue un enorme esfuerzo: las relaciones sociales, el racismo, la explotación, las relaciones entre economía, capitalismo y plantaciones... Pero la década siguiente traería nuevos problemas y nuevas lecturas de la realidad con la independencia de los países de Africa y sus guerras de liberación; luego el movimiento Afro-americano por los derechos humanos con Martin Luther King a la cabeza, darían vuelta la historiografía. La realidad había cambiado y el Black Power era prueba evidente.

Una nueva generación compuesta ya de historiadores Afro en Estados Unidos comenzó una nueva polémica en la cual el eje se centraba en la validez de la experiencia negra en América como campo autónomo de investigación. Básicamente se regresó a otro viejo tema de confrontación: ¿hasta que punto el trauma de la esclavitud había borrado la memoria?, ¿era posible imaginar que estas poblaciones capturadas salvajemente, que vieron morir sus familiares y destruir sus pueblos, que sufrieron lo indecible en los viajes y en todas las otras peripecias hubieran logrado salvar algo de conciencia? Para muchos era fácil presuponer que de ese trauma colectivo habían emergido como niños perpetuos, imbéciles descerebrados; ese colapso habría borrado todo lo anterior y sólo era posible trabajar sobre lo construido a partir del trasplante. A esto se comenzaron a oponer los historiadores marxistas que planteaban las cosas desde otro lugar: la esclavitud debía explicarse en términos económicos e ideológicos, había que comprender primero la civilización blanca y su funcionamiento para luego entender el porqué de la esclavitud. Esto, por cierto, logró explicar el esclavismo pero no el

porqué este fue racial; el esclavismo fue sin duda mucho más que una mera institución económica. Esta visión seguía analizando el problema desde afuera, seguían siendo causas externas: el capitalismo, la expansión imperial europea, el racismo preexistente. De allí que surgiera una corriente que intentara la reconstrucción de las trazas originales de la memoria: lenguas, bailes, dioses, ceremonias, costumbres, artesanías. También en esa década se abrió la nueva historia de Africa que comenzó a entender que nunca había sido un continente "subdesarrollado" explotado por otro, sino que Africa había logrado un nivel muy alto en el siglo XV cuando comienza el esclavismo, y que en gran medida Africa misma había sido cómplice; no casualmente Europa no ingresó al interior de ese continente hasta el siglo XIX y las factorías negreras estaban en las costas. Era necesario entender que había pasado allí para hacerse un cuadro general del esclavismo racial en el mundo.

La reelaboración de las teorías de Herskovits permitió penetrar en un aspecto tradicionalmente desplazado de sus ejes problemáticos: las fuentes de información. Durante mucho tiempo se había supuesto que los escritos de los esclavos estaban plagados de errores y nostalgia, o simple incultura, privilegiándose los documentos de las plantaciones, los registros administrativos, la justicia o los registros eclesiásticos; a partir de 1970 el Afro pasó a ser un protagonista de su propia historia retomándose sus memorias escritas o narradas, procediéndose a rescatar cada rasgo de cultura para interpretarlo, no importando si es original puro, aculturado, blanqueado o fabricado a nuevo. Importaba buscar en nuevas fuentes de información alternativas que permitieran penetrar en una visión integral de ese mundo apenas visualizado. Un texto de Herbert Klein lo definía así: *"La cultura de los esclavos [...] recogió normas de comportamiento y creencias propias; algunos de estos aspectos originales fueron traídos de Africa, otros fueron creados para dar sentido a la vida dentro de la población esclava y otros, en fin, aparecieron deliberadamente opuestos a la cultura que racionalizaba su servidumbre. Desentrañar esta trama es difícil..."* (51). Con los años muchos investigadores irían aceptando que en América lo que hay es un conjunto de nuevas culturas Afro-americanas.

El gran descubrimiento con ésto fue la coherencia y homogeneidad que las prácticas culturales de los Afros tenían en todo el continente. Esto comenzó a denominarse en 1980 la cultura de la Diáspora Africana, término tomado de la Diáspora Judía: pueblos enteros dispersos por propia decisión o en contra de su voluntad, que

conservaron y reconstruyeron su identidad, memoria e imaginario. No importa cuántos siglos pasen ni que sufrimientos padezcan, la memoria colectiva continua; obviamente se desdibuja, se sincretiza y se reconstruye, pero nunca desaparece. No hay pueblos sin memoria.

Aquí es donde se presenta la arqueología y primero en Estados Unidos y luego en América Latina se fue descubriendo la existencia de una cultura material tanto africana como Afro-americana. Que los ceramistas llegados desde Ghana o del centro del Africa Occidental hicieron cerámicas que repetían ancestros comunes no importando si estaban en Carolina del Sur en Estados Unidos o en Arroyo de Leyes en Argentina; que fumaban en pipas similares en Haití, Santo Domingo, Córdoba o Buenos Aires, que dibujaban sus símbolos sagrados en los platos medicinales aquí, en Surinam, en las Bahamas y en Cuba. O que se enterraba a los muertos siguiendo patrones antiguos incluso en la Plaza Roberto Arlt de nuestra ciudad. Reconocerlo era una forma de penetrar en el estudio de la cultura material de estos pueblos, en lo concreto de sus objetos y en la interrelación entre ellos, es decir en su contexto. Para comprender mejor la significación de lo que la arqueología llama "contexto" valga un único ejemplo de cultura material Afro: posiblemente ningún esclavo urbano podría llevar consigo una bolsa con huesos para hacer ceremonias de adivinación ya que de ser descubierto sería terriblemente castigado; pero podría llevar consigo inocentes fragmentos rotos de objetos hechos de hueso como una boquilla de fumar o un mango de abanico; esto fue lo que hallamos en el pozo de basura del convento de Santo Domingo. Si fue o no usado por un esclavo es difícil de asegurar, tanto como es imposible asegurar la verdad de un documento escrito, pero es posible, muy posible. Son hipótesis abiertas sobre un tema aún abierto: la cultura material Afroporteña, esa cultura usada para enfrentar el poder desde el silencio, el enfrentamiento a la dominación desde lo cotidiano.

Tengamos en cuenta que a partir del concepto de cultura en una diáspora, hablar de la población Afro en Buenos Aires no es un tema más, en especial por el peso de todo lo que ya se ha escrito. Eran africanos llegados desde diferentes regiones de un continente, con diversos tipos de educación en sus propias tierras y que optaron por diferentes caminos en esta nueva vida esclavizada. Algunos debieron tratar de mantener todo lo que podían en su memoria y actuar en consecuencia, en forma abierta o solapada; otros trataron de olvidar y empezar de nuevo, otros hicieron lo que pudieron posiblemente sin siquiera poder reflexionar sobre eso. Las condiciones de la esclavitud

apenas dejaban un margen para la supervivencia. Y tras generaciones de oprobio, sumisión, castigo y trabajo forzado, de lavado de cerebro con nuevas religiones y persecución a las antiguas creencias, la vida cultural no debió ser nada sencilla. Imaginemos la situación de los que no se lograban vender por enfermedades y que eran simplemente arrojados a la calle, sin idioma ni conocimientos de en donde estaban, por lo que la mayoría morían en las plazas de la ciudad de lo que se quejaba el Cabildo (52). Es en ese contexto en que se construyó una nueva identidad cuyo objetivo principal era la búsqueda de la libertad.

Algunos aspectos de la cultura Afro-porteña

Hemos visto ya la larga pelea que significó imponer en el pensamiento internacional y nacional la idea que la población africana en América tuvo su propia cultura; construida en las situaciones más ignominiosas que imaginar uno puede, pero que pese a eso lograron tanto mantener – y reconstruir- formas de relacionarse, organizaciones sociales y religiosas, y sus imaginarios. Queda a los antropólogos de la cultura discutir ésto en términos más adecuados: es decir las formas que tomó este proceso; lo que aquí nos importa es asumir que la postura paternalista de que la cultura Afro no fue más que un conjunto de curiosidades, "cosas de negros" o resabios de algo perdido, ya no puede ser sostenida. Y quizás el ejemplo de los bailes comunitarios sea válido para analizarlo en este contexto ya que el candombe fue perseguido, criticado y hasta prohibido de mil maneras y pese a eso la generación de la Independencia tuvo que aceptar que era imposible pararlo; es más, autorizó que funcionaran las Naciones, lo que hablaremos más adelante; en realidad lo que hicieron fue contenerlo, ponerles límites y espacios específicos para ello.

La música y el baile tuvieron en los pueblos africanos un papel cultural difícil de ser evaluado desde nuestra propia cultura que las ha minusvalorado. Llamaba la atención a quienes lo vieron el que se cantaba hasta en las peores situaciones de trabajo y se bailaba cada vez que se podía; Lanuza lo dice a partir de una descripción escrita por Sarmiento en 1846: "*aquella bestia humana de dos pies, lejos de gemir bajo el peso, canta para animarse*" (53). En 1788, cuando el Cabildo trató de parar la oleada de candombe que cubría la ciudad de noche, se basó en que eso estaba "*en contravención*

de las leyes humanas y divinas" ya que eran "unos verdaderos lupanares donde la concupiscencia tiene primer lugar" con movimientos indecentes y obscenos. Para la mentalidad puritana de la época lo único que se veían eran gentes que hacían movimientos impensables y cantaban en idiomas incomprensibles; el mismo documento dice que cuando las mujeres blancas veían estos bailes producían "escándalo y mal ejemplo que se da a todos los concurrentes, principalmente a las niñas y gentes inocentes, porque abriendo los ojos y entrando la malicia en ellos se anticipen a aprender lo que por modo alguno debían saber" (54). Con el tiempo los bailes tuvieron que permitirse e incluso las mujeres blancas se divertían al concurrir a ellos, al menos por las descripciones que quedaron y no les preocupó mucho el que les entrara por lo ojos la malicia. En realidad lo que más molestaba era que simples esclavos, "fardos de huesos con alma en boca" tal como los describían los documentos, se expresaran sin que nadie entendiera lo que estaban diciendo.

Posiblemente estos bailes no serían iguales a los de Africa, se deben haber cruzado tradiciones y debieron cambiar música, letra y ceremonia a lo largo del tiempo y la mezcla de diferentes pueblos, o adaptarse a la realidad local perdiendo el idioma. Incluso existiría la posibilidad de que los bailes públicos fueran diferentes a los cerrados: cuando el virrey Vértiz los quiso prohibir en 1770 hizo un bando que decía "Que se prohiban los bailes indecentes que al toque del tambor acostumbran los negros; si bien podrán bailar en aquellas danzas de que usan en la fiesta que celebran en esta ciudad así mismo se prohiben las juntas que estos mulatos, indios y mestizos tienen para los juegos que ejercitan en los huecos, [en el] bajo del río y extramuros" bajo la pena de 200 azotes (55). Este autor ha destacado esta faceta no clara de que los candombes abiertos eran muy distintos de los privados. La memoria colectiva seguía viva. Los amos renegaban: "los negros entregados a estas pervertidas ceremonias no servían a sus amos con fidelidad y se pasaban el día inquietos esperando que llegara el baile" según un documento del Cabildo de 1788. ¿Hace falta preguntarse qué esperaba el patrón que hicieran sus esclavos?. Ya entrado el siglo XIX cuando había libertad para los candombes, aunque con bastante control policial, un Liberal como Vicente Fidel López describía el sonido de los tambores a lo lejos de su casa como "un rumor siniestro y ominoso desde las calles del centro, semejantes al de una amenazante invasión de tribus africanas, negras y desnudas" (56).

Las actividades sociales y culturales eran hasta el siglo XIX muy poco habituales ya que se trataba de esclavos, y se habían concentrado en la iglesia católica y los bailes colectivos. Recién para la década de 1770 se fundaron las dos primeras Naciones, que luego para 1820 pasarían a ser una docena y seguirían aumentando. Se trataba de una forma de organizarse en comunidad: tenían sus propias autoridades y allí se efectuaban los ritos relacionados con nacimientos, muertes, justicia, medicina y las relaciones con el estado. Si bien se han comenzado a estudiar estas asociaciones es muy poco lo que sabemos ya que las descripciones son tardías, de cuando ya sólo se reunían para el Carnaval o en raras ocasiones, de cuando ya estaban vacías del contenido original. Fue parte del resquebrajamiento de la estructura del poder la iglesia católica y del Estado lo que permitió que la comunidad Afro tomara sus propios carriles; obviamente los nacimientos se siguieron inscribiendo en los libros parroquiales -no sabemos si total o parcialmente-, igual que los casamientos y muertes, pero lo que sucedía en estas Salas poco tenía que ver con lo que se suponía debería ser. Un ex esclavo lo narró así: *"A poco aparecía la Reina [...] y era entonces que tenía lugar una escena digna de la mayor atención: desde que ponía los pies en la sala mortuoria se alejaban los espíritus malos de aquel cuerpo inerme; lo hacía poseída de cierto temblor que agitaba todo su cuerpo, hasta el punto del desfallecimiento, que según su significado simbólico aquello era porque entraba trayendo en sí el espíritu del extinto"* (57). Mas tarde se organizaba el velorio propiamente dicho y al estar reunida la comunidad bajo el mismo techo *"empezaban por frotarse las manos, acompañando a esto un silbido muy bajo semejante a un cuchicheo resultando esto sumamente misterioso. Después sucedía un golpear las palmas en forma moderada, a esto sobrevénía una canción en su idioma, que se asemejaba a un llanto cantado, tan sugestivo era que hacía llorar"*, en el cual se usaba el tradicional sistema de llamar y contestar en grupos, forma mediante la cual se nombraban a todos los miembros que hubieran fallecido (¡que forma de mantener viva la memoria oral!). También se producía un acto que es típico de la Diáspora Africana en todo el continente y que aún sigue en uso en Africa, Oceanía e incluso el sureste de Estados Unidos (58): *"rodear el cuerpo con la bebida que hubiese sido del agrado de la persona fallecida"*; la diferencia con otras regiones es que allí se colocan las botellas clavadas de punta alrededor de la tumba, lo que aquí hubiera sido imposible en un cementerio urbano. Más tarde se hacía la tradicional y violenta sacudida del cadáver en el féretro, cosa que asqueaba a los blancos según los cronistas pero que era lo que hoy entendemos como un sistema de

evitar los errores en el diagnóstico. Que todo esto era habitual lo dice un documento porteño de la Sociedad Africana Briola cuando solicitó en 1834 "*autorización para velar los cadáveres de los socios, como lo hacen las demás [Naciones]*", a lo que se les contestó autorizando aunque "*con calidad que no podrán usarse las bebidas espirituosas de ellos*" (59). Es decir, importaba cuidar las formas hacia fuera -que no salieran borrachos- sin entender lo que pasaba adentro del velorio. El llevar el féretro desde la Sala hasta el cementerio era una ceremonia con su ritual: tras el cajón iba la procesión de los deudos, pero el cortejo llevaba dos sillas para detenerse en cada esquina colocando el ataúd sobre ellas "*mientras los miembros del cortejo fúnebre dibujaban pasos de baile (...) entretanto otras personas tomaban el féretro. Con lentitud el cortejo avanzaba rumbo a la necrópolis. Pero no lo hacía en silencio. De nuevo el canto hería el aire*" (60).

Como siempre, el inicio de esta separación de la iglesia oficial fue resultado de un doble proceso: la necesidad de mantener la identidad del grupo y los problemas surgidos con los sacerdotes, de lo que hay muchos casos por incumplimientos de sus obligaciones de dar sepultura, officiar misas o por segregación. Hay ejemplos como los de 1779 en que se presentaron quejas al Vicario General de la ciudad porque un capellán oficiaba misas por los miembros difuntos -por las que pagaban los Afros- en días y horarios hábiles, y nadie podía asistir y por tanto poniendo en duda el que realmente se hicieran. Las cofradías de San Baltasar y la del Rosario pidieron que no se sepultara a sus muertos en áreas segregadas, lo que ni siquiera fue contestado (61).

El cambio se inició hacia 1785 cuando se fundó la Nación de Guinea y en 1791 los Congo, para llegar hacia 1830 a más de 50, imposibles de ubicar ya en su referente étnico original; muchas se dividían constantemente por rencillas internas a medida que se fue perdiendo el espíritu inicial y la distancia con lo africano. La relación entre Naciones Afro y Cofradías Católicas fue complejo y hasta enfrentados; estas agrupaciones, las Cofradías primero y luego las Naciones, les dieron cohesión a los grupos, consolidaron la identidad, la pertenencia, unidad de origen y lengua y hasta conciencia de grupo, que a partir de Rivadavia se tornó en política de apoyo o no a diferentes políticos tomando parte de las luchas civiles. Lo que asustaba a la Civilización Blanca tan pregonada no era que los esclavos y libertos apoyaran a Rosas, sino que tomaran parte activa de una lucha de poderes que se suponía que era exclusivamente de ellos, no de todos: en última instancia era la Civilización contra la

Barbarie; y a los Afros -sin preguntarles que pensaban de ello- se los identificaba con la Barbarie, incluso a los muchos profundamente antirosistas. ¿Qué hubiera pasado si el ejército no hubiera sido la otra estructura que les diera sentido de pertenencia?, ¿tendríamos acaso una iglesia Afro-cristiana como en Estados Unidos (protestante) o Brasil y Cuba (católica)?

No sólo los rituales de la muerte eran propios sino muchos otros: un casamiento Afro fue bien descrito por un inglés viajero al decir que la boda al aire libre se "*celebraba con magnificencia africana. Formaban pabellones de ropa blanca y la heroína pasaba debajo de ellos; llevaban bastones con trapos rojos a guisa de banderas, hacen ruidos con tambores y cacerolas; bailan sólo como en Guinea y Mozambique, según presumo; la música consiste en cantos y golpeteos de manos [...]* Es peculiar la forma en que conservan sus hábitos africanos" (62). Estas fiestas, que los viajeros interpretaban -al igual que los locales- como podían ("según presumo") tenían un esplendor que debía ser poco habitual en la colonia. Alcide d'Orbigny vió en Montevideo en la década de 1820 una fiesta de enormes dimensiones en la Plaza del Mercado donde "*por un instante más de seicientos negros parecían haber reconquistado su nacionalidad, en el seno de una patria imaginaria cuyo recuerdo les brindaba alivio, en medio de esas bulliciosas saturnales, y les hacía olvidar en un solo día de placer las privaciones y los dolores de dilatados años de esclavitud*" (63).

En realidad cada actividad diaria o artesanal tenía su arte; es posible que la cultura tradicional o el proceso complejo de pérdida de ella o de apropiación de lo local se diera en esa difícil relación entre amo-esclavo, entre patrón-sirvidumbre; así se fue integrando el Afro en la realidad americana y así optó por olvidar, por conservar o por resistir activamente; se resistía de muchas formas: por el delito contra la sociedad, con la huida para unirse a grupos cimarrones o indígenas en la frontera, o con el simple dibujo de un motivo ancestral en un plato de medicinas o en una olla para cocinar. También se resistía cuando en el patio del fondo se hacían silenciosas ceremonias religiosas o de adivinación, se preparaban remedios caseros, o al reunirse a bailar, o en las procesiones, entierros y casamientos. Cuando las lavanderas en el río se juntaban en rondas y bailaban al son de sus propias voces, resistían y se enfrentaban de la única forma en que podían hacerlo: construían su nueva identidad en América aunque fuera en plena esclavitud.

Y ya no por último, sino bien al final de lista, entraría la larga enumeración de aportes de los Afros a la cultura blanca. Este es un tema que ha hecho correr mucha tinta ya que desde el siglo pasado se trató de mostrar a través del aporte a la Cultura Nacional la importancia de su papel para la construcción de este supuesto "crisol de razas". Es la tradición interpretativa iniciada por un Afro en 1899, como ya dijimos, Jorge Miguel Ford, enumerando militares, artistas y personalidades destacadas, y que se cerró con Ricardo Rojas y su Eurindia, en la que la Argentinidad estaba construida por la unión indisoluble de indios, negros y europeos. Por supuesto hasta finales del siglo XX hubo quienes siguieron pensando así. Y si esto debe interpretarse así o no, no lo sé con certeza; una cosa era la población Afro en el siglo XVII o XVIII y muy otra era en el final del siglo XIX donde ya habían pasado generaciones desde los últimos traídos desde Africa; cuando el proceso de blanqueamiento y desdibujo, de olvido y marginación, llegaban a su máxima expresión. Para algunos hubo Afros en los ejércitos nacionales que creyeron sinceramente que peleaban por su patria, pero otros capitalizaron eso para lograr una movilidad social imposible de obtener de otra manera; para George Andrews las posibilidades que se tenían en una sociedad de blancos eran, o luchar en sus guerras y atenerse a las consecuencias; o enrolarse para desertar como se hizo masivamente. Es cierto que hubo grandes Afros artesanos, constructores, plateros, tallistas de imágenes religiosas y altares, compositores de música como Casildo Thompson, organistas, pianistas y profesores de música y baile; tenemos referencias a violoncelistas, profesores del conservatorio, a algún médico graduado, a Juan Blanco de Aguirre (valga la contradicción del apellido) con su beca en Florencia en 1872 para perfeccionarse en arte y que fundó su propia academia de pintura en 1878 llegando a editar una Historia de las Bellas Artes; a Fermín Gayoso que le enseñara a pintar a Prilidiano Pueyrredón, escritores como Horacio Mendizábal y Froilán Bello, el escribano platense Tomás Platero y tantos otros. Pero queremos dejar abierta la pregunta original: la importancia de los Afro en Buenos Aires -o toda Argentina- ¿se debe medir por su aporte a la cultura blanca, es decir por su mayor grado de identificación o blanqueo con los intereses y expresiones del dominador?, ¿por lo que sumaron a la construcción del país?, ¿por sus logros como individuos? (ya que llegar al grado de coronel o recibirse de médico era también luchar contra el racismo y la discriminación), ¿eran importantes porque lograron hacer las cosas igual o incluso mejor que los propios blancos? Creo que no sólo eso, creo que también puede medirse por su resistencia, por su capacidad de mantener su identidad o al menos tratar de

hacerlo, por su tenacidad para sobrevivir, reunirse, reconstruir en otro contexto una herencia heterogena, y que después de tantos esfuerzos tal como dijo Wilde "*sin embargo parecían felices*".

Los espacios y la arquitectura de y para Afros en Buenos Aires

¿Dónde y cómo vivían, trabajaba y socializaba esta enorme población? Es un tema al que se le ha prestado poca atención desde el punto de vista material. Sabemos algo de la vida del servicio doméstico en las casas urbanas, bastante menos en los talleres en que trabajaban y casi nada del tipo de construcciones que tenían en los asentamientos rurales o semi-rurales de la periferia de la ciudad si acaso los tenían; sabemos que existían la Rancherías de la órdenes religiosas en pleno centro pero no tenemos casi ilustraciones o descripciones de sus formas. Hubo grandes Asientos de las compañías negreras en Parque Lezama y Plaza San Martín/Retiro pero casi no hay datos concretos sobre sus edificios y su uso. Sabemos de su participación en cofradías en la época colonial y luego en la organización de Naciones, organismos solidarios que agrupaban a su gente pero casi nada sabemos de esos lugares. Tampoco sabemos nada concreto de las barracas donde eran internados para la cuarentena, el palmeo (toma de medidas) y el carimbado (marcado a fuego), o los sitios en que vivían hasta que eran llevados al mercado para la subasta; tampoco sabemos mucho de esos mercados que reemplazaron a las ventas en la entrada del Cabildo del siglo XVII, y en dónde había zonas de exhibición y oficinas de trato, ni sabemos de las sedes de las Compañías introductoras con sus áreas de cuarentena, zonas de engorde, bañaderos en el río y tantas otras actividades que allí habían. No hay descripciones de esas arquitecturas pese a su envergadura, no hay planos ni grabados o ilustraciones; nadie se preocupó demasiado por su forma, tamaño, distribución interior... Y por supuesto nada queda en pié; absolutamente nada.

* Las "areas liberadas" de la ciudad: la costa del río

¿Podemos imaginar una ciudad que tenía zonas francas para la población Afro? No, la verdad es que nos cuesta imaginar Buenos Aires con alguna zona de acceso restringido a los blancos y otras en donde no eran bien recibidos. Pero al parecer así era. Básicamente había dos tipos de espacios reservados a escala urbana: la zona de la costa del río donde trabajaban las lavanderas y los barrios en donde residía la mayor parte de la población negra llamados *barrios del tambor*.

La costa del río de la Plata estaba formada por una ancha franja de toscas, piedras barrosas cubiertas de verdín que asomaban con la bajante y en donde se formaban grandes ollas que se usaban para lavar la ropa y juntar el agua que vendían los aguateros, trabajo también de Afros. Desde muy antiguo se fue transformando en una zona donde únicamente entraban ellos y quedaba vedado para blancos o blancas. Las descripciones son más que suficientes: *"Las lavanderas de Buenos Aires presentan un aspecto singular al extranjero. Cumplen su cometido junto al río, y este ejército de jaboneras se extiende hasta cerca de dos millas: todo el lavado de la ciudad lo hacen las esclavas negras y sirvientas. A una gran distancia sobre el agua semejan la resaca espumosa. Lavan bien, colocando la ropa sobre el suelo para secarla"* (64). Y que eran sólo ellas lo aclara Hudson al decir asombrado que *"después de la época de Rosas, mujeres pálidas, algunas de las cuales hablaban extraños e incomprensibles idiomas, se mezclaron con las lavanderas africanas"*. Wilde decía que *"ver en aquellos tiempos una mujer blanca era ver un lunar blanco, como es hoy un lunar negro entre tanta mujer blanca, de todas nacionalidades del mundo, que cubrían el inmenso espacio a orillas del río desde la Recoleta y aún más allá, hasta cerca del Riachuelo"* (65). Llegaban de cientos, verano e invierno, ocupaban sus pozos y luego colgaban la ropa en tendedores provisorios o sobre el piso; llevaban sobre la cabeza la batea de madera -imaginemos lo que pesaban-, una pava para el mate y la infaltable pipa. Wilde narra que *"eran fuertes en el trabajo y lo mismo pasaban todo el día expuestas a un sol abrasador en nuestros veranos, como soportaban el frío de los más crueles inviernos. Allí, en el verde, en verano o invierno, hacían fuego, tomaban mate, y provistas cada una de un pito o cachimbo, desafiaban los rigos de la estación"* (66).

Quizás la más vívida descripción la dejó Guillermo Enrique Hudson, con esa maravillosa capacidad que tuvo para captar los detalles de la vida cotidiana; describió la playa cubierta de *"una nube blanca"* que formaba la ropa lavada a lo largo de muchas cuadras en donde *"la negras, excesivamente chillonas, me recordaban con su parloteo mezclado con gritos y carcajadas, el revuelo que promovían sobre las aguas pantanosas las (...) ruidosas aves acuáticas"*. Y continúa diciendo que *"aquella admirable e invariable escena animada me hizo ir allí una y otra vez. Encontraba no obstante, que era necesario andar con prudencia entre esas mujeres, pues miraban en forma sospechosa a los muchachos vagabundos. Algunas veces, cuando escogía el camino entre las desparramadas prendas, me despedían con insultos. Frecuentemente peleaban entre si por el derecho a ciertos lugares y espacios"* (67). Pero estos retos eran para un niño entrometido como era Hudson, las cosas se ponían peores con los adultos y lo cuenta al ver que *"jóvenes de alta sociedad visitaban el lugar para divertirse provocando a las lavanderas"*. El procedimiento era bajarse a las toscas, acercarse a la ropa recién lavada y encender, displicentemente, un cigarrillo a su lado; *"instantáneamente una hombruna y nada ceremoniosa negra se ponía de pié y enfrentaba al audaz, desparramando un sinfín de las más sucias y mortales maldiciones"*, lo cual era contestado por el otro, y así se armaba la gresca a la que se sumaban las compañeras de la lavandera, hasta que *"los combatientes quedaban exhaustos e incapacitados para inventar nuevas y más terribles expresiones con que insultarse. El ofendido joven terminaba por patear las ropas y luego, tirando briosamente el cigarrillo a la cara de su adversaria, se retiraba arrogante"*. Pero lo más terrible de estos actos de racismo y soberbia machista era, como dice Hudson *"mi extrañeza aumentó cuando me enteré de que el joven actor de cada escena solamente representaba una comedia"*. En estos sitios se hacía mucho más que simplemente lavar o enfrentarse racialmente; posiblemente pocos supieron captar la realidad de que sucedía: Wilde narra que *"Allí cantaban alegremente, cada una a su uso de su nación, y solían juntarse ocho o diez formaban círculo y hacían grotescas figuras de sus bailes - especie de entreacto en sus penosas tareas-. Sin embargo parecían felices"* (68). Para esa población esclava quizás era el único momento en que podían compartir con otros iguales fuera de su casa.

Durante la noche todo se transformaba: en forma abrupta al atardecer las lavanderas se retiraban y el sitio era recuperado para la ciudad criolla: llegaban los que

se bañaban en el río y allí coincidían todos los niveles sociales, menos los Afro. Este doble juego, este reemplazo racial al cambiar la luz del sol se intensificó a finales del siglo XVIII cuando las reglas de sociabilidad comenzaban a cambiar. El final del uso exclusivo de esta franja de tierra se dió para 1880 cuando las lavanderas de color oscuro ya estaban mezcladas con las blancas pobres europeas, y cada vez eran menos. Una serie de hechos paralelos y no casuales irían a cerrar el círculo de su final: la instalación del agua corriente en las casas, los lavaderos públicos construidos por Torcuato de Alvear y la tacha de insalubridad a quienes lavaban en la orilla en agua por cierto estancada. Lo interesante es que el discuro de la época mezclaba la higiene pública con la imagen de la ciudad ante el viajero que llegaba al puerto, mostrando que la prohibición de lavar en el río tendría más de un objetivo.

Las sedes de las Naciones

Su bien los documentos históricos están cubiertos de referencias a la existencia desde finales del siglo XVIII a sedes de las agrupaciones llamadas Naciones, estos lugares, hayan sido cerrados o al aire libre o ambas cosas a la vez, están en la oscuridad. Hay autorizaciones para su creación, listas de miembros, referencias a algunas de las actividades que se hacían pero nunca hemos hallado la descripción de uno de esos edificios más allá de la enumeración de sus espacios por una escritura, y esto puede deberse entre otras cosas a que no debieron seguir una tipología fija: en sus orígenes debieron ser casas o ranchos en donde funcionar teniendo dos necesidades mínimas: un espacio abierto para el candombe y otro cerrado para el rey y las actividades. Hay datos dispersos coincidentes: espacios abiertos aplanados artificialmente y arenados para el baile (lugares señalados con las palabras "baile", "sitio" o "candombe") y otros cerrados con espacio interior libre (la "sala"). Era habitual que al hablar de esos lugares se los confundía con los Barrios del Tambor de los cuales formaban parte, aunque los barrios en sí mismos eran otra cosa. Parecería que muchas veces los límites no estaban muy claros entre interior y exterior, entre edificio y terreno, ya que los conceptos de propiedad no eran iguales a los del mundo blanco; entonces pasaban estas cosas: *"en aquellos tiempos el Barrio de los Tambores hacía parte de las quintas con cercos de tunas y pitas, pero los negros ponían en el frente de la calle una pared y una puerta para no ser incomodados en sus ceremonias y fiestas. Esa pared algunas veces dividía*

las propiedades linderas, pero en esta parte eran menos exigentes. Como eran ignorantes, cuidaban poco de escriturar en forma la propiedad, ocasionándose muchos pleitos con el valor creciente de la tierra" (69). Los límites físicos no existían claramente para estos lugares; Quesada aclaraba que "hoy han sido borrados hasta los cercos de los antiguos sitios de las asociaciones africanas". Sólo uno fuera de Buenos Aires ha quedado identificado claramente: en Chascomús, aunque desde 1950 transformado en capilla.

Una descripción del interior la dejó en sus memorias un ex esclavo de Montevideo (70): *"las salas eran alfombradas y encortinadas de lo mejor; aquellos cuyo suelo no se prestaba a este arreglo, lo cubrían con una gruesa capa de arena. En estos arreglos contaban con el generoso desprendimiento de sus viejos amos, que cooperaban con esos utensillos como ser cortinas, alfombras y otros enseres por el estilo. El trono de los reyes se levantaba en el mejor lugar de la sala, y era toda su centración en el arreglo; en su parte más elevada lucía un hermoso gallardete construido con su bandera, porque cada agrupación tenía la suya".* También aclara que algunas agrupaciones *"tenían por costumbre enarenar el frente de calle que daba a su local y en el efectuaban sus tertulias";* esto lo recalcan algunos cronistas al decir que *"empezaba el baile desde la tarde hasta la medianoche, a la luz de las estrellas generalmente en los patios sin enladrillar pero con un piso endurecido por el pisón, por el uso y por el cuidado esmerado. Farolillos con velas de sebo repartidos con profusión daban cierta claridad" (71).* La colocación de un trono también lo refieren todos los cronistas -en realidad eran dos, también para la reina- y que había un "estrado" y cuando se perdió la idea de ese mueble se lee que había una "tarima". Al parecer el espacio interno y su ornamentación tenían más que ver con la tradición colonial hispánica que con las nuevas ideas del siglo XIX; se mantenía no sólo al rey -aunque era elegido democráticamente y no había corte-, sino también el trono elevado, el estrado y el gallardete; afuera estaba el sitio de baile de grandes dimensiones. Ahí se recibían a los dignatarios: Juan Manuel de Rosas, esposa e hija presenciaban los bailes sentados junto a los reyes en espacios abiertos tal como se los ve en un cuadro de Martín Boneo. Había un ceremonial de dónde sentarse y un uso jerárquico del espacio común.

El cuadro de Boneo es un documento único y conocemos al menos tres versiones ligeramente diferentes. Es valioso dado que es el único testimonio gráfico contemporáneo a los hechos en que se nos muestra el sitio físico en que se realizaba el

candombe, el que ocurre en un lugar abierto de tipo urbano en donde hay un terreno grande en el cual se baila -¿un hueco, el cruce de dos calles?- y luego una hilera de fachadas de casas que rematan en el fondo con una iglesia de una sola torre. La versión publicada por Pagano (72) muestra un panorama más simple, casi semi-rural. Pero en las otras versiones se observa atrás una casa con mirador al frente, y en primer plano lo que debía ser el lugar asociado a la fiesta: una casa de un solo ambiente sin ventanas a la calle, rectangular, con techo de tejas a dos aguas; por delante lo que parecería ser un patio cerrado por una pared de ladrillos con puerta de entrada; en la versión de Pagano en la pared se lee TANGO CONGO. Según las versiones del cuadro el gobernador Rosas y su esposa y el rey de la nación Congo Auganga (73) están sentados o parados según el caso, y su comitiva está atrás, de pie y compuesta por blancos.

Existe una tasación hecha en 1802 *"de la casa y sitio de tango a pedimento de todos los hermanos que tienen parte en dicha casa"*. Se trataba de un terreno de 17 y media varas de frente por 70 de fondo; estaba compuesta por una sala con cocina y gallinero, de pared de ladrillo enbostado y blanqueado, con techo sobre cañas; la sala tenía puerta y dos ventanas y el terreno incluía árboles. La construcción parece ser similar a la de toda las viviendas pobres de la ciudad, con techo de cañas, paredes de ladrillos, horcones de ñandubay y vigas de palma, dos ventanas y una puerta (74).

Según Vicente Rossi también había otras formas de socializar, en especial en los tiempos tardíos cuando ya quedaba poco de estas agrupaciones; entonces *"con sillas, bancos, cajones y todo objeto capaz de servir de asiento, hacían una gran rueda en la calle, junto a la vereda de la casa de los reyes"* (75). Se organizaban como y donde podían, lo que importaba no era el sitio sino el hecho del candombe en sí mismo. De esos últimos años hay una descripción patética dejada por Rossi del uso de una casona colonial: *"un casuchón de barro y piedra, tejas, tirantes de palma, piso de adobe cocido (...) Todo estaba en el más lastimoso estado. El palán-palán triunfaba en las tejas agrietando el techo; las paredes rajadas mostrando (...) perpetua humedad y hediondez; puertas y ventanas rústicas de madera dura y herrajes carcelarios, sin encaje ni vidrios; piso maltratado por el uso (...) Entrando por el zaguán presentaba dos puertas: una daba al oratorio, en el que se veía un altar con San Benito (...) por la otra puerta se entraba a la sala del trono; allí también el tiempo y la pobreza habían dejado su marca. Dos sillones prehistóricos sobre una tarima hacían de trono de la última supuesta dinastía africana del río de la Plata; su color negro, de moda cuando*

*los fabricaron, dejaba descubrir facilmente los inquilinatos construidos en ellos por la polilla" (76). No podemos dejar de destacar esta distribución colonial tardía de un zaguán con dos cuartos a los lados, la sala y la capilla, y casi seguramente un gran terreno al fondo el que ni se describe. Y por último tenemos la descripción dejada por José Ingenieros al tratar un caso de magia Afro como un simple problema de locura; nos dice que "al son de tambores y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afro-católico, en el que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, etc. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana" a participantes que culminaban "presas de un ataque histérico-epileptoforme seguido de un sopor cataleptoideo" que duraba horas (77). Obviamente el capítulo se llama Locos y Brujos de la Raza Negra y trata de una ceremonia para curar a un negro perseguido por los *mandingas*. Y mandinga es siempre un diablo que tiene la cara blanca.*

¿Porqué surgían estas sedes de Naciones? Los cambios de la Revolución implicaron no sólo una ruptura de las estructuras coloniales del poder, en especial del control de la religión de todos los actos de la vida-, sino también se produjeron cambios en las formas de socializar. Hubo mayor libertad pero también racionalización en el uso de los espacios: los bailes ya habían ganado las calles, eso era libertad y secularidad, por lo tanto era necesario darles un lugar donde controlarlos, un límite preciso e identificable, aunque a veces desdibujado. La nueva sociabilidad de las clases bajas implicaría el surgimiento en los sitios urbanos de estas sedes de naciones Afro donde no se podía confundir ocio con vagancia, diversión con libertinaje, problemas muy importantes en su tiempo. La prohibición del candombre callejero a partir de 1820 no debe verse como represión sino como parte de la reestructuración espacial de la sociedad porteña.

Los Barrios del Tambor

En oportunidades hemos leído que los Afro agrupaban sus viviendas de libertos, sus sitios de trabajo y sede de Naciones en lo que la gente llamaba Barrios del Tambor, en especial después de la década de 1810. ¿Cómo eran esos barrios?, ¿donde quedaban?, ¿eran iguales a los demás, formaban parte de otros más grandes? Son todas preguntas

que apenas podemos bosquejar respuestas. Muchos autores usan simples referencias genéricas: "*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*" (78); Wilde dice que residían en los suburbios y en determinados barrios en donde "*no se veían sino familias de negros*" (79). Pero este tipo de citas no describen mucho, ni tan siquiera si era un barrio o varios, o enclaves dentro de otros barrios. Para algunos el barrio más denso estaba dentro de Montserrat, donde se preferían las calles México y Chile desde Perú hacia el río, zona que se inundaba por el Tercero del Sur y donde hasta 1865 funcionó el basural de la ciudad. Rossi lo definía como "*unas veinte manzanas comprendidas en la jurisdicción de las parroquias de San Telmo, Concepción, Santa Lucía y Montserrat, haciendo marco al bajo del Riachuelo, la no menos famosa Boca, la Génova porteña, cuyos habitantes vivían en continuas escaramuzas con sus vecinos del Mondongo por odio al color*" (80). Allí se asentaban las Naciones Cabunda (Chile y Perú), Benguela (México), Moros (Chile), Rubolo, Congo y Angola (todas sobre Independencia) y Minas y Mozambique (sobre México), establecidas entre 1823 y 1827; las había por cierto desde antes y otras se asentaron después. La única fotografía de uno de estos edificios fue publicada por Ortiz Oderigo como ubicada en México 1265 (Candombe de Grigera), el que estaría allí funcionando durante 78 años, aunque creo que es un error de numeración entre la antigua y la nueva nomenclatura (81).

Algunos textos usaron el término despectivo de Barrio del Mondongo para designar esa zona de la ciudad; pero parece que algunas casas no eran tan pobres: en 1802 "*un sitio de tango*" tenía anexo un plantío de cincuenta frutales sobre un terreno de 1200 varas cuadradas en el barrio de Concepción (82). En 1791 un recorrido por ese mismo barrio le había permitido al virrey Arredondo descubrir varias casas particulares que eran usadas para tangos o sitios de reunión, en ese entonces perseguidos y prohibidos.

Como barrio en sí mismo el *del Tambor* no tenía entidad administrativa estuviera donde estuviese, ya que no aparece ni en los censos ni en los planos, aunque sí en los documentos y escrituras; todos hablaban de esos barrios que no existieron para la realidad blanca del estado virreinal ni en el nacional más tarde. A tal grado existía esta zona como bien definida en la ciudad que un testamento de 1809 da como dato para su ubicación "*un cuarto de tierra perteneciente a dichas testamenterías, cito en el*

nombrado Tango de los negros, barrio de la parroquia de la Concepción", y al dar los nombres de los vecinos colindantes hay cuatro "negros y pardos" y sólo una *doña* (83). Como siempre, eran transparentes: es el único nombre de barrio que se repitió constantemente y nunca nadie se preguntó donde quedaba. ¿Porqué se lo iban a preguntar? Aún en 1970, cuando se supondría que el viejo racismo ya debía estar olvidado entre los intelectuales, un historiador describía aquel *"barrio tradicional que la civilización y el progreso de esta gran capital, ha barrido, reedificando en aquellos inmundos terrenos hermosas casas y palacios suntuosos"* (84); esto nos explica el porqué estos barrios no fueron temas de estudio o interés.

Otro sitio en el cual se hicieron frecuentes las actividades sociales fue en el "campo de la Residencia", es decir en las cercanías de la actual iglesia de San Telmo. Un documento interesante indica que para después de la mitad del siglo XVIII el movimiento de esta población hacia los sitios de reunión era una actividad compleja y se necesitaban nuevos espacios: *"los morenos de la parte del sur pretenden que los del norte concurran personalmente al campo de la Residencia, lo que les es gravoso a los del norte, por ser lugar distante de sus habitaciones, y que concluido el baile no podrán restituirse a sus casas con aquella prontitud que exige el servicio a sus amos"* (85). Pero este tema no se resolvería hasta que se establecieran las diversas sedes de las Naciones en los años siguientes.

Un estudio de propiedades compradas por Afros en 1750-1810 hecho POR Miguel Angel Rosal en 1988 analizó una serie de escrituras determinandO a que barrio pertenecen. El resultado indica que de 92 operaciones de compra y venta de propiedades hubo 29 en la zona norte, 19 en el sur y solo 4 de ellas en el centro; es decir que al menos con estos documentos no se comprueba el que haya habido concentración de casas propias. De 418 operaciones de inmuebles hechas por Afros hubo 114 en la zona sudoeste, 90 al norte, 80 al sur y 26 al centro, lo que si bien parece mucho es menos de 7 operaciones al año; los que accedían a la propiedad eran realmente unos pocos. Pero es interesante que algunos de ellos las compraron siendo esclavos, con el consentimiento del amo, ya que al parecer prefirieron la propiedad a la libertad de hecho. Es posible que muchos de ellos fueran para talleres de artesanía en donde funcionaban con independencia salvo por el pago diario que le debían dar al amo. De todas formas el estudio hecho por Rosal nos lleva a pensar que la población Afro, más

allá de una concentración en la zona descrita, estaba dispersa por toda la ciudad. En los terrenos del ejido hubo sólo 22 adquisiciones.

Otro aspecto incluido en el estudio citado es el del tipo de arquitectura: lo habitual era un terreno normal con una casa mínima de sala de adobe cocido o ladrillo, techo de tejas, aposento y cocina con terreno al fondo. Era el tipo de casa más común en la ciudad para todos los pobres (86). El valor promedio rondaba los \$ 400 y \$ 450, es decir casi el doble de lo que costaba comprar la libertad. Tenemos por suerte algunos ejemplos publicados por Rosal (87): Bartolo del Cano compró en 1773 en el barrio de Santa Catalina una casa con sala de dos tirantes, paredes de ladrillos y techo de tejas, cocina con media agua y paredes de adobe crudo y árboles. Luego le agregó un aposento, otra sala de media agua, dos hornos y pozo de balde, con lo que logró revender en \$ 1400 lo que había pagado la cuarta parte. Otro caso es el de Juan Sarto que adquirió una importante casa en 1801 en el barrio de San Juan compuesta de zaguán con altillo, dos salas, corredor, patio, un cuarto, otro de criados, "lugar común" y pozo de agua por \$ 2800, que es el caso más caro conocido. En cambio María Justa Larrazábal (esclava) vendió una casita en bajos, sala de dos tirantes de adobe crudo, cocina de media agua, corredor y cerco de tunas por \$ 400. María Cáceres, esposa de esclavo y con siete hijos la mitad de ellos en la misma condición, compró una casita mínima de una sala de un tirante, cuarto de media agua de adobe cocido, techo de tejas y cocina. Un plano de lo adquirido por Pablo Agüero muestra una agrupación de cuatro casas unidas entre sí en el sistema típico de la época, de tal forma que desde afuera pareciera una sola: es una pulpería de esquina, dos casas de dos ambientes y una tercera de tres, en Montserrat. Estas descripciones muestran que, al menos al adquirir o vender, la arquitectura era similar a la de otros pobres y su ubicación se determinaba tratando de no alejarse demasiado del centro, pero sin poder llegar a vivir ahí.

Otro conjunto de población Afro fue descrito por Silvia Mallo (88) en cuanto a sus propiedades: entre 1785 y 1837 hubo sólo 43 Afros que litigaron judicialmente por cuestiones de herencia y propiedad. En esos documentos hay datos sobre la arquitectura: María Felipa "parda libre" tenía un rancho de paja en la costa de San Isidro, su hermano otro rancho en tierras ajenas; José Blanco en cambio hasta tenía peones para sus cultivos y una pulpería con casa de recreo aunque tenía dos hijos esclavos por los que pagó. María Toribia tenía una casa de ladrillo y teja sobre el río y vendió una cuarta parte de la tierra con una casa de adobe con dos habitaciones.

Tenemos noticias que existieron loteos especiales para esta población hechos por ingleses entre 1810 y 1850: en el barrio de la Piedad, Patricio Miller vendía 10 lotes; Eduardo Oconnor hizo lo mismo en Independencia y Bolívar con 14 lotes, y Santiago Wilde lo hizo en Córdoba y Uruguay; la mayor parte de los compradores eran Afros. Para algunos eran ya considerados consumidores y había que producir para ellos. Hoy sabemos que esa reducida población que podía tener casa propia -alquilada o comprada- estaba dispersa por toda la ciudad, y que si bien tendían a reunirse lo que formaban eran zonas de alta densidad inscriptas en barrios mayores a los que las autoridades nunca les reconocieron autonomía barrial o parroquial. Obviamente esto debía coincidir con las partes más pobres de la ciudad y un ejemplo puede ser la zona de Chile y Defensa, donde la presencia del Tercero del Sur -basural de la ciudad a cielo abierto- hacía que esas tierras tuvieran bajo valor e interés hasta que el arroyo fue entubado. Pero la gran masa seguía viviendo en las casas de sus amos o en las rancherías de las órdenes religiosas. Están analizadas las estadísticas de población por barrios de la ciudad para 1836: en el barrio de mayor densidad, Montserrat, había un 33.25% de habitantes de color siguiéndole San Nicolás con 29.90% y luego con aproximadamente un 25% estaban los barrios de Catedral al Norte y al Sur, Concepción y San Miguel, le seguían La Piedad con 21.14%, San Telmo con 18.06% y luego en menores porcentajes hasta un mínimo de 13.92% en el barrio de Balvanera. Esto reconfirma la dispersión de la población Afro por toda la ciudad para una época ya en declinación de su número total (89).

Para terminar con esta historia de barrios, existía una zona que era denominada como *La tierra del fuego* por alusión a lo lejano, por cierto tan lejano culturalmente hablando como la verdadera Tierra del Fuego. Se trataba de una enorme extensión que ahora quedaría delimitada por las calles Pueyrredón, Coronel Díaz y Figueroa Alcorta sobre el río; partes ahora de Palermo, Barrio Norte y Palermo Chico. Para finales del siglo XIX todavía era una área marginal, donde nació el tango tal como lo conocemos hoy. Zona pobre en donde los *chicos bien* se animaban sólo a ir en coches a caballo para bailar en lo de Hansen y mantener ese trato difícil con las clases bajas y sus diversiones que tanto les agradaba. Ya no eran los tiempos de antes, de barrios del Tambor, pero era la zona en que se refugió lo último de la cultura Afroargentina ya profundamente simbiotizada con los pobres sin color, o mejor dicho de todos los

colores. Pero nuevamente era la idea de ghetto, de área liberada, de zona de acceso restringido, y más que nada, de orillero, de arrabal.

Los espacios de la religión católica y la capilla de San Benito de Palermo

Mucho se ha escrito sobre la religiosidad de los africanos y sus descendientes, tanto que parecería que la historia hizo esfuerzos por demostrar que sí eran muy creyentes. Y la verdad es que de tanto insistir quedaron en los historiadores frases como: "*Los negros, en medio de su ignorancia y del casi salvajismo de algunos de sus ritos, fueron muy religiosos*" (90).

En primer lugar siempre ha quedado claro que hubo dos etapas diferentes en la historia de la religiosidad Afro-porteña: una primera hasta los inicios del XIX y otra después; algunos han hecho coincidir este cambio con el gobierno de Juan Manuel de Rosas, otros con el primer fin de la trata en 1807 o la Libertad de Vientres en 1813, para algunos fueron Martín Rodríguez, Las Heras y Rivadavia, otros lo relacionan con el incremento de libertos, otros con la pérdida del poder de la iglesia. Creo que lo importante es entender que los cambios no son instantáneos y menos aún en un tema como las creencias religiosas; a lo mejor la verdad es que a la par que la sociedad fue abandonado los estrictos controles de la religión, pudieron aflorar antiguas tradiciones africanas que implicaban prácticas religiosas (que algunas llamaron "paganas") que antes se hacían en forma oculta. Cuando fue posible dejar que las Naciones se expresaran públicamente, el abandono de ciertas prácticas de la religión oficial se produjo en menos de una generación. Por supuesto siempre hubo y siguió habiendo creyentes católicos, lo que sucede es que no existen estadísticas para los que no lo eran o que lo eran a medias, y resulta imposible creer en las declaraciones de época: nadie iba a reconocer algo que estaba más que prohibido.

Migue Angel Rosal en 1988 analizó en los archivos la pertenencia a cofradías religiosas entre 1750 y 1810, institución que sirvió para darles la contención espiritual a la vez que fue un eficiente mecanismo de control social sobre sus casamientos, nacimientos y muertes. Eran las del Santísimo Rosario (en Santo Domingo), las de Santa Rosa de Viterbo, San Benito de Palermo y San Francisco Solano (en San Francisco) y la del Socorro (en La Merced). Resulta llamativo que ningún testamento

indique la pertenencia a la cofradía de San Baltasar; pese a ser un santo africano y a que había sido fundada en 1772 en la Piedad; esa falta de adeptos libertos para ese período ha sido interpretada a partir de que sus cofrades eran esclavos, por lo que no podían testar y por lo tanto no existen en los papeles aunque sí en la realidad. Esto hace suponer que los libertos tendían a adscribirse a cofradías de mayor jerarquía -recordemos que para pertenecer había que pagar mensualmente-, y en las que no hubiera esclavos. Sólo el 60% de los testamentos indican que quien lo hacía pertenecía a una cofradía; de ellos más del 50% eligieron el Santísimo Rosario, en especial los que habían nacido en Africa, mientras que ninguno integraba la de Santa Rosa, aunque ésta última perdió gran parte de sus adherentes a partir de 1780 mientras que la otra continuó siendo preferida en forma constante. ¿Significa que los oriundos de Africa tendían a dejar el ritual católico en mayor cantidad que los nacidos localmente? Lo mismo sucede con los *pardos* quienes se agrupaban alrededor de Santa Rosa y San Francisco Solano y no en la del Rosario. El final de la pertenencia de los Afro a las cofradías vendrá con la autorización para establecer Naciones y el resquebrajamiento del poder de la religión: según ha investigado Rosal: de 234 Afros que testaron en 1750 pertenecían a confradías el 74%, en cambio para 1830-1860 sólo pertenecían dos de ellos.

En cuanto a la forma en que la práctica religiosa se llevaba a cabo en las iglesias hay datos que nos muestran que a veces estaban alejadas de la ortodoxia y de eso se quejó el Síndico Procurador en el Cabildo en 1788: "*porque en estos bailes olvidan los sentimientos de la santa religión católica y renuevan los ritos de su gentilidad... [efectuando] ciertas ceremonias y declaraciones que hacen en su idioma*" (91). Este dato lo podemos unir al del párrafo de La Piedad del año siguiente: "*los desacatos públicos que hacen a la iglesia, como es ponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbran, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua de Resurrección*" (92); esta acusación fue discutida por los morenos quienes aclararon que "*después de su primera misa, discurrieron por los conventos donde hay hermandades de menores [no de edad sino de raza] hasta llegar a nuestra parroquia; allí no entraron sino que en el lado de la calle formaron su baile*" (93). Todavía después de 1823 solicitaban a la iglesia de Montserrat que se les permitiera hacer bailes en el terreno baldío que había a su lado, permiso nunca lograron. Pocos años más tarde no necesitarían hacerlo en el atrio, o en la calle o terreno de al lado, sino que ya tendrían sus propios *sitios*, con su rey, religión y sacerdotes.

Después del inicio del siglo XIX se fueron definiendo dos nuevos santos patronos: San Benito, santo negro italiano que fue canonizado en 1807, año de la prohibición de la trata de esclavos por Inglaterra, y San Baltasar, que llegó a la ciudad como imagen religiosa a finales del siglo XVIII. Es interesante ver que en los estudios hechos por Rosal no hay bautismos con esos nombres antes de 1820. San Benito va a ser -al menos según las pocas evidencias disponibles-, el primer santo adorado por la población Afro que llegará a tener -o al menos parecería que tuvo- una capilla propia dentro del Caserón de Rosas en Palermo. Algo se ha escrito al respecto y los historiadores no se han podido poner de acuerdo por la confusión que hay entre la existencia de una capilla en el edificio, el nombre que tenía el terreno desde antes y una capilla de la familia Cueli. Todo eso, más la estrecha relación entre Rosas y las colectividades Afro, hacen confusa la situación.

En primer lugar el terreno era llamado Palermo de San Benito, dejando claro que Palermo era una antigua denominación que se le daba a la zona. Casualidad o no, Rosas mantuvo el nombre posiblemente por su interés en ese nuevo santo y seguramente por las posibilidades de congraciarse con una parte del pueblo fundamental en sus intereses políticos. La capilla de los Cueli estaba dedicada a la virgen María y ubicada en Ugarteche y Las Heras (94). Algunos historiadores le han atribuido ese lugar a San Benito y que era utilizada por los pobladores Afro, pero nadie ha arrojado la más mínima prueba documental al respecto; la capilla funcionó entre 1757 y 1836. En ninguna de las escrituras de compra de terrenos firmada por Rosas (en total 36 títulos de propiedad para Palermo) se cita la presencia de capilla alguna (95).

Respecto a la capilla que Rosas construyó dentro del Caserón sabemos muy poco: según las descripciones de Adolfo Saldías y Alfredo Seguí, ocupaba el lado sudoeste del edificio (96), pero no hay detalles de su decoración. Los planos no parecen coincidir, la conocida reconstrucción del Caserón hecha por Horacio Pando no parece sostenerse en cuanto a ese sector y creemos que el plano de Enrique Aberg de 1879 se ajusta más a la verdad (97). Se trataba de un salón rectangular con puertas y ventanas en ambos lados mayores, midiendo 5 por 20 metros. En esa capilla hubo al menos un cuadro con la Asunción de la Virgen María pintado por Guillermo Uhl (98); pero no hay datos sobre otras imágenes. Y esto es interesante ya que la atribución, supuestamente, era a San Benito. Cuenta Pastor Obligado que *"fue Manuelita... al altar de San Benito, bajo el velo de la Candelaria... y arrodillada en la capilla..."* (99), lo que indica la

presencia de una imagen en un altar. Tampoco hay referencia alguna a candombes o bailes en la casona, lo que no hubiera dejado de ser notado por sus cronistas, de los que estaban a su favor o los de la contra. Por lo tanto es posible que todo esto sea sólo otra confusión generada por el manejo poco serio de la documentación histórica.

La “Capilla de los Negros” de Chascomús

Si bien no es Buenos Aires, en la cercana Chascomús existe aún la única sede conocida de una Nación Afro en la provincia. Creo que es fundamental describirla porque presenta elementos de arquitectura que aclaran puntos oscuros sobre el uso del espacio en este tipo de edificios.

El origen del pueblo de Chascomús se remonta a un primer asentamiento hecho en 1777; dos años más tarde se hizo un fortín y el poblado fue creciendo. Como en todo sitio del agro bonaerense había un número importante de Afros tanto residentes en la ciudad como en tareas agrícolas y ganaderas, a tal grado que en 1861 decidieron construir un edificio para su sede. Desconocemos si tenían una organización previa y si había otra construcción, lo cierto es que se envió al municipio una nota en nombre de la *"nueva hermandad de morenos instituida en este pueblo con el título de Bayombé de Invenza"* para construir un *"Cuarto de las Animas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos"* (100); no se usa la palabra capilla en ningún lugar. Se solicitaba para ello un "sitio" del otro lado de la Alameda que era el límite formal del pueblo. El municipio le otorgó un terreno de cuarto de manzana. Era amplio y estaba rodeado de campo, separado del pueblo por la Alameda y a un lado del cementerio; más allá estaba la barranca al lago. Había por lo tanto lugares abiertos para los bailes, reuniones y actividades sociales.

Sabemos que se construyó un edificio rectangular con techo a dos aguas, tres cabriadas internas de madera y techo de paja, paredes de mampostería de ladrillos unidos con cal mezclada con barro, revoques de barro blanqueados, cuatro ventanas, puerta al frente de medio punto, un frontis triangular, sobrias molduras, fachada decorada con dos pilares y cornisa y seis pilares en el interior para sostener el techo. Hoy en día remata el frontis una cruz de hierro forjado cuya cronología desconocemos, pero parece ser antigua. El piso era de tierra, no había color en las fachadas, no había

revoque exterior y en el interior no había elemento alguno de tipo religiosos católico. Las fotos más viejas muestran que el edificio tenía dos frontis. En síntesis, si bien el estado actual es bueno, la construcción de la casa de quienes la cuidan, hacia 1950, ha transformado lo que debió ser un edificio de doble fachada en uno de un único acceso, alterando la percepción de su forma y funcionamiento y veremos que no casualmente.

En 1950 un temporal arrancó el techo y arrastró consigo parte de una de las paredes y del frontis posterior; la comunidad se organizó muy rápidamente ya que aún existía el Rey y su reino, y lograron repararla aunque cambiando el techo por chapa acanalada. Los cambios introducidos son pocos por cierto, pero lo grave fue que se le construyó un altar, un nicho para la virgen del Rosario y un barandal de madera que formó un presbiterio separado de una "nave" antes inexistente. Es decir, se la hizo capilla católica (101). En realidad no lo era porque fue creada para reuniones y actividades comunitarias que iban desde el "*Cuarto de la Animas*" para los velorios y religión hasta para aguardar sus "*objetos indispensables a nuestros propios regocijos festivos*" como dice el pedido original. Actualmente y pese a todo, su piso de tierra, la modestia de su arquitectura, las velas por doquier, la barroca ornamentación de cuadros, estampas, láminas, imágenes y ex votos ofrendados, lo transforman en un sitio de religiosidad popular de excepcional significación para la memoria colectiva. De sus rituales, de sus danzas y del antiguo cementerio ya nada queda, pero nos permite atisbar la arquitectura Afro de la mitad del siglo XIX aún casi intacta.

Asientos, Mercados y Barracas

Los "asientos", sitios adquiridos por las empresas introductoras, consistían en construcciones, atracaderos y espacios al aire libre cercados por muros y siempre cerca del río. Eran básicamente barracones de techo de paja o teja donde vivían los esclavos recién introducidos -sanos y enfermos- y tenían asociada la cocina y el acceso al río para bañarse antes de la venta. Obviamente no había baños, ni hospital ni nada parecido, ya que era más barato dejar que muriesen a atenderlos o darles alimentos suficientes; las tasas de mortandad así lo demuestran: del 20 al 40 % morían en el viaje y un 10 % más entre arribo y venta. Lamentablemente no tenemos descripciones detalladas, pero las citas de los documentos demuestran el estado pestilente de esos lugares. Algunas

referencias nos hacen imaginar eso: según las Actas del Cabildo respecto a Retiro: "*Este establecimiento dominando la ciudad y que está situado en la parte norte que es el viento que generalmente reina es sumamente perjudicial a la salud pública (...) porque soliendo venir los negros medio apestados, llenos de sarna y escorbuto y despidiendo de su cuerpo un fétido y pestilente olor pueden con su vecindad infeccionar la ciudad*" (102). Ya en el viaje mismo eran despojados de lo poco que podían tener; tenemos el juicio publicado por Elena Studer contra el capitán de un barco negrero que vendió "*hasta las ropas destinadas a los negros*" de tal modo que de los 563 cargados en Guinea murieron 275 de frío y hambre.

Después de la *arribada* se producía el *desembarco*, todos desnudos en verano o invierno, donde "*los depositaban a montones en dicho corral*"; luego los sobrevivientes eran carimbados (herrados) y luego palmeados (medidos) para darles un precio según tamaño, fuerza y potencialidad; se los limpiaba un poco y se los vestía con harapos cuando eran llevados a exhibir en el mercado como *fardos racionales* tal como se los denominaba en los papeles. Además había oficinas, casas para los capataces y lugares de castigo para el látigo y el cepo. Todos estos eran sitios construidos pero siempre abiertos, es decir sin paredes, verano e invierno, por el olor nauseabundo. Los días de venta eran exhibidos sobre largas tarimas a los comerciantes que los compraban, para pasar después a los patios donde eran encadenados en largas filas para su traslado hacia otras ciudades o países (103). Existían depósitos para la mercadería que los acompañaba para su venta y los cueros que se compraban para cargar los barcos de regreso a Europa. En síntesis, buena parte de la ciudad estaba física y económicamente ligada al trato negrero.

El primer negrero exitoso de nuestro país fue el obispo de Tucumán don Francisco de Vitoria, portugués comerciante que después de sus primeros malos negocios entró a la orden de Santo Domingo logrando llegar a Procurador General de esa provincia; asumió en 1580. Como obispo acumuló una enorme riqueza y organizó una primera expedición a la costa de Brasil a comprar mercaderías y esclavos. Zarparon de Buenos Aires en 1585 con \$ 30 mil en plata, lo que era contrabando en una escala inusitada para la época; en Brasil adquirieron mercaderías, ornamentos para la iglesia, equipos para fabricar azúcar y ochenta esclavos; pero fueron atacados por el pirata Cavendish, saqueados y devueltos a Buenos Aires. En 1587 organizó otra expedición

que naufragó en la salida del Río de la Plata. Pese a eso el prelado se recuperó haciéndose de una cuantiosa fortuna con el tráfico negrero de contrabando (104).

Después de la fundación el comercio de africanos estuvo en manos de religiosos y particulares; cada uno traía de contrabando los que quería o podía y los vendía a su mejor parecer aunque estaba prohibido hacerlo; en esta ciudad, a los pocos años de instalados los jesuitas ya había escándalos por sus contrabandos de esclavos para construir su primer iglesia y convento frente a Plaza de Mayo. Recién en 1696 España autorizó a la Real Compañía de Guinea que tenía la sede en Portugal a introducirlos; en 1701 ese derecho se trasladó a la misma empresa pero con sede en Francia, para pasar en 1713 a la South Sea Company inglesa, suprimida en 1727. Durante los años siguientes los ingleses se mantuvieron en el comercio hasta que en 1765 se instaló la Compañía Gaditana, y en 1787 vino la Real Compañía de Filipinas, para luego abrirse el comercio. Cada una de estas empresas tuvo su sede, sus mercados, depósitos y construcciones que usó para sus actividades. Resulta anecdótico que el Asiento inglés se pudo instalar gracias al prestamo de dinero de los padres de San Ignacio, lo que atrazó la construcción del techo de la iglesia. La dimensión del contrabando de esclavos es algo que supera cualquier imaginación y las cifras de época son contundentes, y eso que son sólo de lo que se pudo detectar. Por ejemplo el Asiento inglés entró entre 1715 y 1738 unos 60 barcos; de ellos hay información de su carga en 21 casos y 16 de ellos eran de contrabando (105).

Hubo tres grandes conjuntos urbano-arquitectónicos destinados al tráfico: uno fue el que usaron los ingleses, un enorme edificio de planta rectangular ubicado en la esquina actual de Belgrano y Balcarce, que pasó a la historia como Aduana Vieja o de Basavilbaso. En realidad fue construida como Asiento por su facilidad de acceso desde el río con marea alta, por lo mismo que luego fue usada como aduana. El sitio había sido adquirido por Vicente de Azcuénaga y tras muchas negociaciones pasó más tarde a ser alquilado como Aduana a partir de 1783. Se componía de "*un terreno de 75 1/2 varas de frente por 98 de fondo con varios edificios y una huerta*" (106), con una fachada monumental muy decorada de la cual quedaron múltiples fotografías; en la bibliografía aparece confundida como obra de la Real Hacienda que sólo la alquiló o de Azcuénaga quien la compró hecha y remodeló. Los documentos indican que estaba ubicada "*en la lengua del río*" en la zona céntrica y que tenía su propio desembarcadero. El acopio de mercaderías hecho por los ingleses que supuestamente eran para el uso de

los esclavos, fue un eufemismo que sirvió para traer contrabando en enormes cantidades, lo que fue el detonante que les costó el permiso del Asiento. Las fotos de la casona la muestran formada por un cuerpo central con un patio rectangular rodeado por una galería techada y habitaciones grandes en su alrededor. En el plano de 1713 hecho por Joseph Bermúdez se observa el edificio sobre el río pero fuera de la traza urbana; esto si bien está desproporcionado, es verdad, ya que la ciudad terminaba en la calle Balcarce -arriba de la barranca- y esto estaba debajo (107). Lo que este dibujo muestra es, pese a lo confuso, una construcción alargada con un patio cercado al frente, mirando al río; los planos posteriores hechos en la década de 1740 y 1750 lo muestran bien ubicado y de forma rectangular con el patio al centro. En el catastro de Pedro Beare de 1865 puede verse el edificio en pie con modificaciones tardías.

Al parecer los primeros en hacer obras de este tipo en la ciudad fueron los franceses quienes levantaron unos amplios galpones en las barrancas cerca de Lezama cuya imagen se ve en el plano de Joseph Bermúdez de 1713 bajo el rótulo de "*Casa de la Compañía de Guinea donde tienen los negros*". En ese edificio fueron rematadas al menos 3500 personas legalmente y no sabemos cuántos de contrabando. Los ingleses que los sucedieron introdujeron legalmente poco más de 10 mil seres humanos, pero éstos adquirieron, además del edificio ya citado, una enorme residencia llamada El Retiro que había sido construido por el gobernador Robles en el siglo anterior.

El edificio de Retiro era de gran escala, con cuarenta cuartos, salones, habitaciones, noria y tres "*suertes de tierras*"; era la casa más importante de la ciudad de su tiempo; el terreno cercado que la rodeaba abarcaba las calles Maipú, Esmeralda, Callao y el río (108); aún en 1816 y según Emeric Vidal algunos edificios aún existían transformados en establos y galpones de esclavos; estaba originalmente "*todo amurallado a su alrededor, los esclavos bajan a tierra en la playa, inmediatamente atrás del edificio; y el portón de entrada aún está en ruinas cerca del camino de la costa, aunque la pared ya ha desaparecido*" (109). Podemos imaginar las condiciones de vida en el sitio cuando leemos que en uno de los embarques de esta empresa murieron en el viaje 350 de los 500 a bordo, y luego otros 50 en el arribo. En los salones que en el siglo anterior había usado el gobernador vivían cientos de esclavos. Habían dos tahonas en que se molía la harina, "*una noria, una gran cochera, sembrados de hortalizas, árboles*" (110). El edificio tuvo grandes sótanos, en especial la construcción que estaba en Arenales y Maipú al igual que otra más, al fondo de la propiedad, que

“era de altos y constaba de varias habitaciones, azotea y grandes sótanos con techos abovedados” (111). ¿Cuál era el uso de esas obras bajo tierra? Es cruel imaginarlo.

Los ingleses también alquilaron la Chacra del Obispo sobre el Riachuelo, ya antes usada temporalmente, además de algunas otras chacras cercanas para el mantenimiento de esa enorme población fluctuante. Sobre la sección de venta del Retiro sabemos que se trataba de *“un amplio tablado a manera de escenario”* que estaba ubicado en la línea de las actuales calles Florida y Maipú (112). El edificio de Retiro se lo ve en pleno apogeo al menos en tres planos de la ciudad, hechos entre 1740 y 1770; se deduce de ellos que había una casa grande con patio central, una edificación de dos pisos, posiblemente otras tres construcciones anexas, un huerto y un enorme terreno cercado. En el esquema hecho en 1770 que se haya en el archivo de la Curia Arzobispal es un conjunto de enormes dimensiones, francamente lo más grande de toda la ciudad; obviamente es un esquema y sus proporciones están exagadas, igual que el plano de Bermúdez, pero en ambos casos lo que se observa es la importancia que tenían para la población, hitos significativos de la cartografía y la topografía urbana.

En Retiro se siguieron haciendo obras cuando Martín de Sarratea compró los terrenos para introducir esclavos propios, incluyendo *“un edificio de mucha mole y extensión”* en 1787, pero el Cabildo lo detuvo. En realidad el problema era que la ciudad tenía problemas de higiene por las condiciones en que llegaban los esclavos. Sarratea, que estaba esperando dos grandes envíos, tuvo que comprar dos terrenos en la calle Bolívar –lo que fue aún peor para la ciudad–: de su esperado cargamento compuesto en su mayoría de niños de 10 a 14 años, murieron 307 de los 848 embarcados. El tema de la insalubridad era grave: un cargo traído por los franceses desde Angola de 600 “piezas de negros” había tenido una mortandad de 300 de ellos y 80 marineros; los demás esclavos *“quedaron como esqueletos”*. Según los documentos del escándalo producido en el Cabildo se desprende que el tema era, simplemente, que se les dió de comer sólo *“unos borujones de carne sancochada y abas enteras mal cocidas”*; otros 29 murieron en El Retiro. Esto puede parecer terrible pero cuando el alcalde negrero Alzaga trajo 300 esclavos de Mozambique, llegaron vivos a Brasil sólo 30; luego llevó a éstos en forma ilegal a Montevideo donde hubo un conflicto porque las autoridades no lo dejaron desembarcar; el alegato de nuestro alcalde fue que no había peligro ya que ¡se habían muerto de sed y no de enfermedad! (113). Para evitar las infecciones es que se pasó a Barracas y en 1799 se fueron aún más lejos, a Quilmes.

Del edificio del Parque Lezama podemos decir algo gracias a una imagen hecha hacia 1709; estaba justo debajo de la barranca hacia el Riachuelo; se trataba de una construcción cuadrada con patio central de la escala de Plaza de Mayo, con un patio delante cercado con paredes bajas y una sola entrada. El edificio principal era de ladrillos, techo a dos aguas, ventanas y puerta central (114). El dibujo ostenta la inscripción de "*Cautiverio donde se ponen los negros de la Compañía*". Desconocemos su destino ulterior y no aparece en planos siguientes, quizás sea la causa porque éstos se dibujaban sólo hasta el límite de la barranca. También se edificaron barracas en la orilla del Riachuelo, donde aún se conserva ese nombre por éstas y por las de mercaderías que se descargaban allí. El nombre de Barracas no es casual, ya que existía una Real Orden de 1716 que indicaba que las construcciones debían ser "*casas de madera y no de otro material*" para "*mantener la salud y refrescar*"; obviamente la instrucción era para países de clima tórrido; imaginemos Buenos Aires en invierno para una población mal alimentada y desnuda. Los africanos que desembarcaban en el Riachuelo fueron autorizados a usarlo para bañarse únicamente "*desde la guardia allí establecida hacia abajo*" (115).

Aquí podemos dejar abierta una pregunta que asusta de sólo hacerla: ¿en dónde eran enterrados esos miles de muertos que dejaba este tráfico anualmente? En las primeras páginas citamos a un Síndico del Cabildo quejándose en 1803 de que quedaban cadáveres abandonados en las plazas; obviamente no era sepultados en las iglesias y sus cementerios formales donde los costos eran altos; el cementerio de pobres era reducido y fue tardío, fundado en el siglo XVIII precisamente para tener un sitio para esta población. La pregunta queda abierta para el futuro.

Respecto a la desnudez y el frío hay documentos muy claros; uno de ellos fue redactado por un jesuita en el siglo XVII y dice "*siendo por otra parte muy grande el peligro de la vida que tienen (una vez) llegados a este puerto, así por serles el clima muy adverso, opuesto del todo al suyo natural, como por la necesidad grande de que padecen de todas las cosas necesarias al sustento de la vida humana, pues aportan desnudos en vivas carnes, hambrientos y ordinariamente maltratados de sus amos*" (116). Por último tenemos al respecto una excelente descripción de una venta de 110 esclavos en el Cabildo, en 1660. El negrero los tenía en su propia casa, los llevó al centro y luego comenzaron los pregones para ofrecerlos, pero las luchas de intereses entre particulares y funcionarios hizo que la venta se demorase junio y julio, mientras

eran llevados a ser exhibidos "*enfrente de las casas del Cabildo*". Esto produjo varios muertos mientras se discutían los precios y formas de pago. Este uso temprano del espacio público para la venta y exhibición, y del privado para guardarlos hasta la venta, resultan muy interesantes ya que nos sirve para imaginar la vida en algunas viviendas urbanas de Buenos Aires y darle al edificio del Cabildo -el documento habla de "*estando en la puerta del Cabildo*"- una función que desconocíamos.

La Ranchería de los jesuitas en Buenos Aires

Uno de los sitios más conocidos de la ciudad en relación con esta población es la denominada como *La Ranchería de los Jesuitas*, aunque en realidad se ha hecho más conocida por haberse instalado más tarde en ese sitio el primer teatro, el que mantuvo el nombre por asociación al sitio. El nombre viene, es obvio, por haber sido en origen un conjunto de ranchos y el término lo aplicaban la órdenes religiosas a todas las instalaciones para la residencia de esclavos en el país, incluyendo indígenas, aún cuando su arquitectura no era únicamente de barro y paja como es este caso en sus años finales. La primer ranchería de los jesuitas estaba en la esquina de Defensa y Rivadavia entre 1608 y 1662. Cuando se trasladaron a su nueva sede a un par de cuadras, la manzana para los escavos fue la comprendida entre Perú, Moreno, Alsina y Chacabuco, la que más tarde, desde 1821, albergó el Mercado del Centro. Según la documentación publicada la Ranchería estuvo al principio en la Manzana de las Luces, en los terrenos en la esquina de Alsina y Perú donde en 1731 se construyó la Procuraduría de las Misiones (117); allí residían indios y esclavos que para 1767 eran 49 personas además de un número indeterminado de guaraníes que a veces llegaban a cientos. Una descripción de 1730 habla de "*unos galpones viejos de techo de paja*", al igual que "*otro salón o caserón viejo y techado de tejas*" ubicado en la huerta (118). Ambos debieron desaparecer en 1731. Para ese año se inició una construcción más adecuada en la que trabajaron indios de las Misiones y, obviamente, los esclavos mismos. Tenía dos construcciones de enorme tamaño: una cubría en forma de L las calles Alsina y Bolívar en forma íntegra y la conponían *casas redivuantes*. La Ranchería propiamente dicha estaba en el centro de la manzana, tenía dos pabellones también en la misma cuyo lado mayor medía más de 30 metros y el resto eran terrenos abiertos. Según la descripción estaba "*edificada de bóveda, en que viven los esclavos del Colegio y otra puerta*

inmediata, edificada asimismo otra gran vivienda en que se alojan los indios de las Misiones" (119). Es llamativo que era de mampostería abovedada ya que implica una cierta calidad constructiva.

Quedarían por estudiar las rancherías de las otras órdenes en especial la de los Dominicos; estaba en su convento y sobre la calle “ *Venezuela, en los bajos del convento*” (120). De ésta manera se enfrentaba su Ranchería con el Asiento de los Azcuénaga. Demás está decir que los religiosos tenían sus esclavos privados además de los de las órdenes, quienes trabajaban en sus campos o propiedades familiares.

Los espacios de la servidumbre urbana

Esta es la "historia del tercer patio" como lo dijera Lanuza (121), es el espacio de las viviendas del que nada sabemos, el que no entra en las historias de la arquitectura; apenas si se lo vislumbra en algunas memorias de infancia como las de Lucio V. Mansilla o Guillermo E. Hudson en las que vagamente se rememoran nodrizas de colores oscuros y a sus hijos que jugaban con los amitos hasta que al llegar a la adolescencia se lo prohibía. Todavía en 1865, cuando el municipio le encargó a Pedro Beare que hiciera el catastro de la ciudad, los jardines del fondo están dibujados con fantasía, es lo único no realista de todos los planos.

El patio del fondo era el reino de la servidumbre; es lamentable que no tenemos estadísticas de qué porcentaje de la población Afro se dedicaba a estas tareas aunque sabemos algo sobre esas mujeres (122). Eran las esclavas o libertas que se dedicaban a cocinar, planchar, lavar, cuidar crios propios y ajenos, fregar patios, cuidar animales caseros, atender la casa, acarrear el agua para llenar los tinajones que se guardaban a la sombra, servir la mesa y atender a la patrona en el estrado cebando mate. Parte de la vida hogareña la tenemos descrita en las actitudes de algunas damas con sus sirvientas: desde la "*negrita del coscorrón*" usada para calmar los malos humores a golpes, hasta la que era rapada dejándole un mechón de cabello para jalarlo como castigo: "*ciertos negrillos durante sus primeros años distraían a las damas y eran algo así como lo que en la misma época eran en Europa los monos o los loros de las grandes damas de la corte de Francia*" (191), no era raro que sirvieran mate de rodillas.

Al revisar los planos de viviendas observamos que el "patio de atrás" es habitualmente un terreno con casuchas, gallineros, cocina, leñera, letrinas (el "lugar común"), y construcciones de mampostería con techo a un agua que eran usados por la servidumbre. Pero en pocos casos eso se transforma en arquitecturas dibujadas: dos o tres habitaciones en tira, alguna con galería al frente, pero esto es muy raro. Por supuesto dependería de la calidad de la casa, pero según las estadísticas que hemos hecho en los planos de finales del siglo XVIII menos del 10% de las casas tenían definido un tercer patio. La mayoría tenía un terreno que ni siquiera se relevaba; lo que allí había no existía, sea por puritanismo, por racismo o por indiferencia. En esos cuartos reducidos, en los que se daba una vida con poco control patronal -mientras no hubieran gritos o escándalos según Mansilla-, en que los niños se revolcaban en la tierra, las gallinas corrían por doquier, se guardaban las tinajas para el agua, se estacionaba el "coche de andarillas" de los muy ricos pero no tanto que no tenían "cochera", y algún caballo o mula. Era la parte de la casa que tenía más vida, donde los niños jugaban y corrían, donde de noche los Afros debían hacer sus ritos religiosos a escondidas, hablar su propio idioma y vivir en una libertad que en el resto de la casa era imposible. ¿Cuánta gente vivía en esa habitación del fondo?

Aunque sea como curiosidad podemos ver las condiciones de vida en los cuartos de servidumbre, donde se amontonaban familias y solteros en un espacio mínimo, no era diferente a los sitios rurales donde los peones y esclavos dormían en la cocina, una construcción separada de la casa principal. Pero entre los más pobres de la campaña el hacinamiento llegaba a casos extremos. Un documento dice: *"Dormía Santiago Vera con la mujer en la cocina, a un lado había una puerta y en otro rincón enfrente dormía la negra con su marido y en medio de las dos camas se solía acostar otro pequeño llamado Sebastián y otros peones solían acostarse hacia la cabecera del señor Santiago y otros hacia los pies de la cama de la negra, y el que confiesa solía dormir dentro de la cocina, en otro rincón, junto a otro negro"*.

La revisión de un conjunto de planos en el Archivo General de la Nación de finales del siglo XVIII permite ubicar algunas áreas de servidumbre bien definidas. Pese a que en la mayoría no hay "fondo", ya que se trata de casas realmente mínimas o simples cuartos de alquiler, en otras sí se determinaron las funciones. Es interesante que los cuartos para "criados" no sólo aparecen en las grandes casas, algunos planos nos muestran ejemplos de viviendas reducidas compuestas por uno o dos aposentos y sala

que tienen un área de servicios importante en dimensiones; en algún caso se trata de una casa chica en cuyos terrenos se mandó construir una reducida casita de alquiler pero se agregaron al fondo, para el servicio de la casa principal, una cocina, una despensa y un "cuarto para los criados" de unos 3 metros de lado. En este caso patrones y servidumbre compartían el mismo patio. Otro ejemplo similar es una casa de terreno reducido con sala y dos dormitorios, cocina, "común", "cuarto para carros" y entre ambos una habitación sin ventanas ni nombre que, obviamente, es el de servicio. Otros planos más señoriales tienen dos habitaciones en un segundo patio que tiene leñera, despensa, cocina y común; en otros casos toda la parte de servicio tiene una larga serie de cuartos sin nombre, o hay espacios poco definidos incluso hasta sin paredes o puertas. Ya dijimos que en un único caso encontramos separadas por sexo; recordemos que era común el tener mucho servicio doméstico, a veces más de diez en una casa lo que para los viajeros europeos resultaba exorbitante para el nivel social de sus propietarios.

Disolución, olvido, silencio y final

Cuando Sarmiento inició su libro *Conflictos y Armonías de las Razas en América* en 1883 la población Afro desaparecía ante sus ojos de buen observador: *"un día echáis la vista en torno vuestro y no ves [...] negros esclavos, [...] extinguidos en no menos de medio siglo en toda la América española"* (123). Y si bien esto no fue así para toda América, al menos era cierto para Buenos Aires. ¿Qué había pasado? Era una exacta verdad: ya no parecía haber Afros en la ciudad. De esa realidad comenzaron a generarse hipótesis tratando de explicar las causas de ese peculiar fenómeno, no ya tan sólo el verlo como un triunfo más de la Civilización Blanca. Cuando se levantó el censo de población de 1895 sus directores escribieron que *"no tardará en quedar la población unificada por completo formando una nueva y hermosa raza blanca"* (124).

Las hipótesis esgrimidas fueron muchas y variadas: las más frecuentes son las más simplistas, las que tratan de encontrar un fenómeno único que produjo una "extinción", algo similar a la de los dinosaurios; las causas usadas fueron la epidemia de Fiebre Amarilla, la guerra contra el Paraguay, las luchas por la Independencia, el Cólera, los enfrentamientos entre Unitarios y Federales, la migración a otros países, la insalubridad y alimentación deficiente y el conciente deseo de muchos de blanquearse

en la mezcla con los blancos. Pero quienes han investigado con detenimiento han observado hechos interesantes que se entrecruzan entre sí: la baja natalidad y la también baja tasa de casamientos junto a la altísima cantidad de muertes infantiles (125). Si a estos fenómenos le sumamos las pésimas condiciones de vida, la insalubridad y mala alimentación, las enfermedades epidémicas y las tropas del ejército casi formadas con exclusividad de Afros, empezamos a vislumbrar un cuadro complejo pero esclarecedor. Este se enmarca en los temas más amplio de la Gran Inmigración europea que transformó a la comunidad Afro en minoritaria -en términos cuantitativos-, en el tema del "emblanquecimiento", es decir casamientos interraciales para ascender socialmente y en la suspensión del ingreso de nuevos esclavos desde inicios del siglo XIX.

Se ha observado que desde el inicio de la trata esclavista se traían mayor proporción de hombres que de mujeres (126), pero estas cifras tendieron lentamente a estabilizarse; es más, para Buenos Aires el siglo XIX significó la pérdida de parte de los hombres adultos por causa de las guerras, aumentando de nuevo la cantidad de mujeres. Esto tiene importancia ya que en el continente se hizo común entre los patrones el fomentar los nacimientos ya que era una forma barata de incrementar su capital en esclavos (127); pero esto no sucedió aquí aunque algunos lo intentaron, incluso algunas órdenes religiosas que preferían la mano de obra esclava en sus estancias a la contratada, como los Betlemitas; los Jesuitas en ciertas oportunidades favorecieron los casamientos entre esclavos (128). Pero, como dijo Molinari, la natalidad era muy baja y la mortalidad infantil altísima. Los estudios de Marta Goldberg demostraron que la mortandad de los nacidos era tan impresionante que en 1828 llegó al 44.24 por mil; en cambio entre los blancos era del 24 por mil, es decir casi la mitad (129). Los motivos son muchos: deficiencias nutricionales de la madre, inadecuada preparación cultural, falta de atención médica, patéticas condiciones de vivienda, falta de ropa, alimentación mala, alta posibilidad de contagio de enfermedades, ambientes insalubres, dificultades de las madres para dejar los hijos en la casa en horarios de trabajo -las lavanderas los llevaban al río de recién nacidos-, y muchas otras posibles explicaciones. La realidad es que casi la mitad de los que nacían, morían. Incluso la mortandad era alta entre los adultos, llegando al extremo de ser mayor entre libertos, ya que al comprar la libertad también compraban peores condiciones de vida (130).

La ruptura de la familia era uno de los temas graves; un documento de 1761 habla de un propietario que *"no gustaba que se casase su negro con la esclava de su tío*

Don Tiburcio porque le faltaría a servirle por ir a dormir con su mujer en casándose, y que le hurtaría para dar a su mujer". Estas eran las razones que habitualmente se esgrimían para evitar los matrimonios (131). A este panorama sombrío debemos sumarle otro, aún más grave: la falta de matrimonios entre Afros y por ende la baja natalidad; producido tanto por la desaprensión de los propietarios como por evitar pérdidas productivas durante el embarazo, o por simple crueldad, o por decisión conciente o inconciente del colectivo Afro; la realidad es que la tasa de natalidad era constante pero muy baja. Incluso muchos blancos estaban absolutamente en contra de los embarazos de sus sirvientes tal como se dejó escrito en un juicio: "*nadie ha dudado hasta ahora que los embarazos de las siervas son enfermedades, son tachas y rebajan el valor y mérito de la cosa vendida* [era un juicio por redhibitoria]. *La razón es bien clara, porque de un mal parto puede morirse, porque el embarazo impide a la esclava prestar todos los servicios para que fue comprada, porque semejan enfermedad y causan gastos extraordinarios, y porque semejante tacha prueba una conducta desarreglada e inmoral en la sierva*" (132). Este trágico documento expresa el pensamiento de una parte de los patrones de la época. Tampoco la Libertad de Vientres de 1813 alentó la natalidad ya que los niños debían permanecer entre 16 y 20 años - mujeres u hombres- trabajando para el patrón.

Esta fue la base de un problema que, mientras los negreros siguieron trayendo esclavos, no era considerado como grave: a nadie le importaba que no hubieran nacimientos o que muriesen la mitad de los que nacían; era fácil reemplazarlos. Cuando se suspendió la trata comenzaron a producirse desbalances que se irían haciendo más marcados. Poco más tarde el ejército comenzó a enrolarlos masivamente, con lo que se produjo un vaciamiento del sector masculino a lo cual le debemos sumar la alta mortandad en las guerras y la dispersión hacia tierras lejanas; el negro Falucho - posiblemente un mito más-, fusilado por otros soldados argentinos en Perú, muestra este fenómeno de una nueva Diáspora por el continente; el ejército de la Independencia habrá sido un "*agente de liberación, pero también lo fue de exterminio*" (133).

En 1827 las cosas se tornaron graves: había 57 hombres por cada 100 mujeres; en el campo el problema era extremadamente serio: la proporción de esclavos solteros en el campo bonaerense era del 82.80 % en Morón (134), del 88.50 % en San Isidro y del 95.20 % en Chascomús (135). En el campo el crecimiento demográfico se produjo casi exclusivamente por compra, no por natalidad: todavía en 1815 el 70.20 % eran

nacidos directamente en Africa. Estas cifras nos abren la puerta hacia una realidad cruel que explica buena parte de la disolución, que favoreció el blanqueamiento por mestizaje y nos da una visión del proceso que llevó al final esperado: la disolución total cuando la Gran Inmigración trajo al país una masa de europeos de tal envergadura que subsumió a todos los otros grupos. Y luego vino el olvido... En 1861 se produjo la primera epidemia del Cólera, repetida tres años más tarde, en 1871 la de Fiebre Amarilla que afectó a los sectores carenciados con mayor fuerza que a los que lograron "mudarse al norte". Y la guerra contra el Paraguay fue la hecatombe final. Luego todo fue un rápido proceso que duró una generación más, habiéndose reducido el componente Afro a un porcentaje del 2 o 3%.

La Argentina blanca que habían soñado los prohombres de la Generaciones de 1836 y 1880, se hacía realidad: el indio había sido masacrado, el Afro desaparecía solo. La letra que transcribimos muestra el panorama desalentador de esos últimos tiempos

*Ya no hay negros botellers,
ni tampoco changador,
ni negro que vende fruta,
mucho menos pescador;
porque esos napolitanos
hasta pasteleros son
y ya nos quieren quitar
el oficio de blanqueador.
Ya no hay sirviente de mi color
porque bachichas toditos son;
dentro de poco ¡Jesús, por Dios!
bailarán zamba con el tambor.*

Mientras los restos de la población Afro se desdibujaba en la Gran Inmigración un golpe de gracia le fue asestado: se aceleró artificialmente su declinación; se falsearon

estadísticas, se cambiaron cifras en los censos, se aceleró el proceso irreversible. ¿"Porqué hacer desaparecer a la comunidad antes de que realmente sucediera"? es una muy buena pregunta (136). Al parecer la estructura del nuevo racismo surgido después de la libertad, que dejó a los Afro en el lugar más bajo de la sociedad, trató de apurar las cosas, de que nada quedara de ese otro mundo que hubo antes, de esa heterogeneidad étnica que caracterizó la ciudad antes de 1880. La había planteado ya Alberdi cuando escribió que *"haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción: no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente"* (137). Quizás por eso en 1829, aún en Córdoba sólo podían ingresar a los colegios secundarios dos Afros por año; y a la universidad sólo tuvieron acceso en 1853; demasiado tarde.

Podemos imaginar. Imaginemos que alguien nos cuenta que en un país lejano, en una época aún más lejana, existía un pueblo donde casi no habían matrimonios, que prácticamente no tenían hijos y cuando los tenían de éstos morían la mitad. ¿Podemos suponer que se trataba de una forma desconocida de suicidio masivo? o sería más lógico pensar que la sociedad en que vivían era no sólo explotadora y racista sino que llevó las cosas al extremo que produjo un genocidio sin necesidad de guerras, que exterminaron un pueblo sin hacer nada; es decir, sin hacer nada bueno. Y el final de la masacre sin armas fue la destrucción de la memoria para crear un imaginario de paz y buenas relaciones con el amo. Es otro tema digno de ser explorado.

¿Tuvieron nuestro Afros un sueño de libertad y de construir un mundo mejor, sin esclavos de ningún color? Lo suponemos pero con certeza no lo sabemos; no tenemos casi nada sobre sus proyectos, acerca del futuro que imaginaron, de la sociedad en que les hubiera gustado vivir. Poco sabemos antes del siglo XIX tardío de su opinión sobre esta tierra, sobre sus contemporáneos, sobre qué hubieran querido hacer si las cosas hubieran sido diferentes. Hay retazos, pequeños espacios que parecen mostrar algunos aspectos de esto: Lino Suárez Peña escribió en sus memorias de ex-esclavo criticando a sus propios hermanos que *"¿Porqué no imitásteis en bravura a tu hermano en infortunio, la indómita raza del Charrúa? [para quienes] morir mordiendo con feroz desdén el hierro del tirano era la base de todo su orgullo; para nada sirve una vida cuando se ve obligada a arrastrar cadenas"*. El polo opuesto lo representan los Afroargentinos aculturados del siglo XIX tardío que trataron de ser parte integrante de

la cultura blanca: médicos, escribanos, militares, comerciantes, periodistas, escritores, músicos y artistas entre tantas actividades y profesiones; incluso algunos imaginaron que, lentamente, irían creciendo en poder e importancia y hasta se llegó a pensar que uno de ellos llegara a ser Presidente: "*¿tendréis horror de ver un negro sentado en el primer puesto de la república? ¿Y porqué, si fuese ilustrado como el mejor de vosotros, recto, sabio y digno como el mejor de vosotros? ¿Tan sólo porque la sangre de sus venas fue tostada por el sol de Africa en la frente de sus abuelos? ¿Tendréis horror de ver sentado en las bancas del Parlamento a un hombre de los que con insultante desdén llamáis mulato, tan sólo porque su frente no fuese del color de la vuestra?. Si eso pensáis, yo me avergüenzo de mi pueblo y lamento mi ignorancia*" (138). Hay literatura, poesía, diarios, música, bailes y libros escritos por Afros que hay que revisar a la búsqueda de eso que no se decía, que no se dejaba traslucir ya que muchas veces la idea era integrarse, disfrazarse, mimetizarse con el blanco; la única opción era ser lo más parecido posible, o no ser. Y no fueron.

La Diáspora Africana en América tuvo un sueño que comenzó a hacerse realidad en el siglo XIX: el regreso a Africa, la fundación de Liberia -la tierra prometida- que hasta nombre de libertad tuvo. Se trataba del gran proyecto iniciado por los Afroamericanos por todo el continente, para regresar a una Africa nueva, diferente de la que habían sido sacados. Muchos de ellos ya ni siquiera sabían de donde vinieron sus antepasados y junto con los abolicionistas se gestó la idea de fundar una nueva nación en donde todos serían libres. Y así nacieron nuevos sueños: comenzaron a emigrar desde Brasil, Cuba, Argentina, Estados Unidos... Viajaban a la nueva ciudad llamada Monrovia por Monroe que ayudó a fundarla (139). Sueño y destino final de muchos que también fracasó; la idea se propagó y todos miraron hacia allí en la espera del milagro que los iba a redimir como civilización. Pero el mundo era ya otro y Africa era también otra: los negreros habían dejado el lugar al nuevo Imperialismo colonial; y las historias de los emigrados son tan o más patéticas de lo que habían vivido aquí: "*regresaron [...] al país natal, querían volver a ver la aldea donde nacieron y reunirse con sus familiares. La mayoría fue muy desgraciada: sus familias habían sido dispersadas por los cazadores de esclavos y las aldeas destruidas en las guerras tribales. No podían, además, alejarse de la costa por temor a ser hechos prisioneros y de nuevo vendidos como esclavos*" (140). La Diáspora, como todas las Diásporas, nunca tiene final.

Notas

1. Quesada 1998, pag. 79
2. Rodríguez Molas 1962, pag. 167
3. Molinari 1944, pag. 49
4. Mayo 1986, pag. 98
5. Johnson 1976
6. Suárez Peña s/f, pag. 10
7. Ingenieros 1957, pag. 29
8. Fradkin 1993, pag. 57
9. en Viñas 1982, pag. 66
10. Rotker 1999, pag. 208
11. Rotker 1999, pag. 115
12. Maura 1993, Konetzke 1945
13. Torre Revello 1927/28
14. Ensink 1990, pag. 380
15. Fradkin 1993
16. Lanuza 1946, pag. 167
17. Sandoval 1984, pag. 144
18. Sempat Assadourian 1965, pags. 6 y 13
19. López 1983
20. Cané 1963
21. Mitre 1950, pag. 26
22. Sarmiento 1915, pag. 123
23. Quesada 1998, pag. 88
24. Quesada 1998, pag. 93
25. Wilde 1968, pag. 152
26. Rodríguez Molas 1962, pag. 162
27. Taillard 1927, pag. 355
28. Pagano 1937, pag. 26
29. Rossi 1958, pag. 51
30. Canals Frau 1956, pag. 3
31. Revista de la Junta de Estudios Históricos 1970
32. Silva 1945, pag. 295
33. Lanuza 1946, pag. 7
34. Ortiz Oderigo 1969
35. Gesualdo 1982, pag. 33
36. La bibliografía de Torre Revello es tan amplia que es imposible citarla en este texto.
37. Rodríguez Molas 1957, 1959, 1961
38. Ortiz Oderigo 1974, pag. 27

39. Kordon 1968
40. Rout 1976
41. Gesualdo 1982
42. Llanes 1969
43. Puccia 1975
44. Todo es Historia no. 393, abril 2000
45. Goldberg y Jany 1966, Goldberg 1976 y 1997, Goldberg y Mall 1993
46. Levaggi 1973, Mallo 1986, Trujillo 198
47. Rosal 1988 y una larga bibliografía imposible de citar , muy abundante desde 1980
48. Andrews 1980, 1989
49. Picotti 1998
50. Uya 1989
51. Klein 1986, pag. 110
52. Torre Revello 1970
53. Morner 1969
54. Goldberg 1976
55. Ortiz Oderigo 1982
56. López 1983
57. Suárez Peña s/f, pag. 11
58. Vlach 1990, Jamieson 1995
59. Rodríguez Molas 1957, pag. 118
60. Ortiz Oderigo 1974, pag. 50
61. Andrews 1989, pag. 168
62. Citado en Andrews 1989, pag. 193
63. D'Orbigny 1998, vol. I, pag. 74
64. Hudson 1979, pag. 69
65. Wilde 1968, pag. 127
66. Wilde 1968, pag. 127
67. Hudson 1969, pag. 112
68. Wilde 1968, pag. 126
69. Quesada 1998, pag. 86
70. Gallardo s/f, pags. 9-10
71. Quesada 1998, pag. 88
72. Pagano 1937, pag. 275
73. Taullard 1937, pag. 355
74. Rodríguez Molas 1957, pag. 115
75. Rossi 1958, pag. 75
76. Rossi 1958, pags. 70-71
77. Ingenieros 1920
78. Quesada 1998, pag. 87

79. Wilde 1968, pag. 122
80. Rossi 1958, pag. 79
81. Ortiz Oderigo 1974, 1980
82. Gesualdo 1982, pag. 35
83. Rodríguez Molas 1957, pag. 116
84. Benarós 1970
85. Rodríguez Molas 1957, pag. 109
86. Schávelzon 1994
87. Rosal 1988
88. Mallo 1997
89. Goldberg 1976, pag. 93
90. Romay 1949, pag. 65
91. Volumen VI, pags. 343-357
92. Rosal 1981, pag. 376
93. Acuerdos del cabildo 1938, vol. 3 no. 8, pag. 628
94. del Pino 1987
95. Casella 1991
96. Fresco 1987
97. Schávelzon y Ramos 1991
98. Fresco 1991
99. Obligado 1903, pag. 308
100. Luzián 1975
101. Carre y Lagreca 1998
102. Molinari 1944, pag. 48
103. Rosal 1988
104. Calmón 1938
105. Studer 1959, cuadro V
106. Luqui Lagleyze 1979, pag. 67
107. Peña 1910, pag. 52
108. Llanes 1969
109. Vidal 1820, pag. 65
110. Gesualdo 1982, pag. 28
111. Hanon 2001
112. Llanes 1969, pag. 17
113. Lafuente Machain 1946, pag. 137
114. del Carril 1988, pag. 21
115. Puccia 1957, pags. 25-26
116. Furlong 1944, vol. I, pag. 75
117. de Paula 1984
118. Idem.

119. *Documentos...* 1955
120. Bilbao 1934, pag. 433
121. Lanuza 1946, pag. 10
122. Goldberg 1976, 1997
123. Sarmiento 1915, pag. 118
124. 2°. Censo Nacional 1898, pag. 48
125. Goldberg 1997, 2000; Goldberg y Mallo 1992
126. Molinari 1944
127. Morner 1981
128. Mayo 1986, Birocco 2000
129. Goldberg 1971, pag. 88; 1994
130. Goldberg 1976
131. Andrews 1989, pag. 60; Birocco 2000, pag. 50
132. Mallo 1991
133. Goldberg y Mallo 1994, pag. 54
134. Morrone 1995, pag. 108
135. Birocco 1998, pag. 10
136. Goldberg y Mallo 1994, pag. 2
137. Alberdi 1952, pag. 38
138. Rodríguez Molas 1962, pag. 168
139. Mosas 1998
140. Uya 1989

BIBLIOGRAFIA

Alberdi, Juan Bautista

1952 **Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina**, Kapeluz, Buenos Aires.

Andrews, George Reid

1979 "The Afro-Argentine officers of Buenos Aires province 1800-1860", **Journal of Negro History** vol. 64, pp. 85-100.

1979 "Race versus class association: the Afro-Argentines of Buenos Aires (1850-1900)", **Journal of Latin American Studies** vol. 11, -pp. 19-39.

1980 **The Afro-Argentines of Buenos Aires 1800-1900**, The University of Wisconsin Press, Madison.

1989 **Los afroargentinos de Buenos Aires**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

Benarós, León

1970 "Negros en Buenos Aires", **Todo es Historia** no. 40, pp. 24-25, Buenos Aires.

1970 "Oficios de negros en el antiguo Buenos Aires", **Todo es Historia** no. 34, 31, Buenos Aires.

Bilbao, Manuel

1934 **Tradiciones y recuerdos de Buenos Aires**, Talleres Gráficos Ferrari, Buenos Aires.

Binayán Carmona, Narciso

1980 "Pasado y permanencia de la negritud", **Todo es Historia** no. 162, pp. 66-72, Buenos Aires.

Birocco, Carlos M.

1998 "Población de origen africano en el Morón criollo 1778-1850", **Revista de Historia Bonaerense** no. 16, pp. 9-12, Morón.

2000 "Vínculos entre estancieros, esclavos y migrantes en las estancias bonaerenses del siglo XVIII", **Revista de Historia Bonaerense** no. 21, pp. 48-51, Morón.

Blomberg, Héctor Pedro

1934 **Cancionero Federal: los poetas de la tiranía**, Ediciones Anaconda, Buenos Aires.

Burrison, John A.

1978 "Afro-American Folk Pottery in the South", **Southern Folklore Quarterly** vol. 42, pp. 175-199.

Calmon, Pedro

1936 "Don Francisco de Vitoria, el padre del comercio argentino-brasileño", **2º. Congreso Internacional de Historia de América** vol. III, pp. 109-112, Academia Nacional de Historia, Buenos Aires.

Canals Frau, Salvador

1956 "Los negros en la etnogénesis Argentina", **Revista de Educación** no. 7, pp. 1-35, Rosario.

Cané, Miguel

1963 **En viaje**, EUDEBA, Buenos Aires.

Carré, Ana María y Lía García

1998 "Capilla de los Negros de Chascomús, algunas cuestiones en torno a su resignificación", **Revista de Historia Bonaerense** no. 16, pp. 59-62, Morón.

Casella de Calderón, Elsa

1991 "Palermo de San Benito", **Buenos Aires nos cuenta** no. 20, pp. 18-63, Buenos Aires.

Coria, Juan Carlos

1997 **Pasado y presente de los negros en Buenos Aires**, Editorial Julio A. Roca, Buenos Aires.

Cristófori, Alejandro

1988 "El tráfico esclavista: puja de intereses en torno a un tema crucial", **2as. Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires** pp. 153-159, Buenos Aires.

Crespi, Liliana

1996 "El dilema de los esclavos después de la Revolución de Mayo: un caso de rebelión de negros", **Revista de Historia Bonaerense** no. 16, pp. 25-26, Morón.

2000 "Contrabando de esclavos en el puerto de Buenos Aires durante el siglo XVII: complicidad de los funcionarios reales", **Desmemoria** no. 26, pp. 115-133, Buenos Aires.

- Cúneo, Dardo
1959 "Aspectos económicos de la historia argentina, II ", **Cuadernos Americanos** vol. XVIII, no. 2, pp. 145-165, México.
- De Astrada, Marcos
1979 **Argentinos de origen africano: 34 biografías**, EUDEBA, Buenos Aires.
- De Paula, Alberto
1983 "Aspectos arquitectónicos del Colegio, sus anexos y establecimientos auxiliares", en **Manzana de las Luces, Colegio Grande de San Ignacio 1617-1767**, pp. 81-153, Instituto de Investigaciones Históricas de la Manzana de las Luces, Buenos Aires.
- De Ridder, Maud
2000 "De cuando en Buenos Aires se remataban negros", **Todo es historia** no. 393, pp. 8-19, Buenos Aires.
- Del Carril, Bonifacio
1988 **La Plaza San Martín, 300 años de vida e historia**, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Del Pino, Diego
1987 "La virgencita de los Cueli en el antiguo Palermo y otros aportes", **La Gaceta de Palermo** no. 12, pp. 29-30, Buenos Aires.
- Díaz, César L.
1997 "Los negros porteños también hicieron periodismo", **Revista de Historia Bonaerense** no. 16, pp. 13-15, Morón.
- D'Orbigny, Alcide
1988 **Viaje por la América meridional**, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Echeverría, Esteban
1965 **La cautiva, El matadero**, Editorial Kapeluz, Buenos Aires.
- Ensink, Oscar Luis
1990 **Propios y arbitrios del Cabildo de Buenos Aires 1580-1821**, Monografías Economía 5to. Centenario, Madrid.
- Fradkin, Raul
1992/3 **La historia agraria del Río de la Plata colonial: los establecimientos productivos**, 2 vols., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Fresco, Carlos
1987 "La primera morada de Rosas en Palermo", **La gaceta de Palermo** no. 8, pp. 7-17, Buenos Aires.
1991 "El pintor del cuadro de la capilla de Palermo de San Benito, Carlos G. Uhl", **La Gaceta de Palermo** no. 27, Buenos Aires.
- Frigerio, José O.
1988 "Con sangre de negros se edificó nuestra independencia", **Todo es historia** no. 250, pp. 48-69, Buenos Aires.
- Furlong, Guillermo
1935 "Alfarería mocobí", **El Salvador** no. 104, pp 21-22, Buenos Aires.
1944 **Historia del Colegio del Salvador y sus irradiaciones culturales**, 3 vols, Universidad de El Salvador, Buenos Aires.
- Gallardo, Jorge Emilio
S/f **Indígenas y afroargentinos en el sentir de Mitre**, Idea Viva, Buenos Aires.
S/f **Bibliografía afroargentina**, Idea Viva, Buenos Aires.
- Garavaglia, Juan Carlos
1998 "Ambitos, vínculos, cuerpos: la campaña bonaerense de vieja civilización", **Historia de la vida privada en la Argentina** vol. I, pp. 55-83, Taurus, Buenos Aires.
- García, Juan Agustín
1955 **La ciudad indiana, Buenos Aires desde 1600 hasta mediados del siglo XVIII**, Ediciones Zamora, Buenos Aires.

- Gesualdo, Vicente
1982 "Los negros en Buenos Aires y el interior", **Historia** no. 5, pp. 26-49, Buenos Aires.
- Goldberg, Marta
1994 "Mujer negra rioplatense", **La mitad del país: la mujer en la sociedad argentina** pp. 67-95, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
1995 "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires 1810-1840", **Desarrollo Económico** vol. 16, no. 61, pp. 75-99, Buenos Aires.
1995 "Los negros de Buenos Aires", **Presencia africana en Sudamérica** pp. 529-608, CONACULTA, México.
1995 "Negras y mulatas de Buenos Aires 1750-1880", **Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología** vol. I, pp. 415-420, La Plata.
1998 "Las afroporteñas 1750-1880", **Revista de Historia Bonaerense** no. 16, pp. 4-17, Morón.
1999 "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?", **Todo es historia** no. 393, pp. 24-37, Buenos Aires.
2000 "Las afroargentinas 1720-1880", **Historia de las mujeres en la Argentina**, vol. I, pp. 67-86, Editorial Taurus, Buenos Aires.
- Goldberg, Marta y Laura Jany
1966 "Algunos problemas referentes a la situación de los esclavos en el Río de la Plata", **4to. Congreso Internacional de Historia de América** vol. VI, pp. 61-75, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
- Goldberg, Marta y Silvia C. Mallo
1992 "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia 1750-1850", **Temas de Asia y África** vol. 2, pp. 15-69, Buenos Aires.
- Groussac, Paul
1943 **Santiago de Liniers**, Editorial Estrada, Buenos Aires.
- Guillot, Carlos F.
1961 **Negros rebeldes y negros cimarrones**, Fariña Editores, Buenos Aires.
- Hanon, Maxime
2001 **Buenos Aires desde las quintas de Retiro a Recoleta 1580-1890**, Ediciones del Jague, Buenos Aires.
- Hinchcliff, Woodbine T.
1976 **Viaje al Plata en 1861**, Hachette, Buenos Aires.
- Hudson, Guillermo Enrique
1979 **Allá lejos y hace tiempo** (1918), Editorial Kapeluz, Buenos Aires.
- Ingenieros, José
1920 **La locura en la Argentina**, La Cultura Argentina, Buenos Aires.
1957 **Sociología argentina** (1901/7), Elmer Editores, Buenos Aires.
- Jamieson, Ross W.
1995 "Material culture and social death: African-American burial practices", **Historical Archaeology** vol. 29, no. 4, pp. 39-58.
- Johnson, Lyman
1978 "La manumisión en el Buenos Aires colonial: un análisis ampliado", **Desarrollo Económico** vol. 17, pp. 637-646, Buenos Aires.
- Klein, Herbert S.
1986 **La esclavitud africana en América Latina y el Caribe**, Alianza Editorial, Madrid.
- Kordon, Bernardo
1937 **Candombe, contribución al estudio de la raza negra en el Río de la Plata**, Editorial Continente, Buenos Aires.
1968 "La raza negra en el Río de la Plata", **Todo es Historia** suplemento 7, Buenos Aires.
- Lafuente Machain, Ricardo
1946 **Buenos Aires en el siglo XVIII**, Municipalidad de la Capital, Buenos Aires.
- Lanuza, José Luis
1946 **Morenada**, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Levene, Ricardo

1952 "Los primeros antecedentes de la esclavitud en Buenos Aires", **1er. Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires**, pp. 201-205, Archivo Histórico de la Provincia, La Plata.

Librería de Antaño

S/f **Black Culture in Spain, America and Brazil** (catálogo), Buenos Aires.

Llanes, Ricardo

1969 **Dos notas porteñas: la plaza y la manzana**, Cuadernos de Buenos Aires vol. XXXIII, Buenos Aires.

Lohourcade, Alicia

1986 **La comunidad negra de Chascomús y su reliquia**, Museo Pampeano, Chascomús.

López, Lucio Vicente

1983 **La gran aldea**, Editorial Abril, 2 tomos, Buenos Aires.

Lorenz, Federico G.

2000 "El ojo del viajero: Miguel Cané en las Antillas", **Todo es historia** no. 394, pp. 40-41, Buenos Aires.

Luqui Lagleyze, Julio A.

1979 "Los verdaderos propietarios de la Aduana Vieja: la Casa del Asiento", **Boletín del Instituto Histórico** No. 1, pp. 63-69, Buenos Aires.

Luzián, Juan

1981 "La Capilla de los Negros", en **Todos los sueños: páginas de Chascomús** pp. 80-87, Editorial del Lago, Chascomús.

Mallo, Silvia

1991 "La libertad en el discurso del estado, de amos y esclavos", **Revista de Historia de América** vol. 112, pp. 121-146, México.

1997 "Los afroporteños: del peculio al patrimonio y la propiedad", **XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina** vol. I, pp. 434-439, La Plata.

Mármol, José

1968 **Amalia**, Editorial Kapeluz, Buenos Aires.

Massini, José Luis

1958 **El régimen jurídico de la esclavitud negra en Hispanoamérica hasta 1900**, edición del autor, Mendoza.

1961 "La esclavitud negra en la república Argentina: época independiente", **Revista de la Junta de Estudios Históricos** 2ª. época, no. 1, pp. 135-161, Mendoza.

Maura, Juan F.

1993 "Esclavas españolas en el Nuevo Mundo: una nota histórica", **Colonial Latin American Historical Review** vol. 2, no. 2, pp. 185-194.

Mayo, Carlos A.

1986 "Iglesia y esclavitud en el Río de la Plata, el caso de la orden Betlemita (1784-1822)", **Revista de Historia de América** vol. 102, pp. 91-102, México.

1993 "Inmigración africana", **Temas de Asia y África** no. 2, pp. 11-13, Buenos Aires.

1994 "Mano de obra rural en las estancias jesuíticas del Colegio de Salta 1768-1770", **La historia agraria del interior** pp. 79-101, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Mitre, Bartolomé

1950 **Historia de Belgrano y la independencia Argentina**, Editorial Suelo Argentino, Buenos Aires.

Molinari, Diego Luis

1916 **Comercio de Indias: Consulado, comercio de negros y extranjeros**, Documentos para la Historia Argentina vol. VII, Facultad de Filosofía y letras, Buenos Aires.

1944 **La trata de negros: datos para su estudio en el Río de la Plata**, Facultad de Ciencias Económicas, Buenos Aires.

Montoya, Alfredo Juan

1984 **Cómo evolucionó la ganadería en la época del virreinato**, Plus Ultra, Buenos Aires.

Morrner, Magnus

1962 **La mezcla de razas en la historia de América Latina**, Paidós, Buenos Aires.

1980 "Comprar o criar: fuentes alternativas de suministro de esclavos en las sociedades de plantaciones en el Nuevo Mundo", **Revista de Historia de América** vol. 91, pp. 37-81, México.

- Morrone, Francisco C.
1995 **Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución**, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Moses, Wilson J.
1998 **Liberian Dreams: Back-to Africa Narrative from the 1850s**, The Pennsylvania State University, University Park.
- Obligado, Pastor
1903 **Tradiciones argentinas** (1849), Montaner y Simón Editores, Barcelona.
- Ortiz de Marco, Enrique
1969 "El negro en la formación étnica y sociocultural Argentina", **Boletín del Centro Naval** no. 680, pp. 363-381, Buenos Aires.
- Ortiz Oderigo, Néstor
1974 **Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata**, Plus Ultra, Buenos Aires.
1980 "Las naciones africanas", **Todo es Historia** no. 162, pp. 28-34, Buenos Aires.
1981 "Orígenes etnoculturales de los negros argentinos", **Historia** no. 7, pp. 100-113, Buenos Aires.
- Peña, Enrique
1909 **Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires**, vol. III, Municipalidad de la Capital, Buenos Aires.
- Pérez de la Riva, Juan
1976 **Para la historia de las gentes sin historia**, Ariel, Barcelona.
- Picotti, Dina V.
1998 **La presencia africana en nuestra identidad**, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Puccia, Enrique Horacio
1975 **Barracas, su historia y sus tradiciones**, edición del autor, Buenos Aires.
- Quesada, Vicente
1998 **Memorias de un viejo**, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- Ravignani, Emilio
1919 "Crecimiento de la población de Buenos Aires y su campaña 1776-1810", **Anales de la Facultad de Ciencias Exactas** vol. I, pp. 405-416, Buenos Aires.
- Reyes Gajardo, Carlos
1959 "El indio, el negro y el gringo en el Martín Fierro", **Revista del Instituto de Antropología** vol. IX, no. 1, pp. 51-90, Tucumán.
- R.J.E.H.
1970 "Acta de libertad de una esclava por el prior del convento de San Agustín, fray Fernando Moratón (1803)" y "Venta de un esclavo perteneciente a don José de San Martín por su apoderado don Pedro Advíncula Moyano", **Revista de la Junta de Estudios Históricos**, vol. 6, no. 2, pp. 755-756 y 772-774, Mendoza.
- Rodríguez Molas, Ricardo
1956 "El primer libro de entrada de esclavos negros a Buenos Aires", **Revista de la Universidad** no. 2, pp. 139-143, La Plata.
1958 "Algunos aspectos del negro en la sociedad rioplatense del siglo XVIII", **Anuario** no. 3, pp. 81-109, Instituto de Investigaciones Históricas, Rosario.
1959 "El negro en la sociedad porteña después de Caseros", **Comentario** no. 22, pp. 45-55, Buenos Aires.
1961 "Negros libres rioplatenses", **Humanidades** no. 1, pp. 99-126, La Plata.
1962 "Condición social de los últimos descendientes de los esclavos rioplatenses 1852-1900", **Cuadernos Americanos** vol. CXXII, pp. 133-170, México.
1971 "El negro en el Río de la Plata", **Polémica** no. 2, pp. 38-56, Buenos Aires.
1980 "Itinerario de los negros en el Río de la Plata", **Todo es Historia** no. 162, pp. 6-27, Buenos Aires.
1993 "Aspectos ocultos de la identidad nacional: los afroamericanos y el origen del tango", **Ciclos** vol. III, no. 5, pp. 147-161, Buenos Aires.
- Romay, Francisco L.
1949 **El barrio de Montserrat**, Cuadernos de Buenos Aires VIII, Municipalidad de la Ciudad, Buenos Aires.

- Rosal, Miguel Angel
 1981 "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños 1750-1820", **Investigaciones y ensayos** vol. 31, pp. 369-382, Buenos Aires.
- 1982 "Artisanos de color en Buenos Aires 1750-1850", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana** tomo XVII, no. 27, pp. 331-354, Buenos Aires.
- 1988 "El tráfico esclavista y el estado sanitario de la ciudad de Buenos Aires 1750-1810", **2as. Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires** pp. 231-240, Buenos Aires.
- 1988 "Afroporteños propietarios de terrenos y casas (1750-1810)", **IVas. Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires**, pp. 363-380, Buenos Aires
- 1996 "Diversos aspectos relacionados con la esclavitud en el Río de la Plata a través del estudio de testamentos de Afroporteños", **Revista de Indias** no. LVI, pp. 219-235, Sevilla
- Rosemblat, Angel
 1966 "Las castas en la vida de las gobernaciones del virreinato: importancia de cada sangre en la fusión étnica hasta 1810", **Historia Argentina** vol. III, pp. 1773-1838, Plaza y Janés, Buenos Aires.
- Rossi, Vicente
 1958 **Cosas de negros** (1926), Hachette, Buenos Aires.
- Rout, Leslie B.
 1976 **The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day**, Cambridge University Press, Cambridge.
- Saguier, Eduardo
 1985 "La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial. El caso de Buenos Aires en el siglo XVIII", **Revista Paraguaya de Sociología** no. 74, pp. 45-55, Asunción.
- Salas, Adela María
 1994 "Algunos cambios en la vida porteña: la visión de los cronistas, siglos XVII-XVIII", **Texto y discurso** vol. I, pp. 71-83, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Sandoval, Alonso de
 2000 **Un tratado sobre la esclavitud**, Alianza Universidad, Madrid.
- Sarmiento, Domingo F.
 1915 **Conflictos y armonías de las razas en América (1883)**, La Cultura Argentina, Buenos Aires.
- Schávelzon, Daniel
 1995 La cerámica de la población africana de Buenos Aires y Santa Fe (siglos XVIII y XIX), **Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología**, vol. I, pp. 501-508, La Plata.
- 2000 **Historical Archaeology of Buenos Aires: a City at the End of the World**, Kluwer/Plenum-Academic Press, New York.
- 2000 **Historias del comer y del beber en Buenos Aires**, Editorial Aguilar, Buenos Aires.
- Segundo Censo Nacional
 1898 **Segundo Censo de la República Argentina en 1895**, Edición Oficial, Buenos Aires.
- Sempat Assadourian, Carlos
 1964 "El tráfico de esclavos en Córdoba 1588-1610", **Cuadernos de Historia** no. 36, pp. 1-53, Córdoba.
- Seoane, María I.
 1982 "El patronato de libertos en Buenos Aires (1813-1853)", **VI Congreso Nacional de Historia** vol. VI, pp. 403-415, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
- Studer, Elena S. F. de
 1958 **La trata de negros en el río de la Plata durante el siglo XVIII**, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Suárez Peña, Lino
 S/f **Un testimonio sobre la esclavitud en Montevideo, la memoria de Lino Suárez Peña**, (edición de José Gallardo) Idea Viva, Buenos Aires.
- Taullard, Alfredo
 1927 **Nuestro antiguo Buenos Aires**, Talleres Peuser, Buenos Aires.
- Uya, Okon E.
 1988 **Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe**, Editorial Claridad, Buenos Aires.

Vidal, Emeric Essex
1820 **Picturesque Illustrations of Buenos Ayres and Montevideo**, R. Ackerman. Londres.

Viñas, David
1982 **Indios, ejército y frontera**, Siglo XXI, México.

Vlach, John Michael
1990 **The Afro-American Tradition in Decorative Arts**, Cleveland Museum of Arts, Cleveland.

Wilde, José Antonio
1968 **Buenos Aires desde 70 años atrás**, EUDEBA, Buenos Aires.

Zapata Gollán, Agustín
1987 "Los negros", **América** vol. 6, pp. 117-122, Santa Fe.

Zamudio Silva, Jorge R.
1945 "Para una caracterización de la sociedad del Río de la Plata, siglos XVI al XVIII", **Revista de la Universidad de Buenos Aires** 3ª. Época. No. 2, pp. 293-314, Buenos Aires.