ALEJANDRO **RICHARD**
DANIEL **SCHÁVELZON**

EL BARRIO DEL TAMBOR

Arqueología histórica en espacios afro de Paraná

-Excavaciones en la capilla de San Miguel Arcángel-

EL BARRIO DEL TAMBOR

Arqueología histórica en espacios afro de Paraná

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector
Dr. Alberto Barbieri

Vicerrector
Abog. Juan Pablo Más Vélez

FACULTAD DE ARQUITECTURA, DISEÑO Y URBANISMO

Decano
Arq. Guillermo Cabrera

Vicedecano
DG. Carlos Venancio

Secretaria de investigaciones
Dra. Rita Molinos

INSTITUTO DE ARTE AMERICANO

Director
Dr. Mario Sabugo

CENTRO DE ARQUEOLOGÍA URBANA

Director
Dr. Daniel Schávelzon

UBA, FADU.
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Arquitectura Diseño y Urbanismo

COMITÉ EDITORIAL

Editores:
Arq. Francisco Girelli
Lic. Flavia Zorzi

Comité académico:
Dr. Ulises Camino *(Centro de Arqueología Urbana)*
Dra. Tania Casimiro *(HTC/IAP – Universidade Nova de Lisboa)*
Lic. Patricia Frazzi *(Centro de Arqueología Urbana)*
Dra. Ana Igareta *(Centro de Arqueología Urbana / CONICET)*
Dr. Carlos Landa *(Instituto de Arqueología, FFyL-UBA / CONICET)*
Dra. Victoria Pedrotta *(CCNAA-Universidad Maimonides / Fundación Azara / CONICET)*

Diseño de publicaciones:
DG. Eva Lucía Domínguez

© 2021, Alejandro Richard y Daniel Schávelzon.

ISBN: 978-950-29-1906-5
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Impreso en Argentina. *Printed in Argentina.*

Primera edición:
Junio de 2021

Imagen de la tapa:
Fotografía de finales de siglo XIX que muestra la realidad de la población afro en un rancho al pie de la barranca del Paraná (Fuente: AGN).

Editores:
Francisco Girelli y Flavia Zorzi

Diseño editorial:
Eva Lucía Domínguez

Centro de Arqueología Urbana
Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas
Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo
Universidad de Buenos Aires

Richard, Alejandro
El Barrio del Tambor : arqueología histórica en espacios afro de Paraná / Alejandro Richard ; Daniel Schávelzon ; editado por Francisco Girelli ; Flavia Zorzi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo. Centro de Arqueología Urbana, 2021.

136 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-950-29-1906-5

1. Arqueología Urbana. 2. Estudios Culturales. I. Schávelzon, Daniel. II. Girelli, Francisco, ed. III. Zorzi, Flavia, ed. IV. Título.

CDD 306.0982

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito.

ALEJANDRO **RICHARD**
DANIEL **SCHÁVELZON**

EL BARRIO DEL TAMBOR

Arqueología histórica en espacios afro de Paraná

-Excavaciones en la capilla de San Miguel Arcángel-

INSTITUTO DE ARTE AMERICANO E INVESTIGACIONES ESTÉTICAS
CAU

Secretaría de CULTURA
Gobierno de Entre Ríos

MUSEO
DE CIENCIAS NATURALES Y ANTROPOLÓGICAS
PROFESOR ANTONIO SERRANO
GOBIERNO DE ENTRE RÍOS

AGRADECIMIENTOS

A los responsables del proyecto y restauración de la capilla San Miguel Arcángel, Alejandro Yonson, Walter Musich, Mariana Melhem y Gabriel Terenzio. A Gisela Bahler directora del Museo "Prof. Antonio Serrano" de Paraná, Damian Capdevila, director del Archivo General de la Provincia de Enter Ríos, Viviana Richard, rectora del Colegio "Domingo Faustino Sarmiento" y a Jaime Vélez, Presidente de la Junta de Gobierno de Ing. Sajaroff. A quienes participaron en las diversas campañas de excavación: Cristian Lallami, Amanda Ocampo, Melina Bednarz, Martín Sánchez, Alexis Coronel, Lourdes González, Giovanna Paz, María José Barazzutti, Leonardo Aramburu, Paul Cuart, Martín Kendziur, Maia Rodríguez, Elías Fernández, Maximiliano Martínez y Patricia Frazzi. A Ramón Gutiérrez le agradecemos el adelantarnos sus estudios sobre las capillas de indios. A Pablo Cirio por tanta información sobre la población afroargentina y a Florencia Chechi que hizo los dibujos. A la Secretaría de Cultura de la Provincia de Entre Ríos por su apoyo a la realización de esta publicación y a Carlos Ceruti por su tiempo en la redacción del prólogo.

ÍNDICE

I. **Prólogo** 11
Carlos N. Ceruti

II. **Arqueología de la diáspora africana en Entre Ríos: desafíos y posibilidades** . . 19
Alejandro Richard

- *Introducción*
- *"¿Indias y negras en Entre Ríos?". Sobre quiénes somos y nuestro sentido común*
- *La Bajada del Paraná: orígenes coloniales y composición socio urbana en el siglo XIX*
- *El Barrio del Tambor*
- *Del cementerio de los negros de Sajaroff, al cementerio de los Manecos de La Capilla*
- *La esclavitud local era benigna y urbana, ¿o no? Las estancias de García de Zúñiga en Gualeguaychú, una aproximación a su estudio arqueológico*
- *Una arqueología de la diáspora africana en el litoral rioplatense*

III. **La capilla de San Miguel y la arquitectura religiosa afroamericana** 47
Daniel Schávelzon

- *Presentación*
- *El conocimiento de lo afro en la Argentina*
- *La posible historia afro de la capilla de San Miguel*
- *La construcción de la historia y sus correlatos materiales*
- *Arquitectura y población esclavizada-liberta en la Argentina*
- *Capillas para indios y capillas para afros en América Latina*
- *Las excavaciones en el interior y exterior de la capilla*
- *Las excavaciones en el atrio*
- *La excavación del muro lateral externo este*
- *El balcón-púlpito: observaciones*
- *El período de las baldosas*
- *Los revoques: dudas y posibilidades*
- *Comparación con la capilla jesuita de Belén en Buenos Aires y otras construcciones*
- *Conclusiones*

Referencias bibliográficas 123

I.

PRÓLOGO

Carlos N. Ceruti

Las poblaciones surgidas en el nordeste argentino entre los siglos XVI y XVIII tuvieron orígenes y destinos distintos, que muchas veces no concuerdan con lo manifestado, imaginado o deseado por los primeros pobladores. Algunas fueron fundadas "de inicio" con autoridades electivas y categoría jurídica de *ciudades*, como Santa Fe, Corrientes o la Buenos Aires de Juan de Garay, aunque al decir de algún contemporáneo en España "no serían más que aldehuelas". Otras, producto de la acción evangelizadora de órdenes religiosas (fundamentalmente franciscanos y de la Compañía de Jesús) desaparecieron tras la expulsión de sus protectores, o lograron sobrevivir tras infinitas peripecias: San Javier, Itatí, San Jerónimo del Rey (actual Reconquista), Santa Rosa de Calchines...

Y finalmente están las que nunca fueron fundadas y se formaron por acreción a partir de ranchos más o menos dispersos ("poblaciones" en el lenguaje de la época), ubicadas en torno o en cercanías de algún punto de interés: una estancia, un yacimiento mineral (la Punta del Yeso, hoy Piedras Blancas, frente a Cayastá), un cruce de carretas (Rosario), un paso sobre un río (Santa Fe de la Veracruz, la ciudad trasladada, y Santo Tomé), una pesquería importante (Caballú Cuatiá, futura ciudad de La Paz, en Entre Ríos). Por crecimiento vegetativo éstas podían alcanzar la categoría de Villas y luego la de Ciudad. Podemos considerar como ejemplos a Curuzú Cuatiá en Corrientes, y Mandisoví en Entre Ríos, declaradas Villas por Manuel Belgrano, vocal de la Primera Junta: la primera existe como ciudad en nuestros días, mientras Mandisoví, último bastión artiguista, desapareció convertida en "hilachas de ranchos", según la expresión gráfica de Justo José de Urquiza, tras varias invasiones de los unitarios correntinos (Pérez Colman 1943).

Paraná, la otrora fastuosa y orgullosa capital de la Confederación Argentina, está entre estas últimas. Nadie la fundó; ni siquiera sabemos quiénes eran sus pobladores originarios porque Ulrico Schmidl, el cronista de Pedro de Mendoza que subió hacia el norte por la otra orilla, la de los quiloazas, tras las islas ya vio "muchos humos". Las noticias posteriores hablarán de "las pestes"

(las enfermedades y los charrúas), que despoblaron las estancias de los primeros santafesinos (Schmidl 1944 [1567]).

En realidad, Paraná recién cobró entidad documental a partir de 1620-1630 cuando surgió como La Bajada, el puerto natural de aguas profundas de Santa Fe de la Veracruz, su metrópoli hasta 1784. Las *Actas del Cabildo* de Santa Fe, sobre todo en ocasión de enfermedades o de invasiones indígenas, hablarán de "los pobladores" o de "los vecinos" de La Bajada, sin especificar su composición. Se entiende que los charrúas de la tribu de los Yasú, residente en las cercanías, eran nómades pero no tanto ya que permanecieron en el mismo lugar hasta 1751 y no formaban parte de esos llamados "pobladores". Sin embargo, eran parte fundamental en la economía santafesina, partícipes necesarios en las vaquerías y en el tráfico de *rescates*, eufemismo con que pulperos y encumbrados adjudicatarios de encomiendas (como los Vera Mujica) ocultaban su propia condición de reducidores y compradores de carne humana (Pérez Colman 1943; Cervera 1982).

Otro sector de población, ignorado por la historiografía tradicional, fueron y son los africanos y afroamericanos ("negros criollos"), esclavizados o libertos y su descendencia. Es muy probable que aún antes del traslado de Santa Fe la Vieja tuvieran presencia en las estancias que se iban fundando en Entre Ríos, trabajando en las vaquerías, entreverados con los charrúas y con los "españoles mozos" que posteriormente darían origen al gaucho entrerriano. Aunque su número debió ser escaso al principio, su importancia como agentes culturales no debe despreciarse, ya que en los centros poblados muchos de ellos estaban en contacto directo con las familias criollas o españolas de clase alta en calidad de empleados domésticos. En este aspecto, debió ser fundamental el papel de las mujeres, que cumplían la función de amas de leche y quedaban al cuidado de los hijos de sus propietarios.

En la documentación conservada resulta difícil detectarlos por la costumbre medieval de otorgar el apellido del amo a todos los niños nacidos en su propiedad, fueran o no sus propios hijos, a menos que se indique su calidad de "esclavos", "negros" o "mulatos". Cuando se habla de "criados", es imposible saber si se trata de indios, negros o criollos. A partir de 1813, con la Libertad de Vientres decretada por la Soberana Asamblea, la calidad de esclavos quedó reservada a los nacidos antes de ese año, por lo que se produjo un envejecimiento y desaparición progresiva de esta categoría. Los nuevos "hombres libres", sumados a los libertos por diversas causas y a los fugados, debieron mezclarse con los indios y los blancos

1. Informe del P. Policarpo Dufó, presentado al P. Rector de las Misiones de la Compañía de Jesús, sobre la expedición comandada por el Maestre de Campo Dn. Francisco García de Piedrabuena, contra las tribus Charrúas de Entre Ríos, 1715.

pobres, aportando su caudal genético y cultural para la conformación de las poblaciones del área rural y la periferia urbana, apareciendo en los censos como "entrerrianos" (Cervera 1982; Torres Pretel 1972).

Expresiones como la de Filiberto Reula "...el negro esclavo, llegó en número muy reducido a estas tierras y su unión con el blanco fue muy rara: su sangre se diluyó en su mezcla con el aborigen. Y como fueron muy pocos, en verdad el negro no constituyó un factor apreciable, en la formación de la nueva raza", deben considerarse producto del prejuicio y la falta de investigación (Reula 1963, T. I: 69). Los pobladores negros no eran todos "zambos" como sugiere Reula, ni eran pocos. Dado que, como expresa el dicho popular que *para muestra basta un botón*, vayan algunos ejemplos:

- En 1715, el Gobernador del Río de la Plata Baltazar García Ros ordenó al Maestre de Campo Francisco García de Piedrabuena que realizara una "entrada" (ataque) para castigar a los charrúas, auxiliado por un cuerpo de guaraníes de Yapeyú. La campaña fue resistida por el Cabildo de Santa Fe y terminó en un fracaso. En el arroyo Calá había 25 toldos pertenecientes a los mohanes y yaros custodiando el pastoreo de vacas de Andrés Pintado, concesionario santafesino. Piedrabuena atacó de madrugada y los encontró vacíos, "...porque a media noche llegó un español y les dio aviso de cómo íbamos y por donde le habíamos de avanzar". Este español, se enteraron después, era "...barbón, amulatado..." (Pérez Colman 1943, T.I: 411-424[1]).

- Los jesuitas eran, en conjunto, los mayores terratenientes y propietarios de esclavos del noroeste entrerriano. Tras su expulsión, este sitial correspondió a Francisco Antonio Candioti y en segundo término a Juan Ventura Deniz, que en 1778 compró a la Junta de Temporalidades un campo de tres leguas de frente sobre el Paraná, y fondos "hacia el Uruguay". Casado con Gregoria Pérez hija de María Ángela de Larramendi, instaló en la desembocadura del arroyo Feliciano una fábrica de curtir cueros para suela, llamada La Macieguita, atendida por ocho negros esclavos.

- De acuerdo al censo de la Vice-Parroquia de Alcaraz de 1805, la estancia de Candioti tenía un casco central y nueve puestos, con una población total de 34 personas adultas, de las que tres eran negros y cinco tenían apellido indígena; y la de Deniz tenía un casco central y dos puestos, con 28 adultos. En este caso no hay

apellidos que indiquen origen, porque todos se llamaban Deniz, pero con seguridad había negros y mulatos, porque figura un Valentín Deniz, de 56 años, "nacido en Africa" y un Baltazar Deniz, de 60 años, de oficio "esclavo" (Pérez Colman 1943; Torres Pretel 1972).

La Bajada del Paraná, en tanto, crecía desordenadamente. Los terrenos sobre los que se levanta presentan niveles con un alto contenido de carbonato de calcio, tanto de origen orgánico (conchillas) como no orgánico (tosca) que desde el año 1690 fueron explotados por los jesuitas para la producción de cal, y cortados en bloques para cimientos de construcciones. Durante el siglo XX ese material se usó para la producción de cemento portland. La cal de Paraná, no obstante la mala calidad de los hornos, durante el siglo XIX proporcionaba a los productores un 50% de ganancia líquida; surtía a Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes y Asunción (posteriormente a Rosario), y debió emplear mano de obra esclavizada y liberta, al menos en sus primeras épocas, lo mismo que las actividades del puerto y la molienda de trigo. En cuanto al cimiento de bloques calcáreos se utilizó en algunos edificios públicos y privados de Santa Fe de la Veracruz (por ejemplo, se conserva el de la iglesia y convento de San Francisco, concluidos en 1660) y en áreas rurales de Entre Ríos, pero poco en la propia ciudad de Paraná (Ceruti 2001, 2002a, 2014). El primer núcleo de población, instalado antes de 1715 y del que prácticamente no existe información, debió estar constituido por ranchos de tapia francesa con techo de paja levantados por "algunos pardos" en torno a "la capilla". Como novedad, se indica la presencia de pisos de un mortero de cemento, constituido por pedregullo, caliza pulverizada y agua (Aguirre 1951).

La relación de los descendientes de Garay y Hernandarias con las diversas órdenes religiosas y la curia fue muy cambiante, con conflictos por colisión de intereses alternando con alianzas temporarias, pero la iglesia en su conjunto jugó siempre un papel de suma importancia en la vida de Santa Fe y Paraná, no solo evangelizador sino territorial y económico, por su capacidad para recibir donaciones y la disponibilidad de mano de obra para explotar las vaquerías. Hernandarias de Saavedra colaboró con los franciscanos fabricando tejas para techar su iglesia en Santa Fe la Vieja y tuvo juicios contra los jesuitas por posesión de tierras. En 1657 el general Cristóbal de Garay y Saavedra, albacea testamentario de su esposa, hija de Juan de Garay, dividió sus posesiones en tres partes y se retiró a Córdoba: una parte la vendió y otra se la regaló a los jesuitas; la tercera la traspasó a los Vera Mujica pero sin exhibición de título de propiedad,

seguro de ser defendido por la orden y por sus poderosos compradores. Sus descendientes llegaron a un acuerdo por el cual se quedaron con las estancias del arroyo Las Conchas al sur hasta la Punta Gorda (Diamante) y dejaron a los jesuitas las ubicadas al norte, incluyendo la antigua estancia La Cruz que fuera de Hernandarias. En 1730 se constituyó oficialmente la Parroquia de La Bajada. Expulsados los jesuitas en 1767, y en duda las propiedades de los Vera Mujica por la estafa original de Cristóbal de Garay, ese mismo año María Francisca de Larramendi, propietaria de los terrenos de La Bajada, descendiente de Garay, Hernandarias y Jerónimo Luis de Cabrera y abuela de Gregoria Perez, donó los suyos a la curia reservándose algunos para ella y sus hijas, en un acto en que se confundieron la fe con la protección ante la posible acción expropiadora del fisco (Cervera 1982; Pérez Colman 1943).

En 1794 Félix de Azara registró en Paraná setenta viviendas de las que solamente una, la del Sargento Mayor José Monzón, tenía techo de tejas y cimientos de piedra (Azara 1873). En 1813 La Bajada fue declarada Villa y en 1826 ciudad. Por entonces estaba constituida por tres barrios separados por cursos de agua que todavía hoy resurgen en cada lluvia: el Puerto, de población mezclada con predominio criollo, el Centro, con el fuerte y la Iglesia Matriz donde residía la población blanca; y el Barrio del Tambor en el actual Parque Urquiza, centro de la población negra y mulata. En 1825, es interesante resaltarlo, se realizó lo que fue caracterizado como la "primera elección libre" de Entre Ríos para designar el Santo Patrono de la ciudad, compitiendo la Virgen del Rosario (propiciada por la Curia) con San Miguel Arcángel, de amplia devoción popular, y Santa Rosa de Lima. La urna se colocó en el brocal de un pozo, que la tradición local quiere que sea el de la cisterna de la actual Plaza 1° de Mayo y ante escribano. Ganó la Virgen del Rosario, pero a causa de la gran cantidad de analfabetos una única persona escribió las papeletas, quedando muchos insatisfechos con el resultado razón por la cual durante el gobierno de Urquiza se recurrió a una solución salomónica: dos Patrones; la Virgen por la Parroquia (luego por la ciudad) y San Miguel por la provincia.

En 1827 Fray Francisco de Paula Castañeda trasladó desde Rincón su capilla y su escuelita. El edificio, de barro y paja, estaba a espaldas de la actual iglesia del Carmen, junto al arroyo Antoñico. Posteriormente Salvador Ezpeleta, dueño de una cantera, le edificó uno de piedras unidas con cal. Es de destacar que otro edificio público con cimiento de piedra, ubicado en la actual Plaza Alvear (la Plaza de los Museos) frente al Barrio del Tambor y al molino de

Garrigó, era el Reñidero Oficial de Gallos, cuya estructura contrastaba con la Iglesia Matriz, hecha de adobes, que debía ser reconstruida periódicamente a causa de los derrumbes (Cervera 1982; Pérez Colman 1943; Sors 1981).

La primera parte del libro, obra de Alejandro Richard, arqueólogo paranaense, se centra en el análisis de la diáspora africana en Entre Ríos, tomando como ejemplo lo ocurrido en Paraná y en el Cementerio de los Manecos en Ing. Sajaroff, Dpto. Villaguay. Resulta interesante el auto-reconocimieto general asumido por los paranaenses como *población blanca* obviando y ocultando los aportes africanos, tanto biológicos como culturales, considerando como manifestaciones "bárbaras" las realizadas en el Barrio del Tambor en especial durante el Carnaval.

El autor se detiene en repasar el papel que tuvo en este sentido la bibliografía histórica y literaria tradicional, empeñada en instalar un prototipo ideal de la relación amo-esclavo: buen trato, sumisión, cariño entrañable hacia la familia poseedora, y la falta de iniciativas de los negros y libertos, sumado a la idea de que "eran pocos" y "desaparecieron" durante las guerras civiles o por causas genéticas. Con palabras de Richard: "La inmigración europea que se acentuó a partir del último cuarto de siglo dio pie al fortalecimiento discursivo de la idea de un mestizaje blanqueador seguido por el Crisol de Razas y la de la desaparición de los últimos relictos de existencia indígena, afrodescendiente y afromestiza".

Como correlato de la acción del Estado Nacional en los ámbitos jurídico, académico y educativo, de la presión de la mayoría *blanca* de la población y de los propios afrodescendientes, acosados por el prejuicio, tal como ocurre en las demás provincias y en la mayoría de los países de América, el entrerriano actual no dimensiona el protagonismo histórico y social de africanos y afroamericanos, "... considerando su presencia como un capítulo de un manual escolar, lejano y sin continuidad con el presente". Lo cierto es que pasado, presente y futuro son una continuidad, donde el pasado marca el presente, y el presente es futuro en formación. Si de nuestro paradigmático "manual escolar" tomamos como ejemplo la gesta sanmartiniana, ¿el relato pone de relieve que el sargento Juan Bautista Cabral era "pardo"? ¿Se sabe que la infantería del Ejército de los Andes, cuidadosamente preparada por el propio San Martín, era de negros? ¿Se aclara que la artillería "retirada en orden" por Las Heras de la derrota de Cancha Rayada también estaba constituida por negros? Nuestro presente y nuestro futuro tienen una deuda muy grande con los contingentes esclavizados y su descendencia criolla.

En la última parte de su trabajo Alejandro Richard relata la actividad arqueológica realizada en un núcleo de población y cementerio anexo, próximo a Ing. Sajaroff, constituido por afroamericanos procedentes de Brasil y radicados en el siglo XIX; y finaliza con las excavaciones llevadas a cabo en la ciudad de Paraná. El caso de Ingeniero Sajaroff permite trazar una continuidad desde 1813 hasta la actualidad y atisbar un proceso que debió repetirse en numerosas poblaciones antes del proceso inmigratorio de fines del siglo XIX.

La descripción de los sondeos en la Capilla de San Miguel, realizados en conjunto por los dos autores, constituye una suerte de introducción a la segunda parte del libro, obra de Daniel Schávelzon, de experiencia en temas de arqueología histórica, uno de los introductores e impulsores de la disciplina. Schávelzon centra su atención en el proceso de formación del Puerto Viejo como primer núcleo poblacional de La Bajada; en la migración de la población "española" a la parte alta donde se construyeron el fuerte y la Iglesia Matriz (luego Catedral), y la conformación del poblado disperso conocido más tarde como Barrio del Tambor con su Capilla de los Negros, base de la actual Capilla de San Miguel Arcángel.

La descripción, sumamente minuciosa, del proceso de formación de los *barrios bajos* de la actual Paraná destruye tanto la mitología de un origen jesuítico de la población, como la idea de un *casco histórico* céntrico, del que habrían emanado corrientes de poblamiento hacia la periferia. Por el contrario, tal como se desprende de su nombre -La Bajada- lo fundamental fue el Puerto Viejo con su población de pescadores y changarines y la Aduana y las barrancas en donde se instalaron las explotaciones de calcáreo, fuente de la riqueza industrial paranaense.

En cuanto al Barrio del Tambor, el trabajo de Schávelzon polemiza con la visión histórica tradicional, que consideraba a La Capilla como base civilizatoria en torno a la cual se habría constituido la población: por el contrario, como relata el Capitán Aguirre, primero fueron los ranchos de los "pardos" que construyeron "su" Capilla, y luego la apropiación por la curia eclesiástica, sobre todo a partir de la cesión de los terrenos por parte la familia Larramendi.

La intervención realizada en la capilla de San Miguel Arcángel entre 2015-2019 dio lugar a un examen del proceso de construcción y remodelación de la misma, magistralmente elaborado por el autor, que rompe con la idea de una edificación única, similar a la actual "desde el inicio", marcando las etapas constructivas: capilla-rancho; capilla abierta con cúpula central, agregado de la

sacristía y luego la habitación del cura, construcción del balcón externo frente al atrio, y finalmente el ocultamiento de la Capilla con la nueva iglesia de San Miguel Arcángel.

De gran interés resulta el descubrimiento, en el centro de la construcción y por debajo del piso actual, de un pozo calzado, posiblemente la base para instalación de un poste central presente en las construcciones religiosas africanas y afroamericanas, que representa a la "culebra arco iris", unión del mundo de los vivos y el de los espíritus, "bajada" de los dioses africanos. Los negros, esclavos o libertos y su descendencia, existen, fueron y son social, biológica y culturalmente importantes: solo faltaba verlos.

II.

ARQUEOLOGÍA DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN ENTRE RÍOS: DESAFÍOS Y POSIBILIDADES[2]

Alejandro Richard

INTRODUCCIÓN

Al momento de pensar cómo desarrollamos investigaciones desde la arqueología histórica en torno al proceso diaspórico africano en el litoral rioplatense, se plantean sobre la mesa diversos interrogantes en cuanto el devenir histórico de la región: ¿Qué materialidades y espacialidades resultaron de las prácticas cotidianas de esclavizados y afrodescendientes? ¿Cómo se constituyó socio-étnicamente el conjunto de la sociedad en los diferentes espacios? ¿Cómo se percibían los hijos de indígenas "ajenos" a la vida urbana colonial, o los hijos y nietos de africanos esclavizados en torno a sus ascendencias y sus contemporáneos? ¿Cómo atravesaron los procesos identitarios a las prácticas culinarias? ¿Qué formas de concebir la espiritualidad o el trabajo se desarrollaron entre estas personas en los distintos momentos y lugares? Sin dudas, las preguntas son casi infinitas, y las respuestas pueden buscarse en el estudio interdisciplinar de aquel pasado, es decir, poniendo en diálogo a diversas disciplinas y enfoques como la Arqueología, la Historia, la Antropología Histórica, la Etnohistoria y la Etnografía.

Los estudios que desarrollemos hoy, estarán anclados en nuestro presente en cuanto construcción histórica, ideológica y epistemológica, por lo que consideramos que es una tarea crucial la de analizar los preconceptos, sesgos, prejuicios y valoraciones con que pensamos y reproducimos aquel pasado distante. Incluso el modo en que pensamos a los elementos mismos por los cuales los estudiaremos (oralidad, documentos escritos, materialidad arqueológica, espacialidad, etc.).

En este trabajo indagaremos cómo afectaron y afectan las construcciones identitarias e imaginarios impulsados por el Estado (y alimentadas desde la producción académica) nuestra percepción histórica y el modo en que pensamos desde las ciencias sociales dos casos particulares de nuestra historia-espacialidad afroentrerriana:

2. Las investigaciones aquí presentadas se realizaron en el marco de una beca doctoral de CONICET y el proyecto PICT 2017-3306. Además de los agradecimientos volcados al comienzo de este libro, me gustaría hacerlos extensivos aquí a Julio Richard y Denise Slongo por hacer posibles los trabajos de archivo y campo en Paraná, y a la familia Evangelista (Isabel Pérez, Julio, Soledad Ramírez, Mirella Evangelista) y Ricardo Zavala de Ing. Sajaroff. A Mabel Massuti, Juan Carlos Bertolini, Edgardo Páez y Susana Solari. A Daniel Schávelzon además por su iniciativa de llevar a cabo esta publicación, Fernando Villar y Francisco Girelli por atender a mis consultas, y a Julio Djenderedjian por recibirme y compartir puntos de vista e información sobre las estancias del sur entrerriano.

el Barrio del Tambor de Paraná y el Cementerio de los Manecos en Ing. Sajaroff (ex La Capilla). Como aporte a los anteriores realizamos una primera aproximación al estudio de las estancias de García de Zúñiga en el Dpto. Gualeguaychú. Analizar estos casos de estudio nos permite visualizar cuáles son las posibilidades y herramientas con que contamos para estudiar nuestro pasado, sentando las bases de una Arqueología de la Diáspora Africana en clave regional cuyas preguntas respondan a nuestro dinámico transcurrir histórico.

"¿INDIAS Y NEGRAS EN ENTRE RÍOS?": SOBRE QUIÉNES SOMOS Y NUESTRO SENTIDO COMÚN

Está claro que nos ha costado pensar nuestro pasado colonial litoraleño en torno a los grupos indígenas y afrodescendientes que lo habitaron. Mejor dicho, se nos ha hecho difícil pensar desde la Historia y la Arqueología nuestro pasado colonial no-blanco. Esta dificultad se debe a una construcción académica, discursiva y analítica, que consideró a estas personas como meros elementos en el mapa que irían a ser testigos del proceso colonial. Testigos inertes, carentes de agencia, que fueron perdiendo su *pureza cultural* y por ende desaparecieron.

Ahora bien, ¿Dónde buscar los orígenes de aquella construcción? Observamos que, si bien las herramientas de las que se valió el Estado-Nación argentino para constituirse como un elemento coherente y homogéneo fueron diversas y multifacéticas, tuvo en la estadística censal, la educación pública y los museos sus más importantes piezas a la hora de apuntalar un relato identitario y un sentido de pertenencia a partir de la segunda mitad del sinuoso siglo XIX. Las realidades y procesos socio-históricos regionales que llevaron a la conformación de los distintos territorios provinciales dieron pie a que en cada una de aquellas provincias se desarrollara un discurso propio, a grandes rasgos tendientes a "sintonizar" la historia y el "ser provinciano" con aquel respectivo a la Nación Argentina.

Cada provincia fue testigo a pequeña escala de la construcción de un "nosotros" occidentalizado, republicano, trabajador, civilizado y vivo, que se constituiría en la natural evolución de un pasado arcaico, colonial, incivilizado y ya muerto, desaparecido. Así lo hicieron a su turno las provincias de las diversas regiones atendiendo a sus procesos históricos y sus consecuentes particularidades socio-étnicas.

En el caso de Entre Ríos, una provincia nacida en el mismo siglo XIX, otrora constituido su territorio como una región de frontera y

marginal al control del gobierno colonial, su profundidad histórica fue testigo de constantes procesos migratorios y de intercambio interétnico. Estas particularidades llevaron a sus pobladores a ser partícipes activos en la gesta liderada por José Gervasio Artigas, y a un continuo enfrentamiento con las autoridades porteñas y nacionales durante tres cuartos del siglo XIX. La inmigración europea que se acentuó a partir de aquel último cuarto de siglo dio pie al fortalecimiento discursivo de la idea de un "mestizaje" blanqueador seguido por el "crisol de razas" y la de la desaparición de los últimos relictos de existencia indígena, afrodescendiente y afromestiza.

Ahora bien, si actualmente existen en Entre Ríos personas que se identifican como indígenas, y existen diferentes comunidades organizadas y en constante actividad en torno a sus demandas, ¿por qué pocas personas saben de su existencia? También existen afrodescendientes en todo el territorio provincial, incluso organizados políticamente al día de hoy, ¿por qué nadie sabe que en Entre Ríos también existieron y existen afrodescendientes[3]? Podemos afirmar que en el "sentido común" entrerriano no se dimensiona el protagonismo desarrollado por indígenas, africanos y afrodescendientes en nuestra historia y constitución social, considerando su presencia como un capítulo de un manual escolar, lejano y sin continuidad con el presente.

Nuestro sentido común, episódico y multifacético, va dejando ver a modo de estratos los depósitos correspondientes a los sistemas filosóficos que operaron sobre él (Hall 2010c), por lo que apuntamos a la acción del sistema de educación estatal en torno a la construcción de un "nosotros" blanco-europeo y un "otro" indígena, africano, no-europeo.

En este relato construido desde el Estado y la academia, la historia entrerriana pareciera comenzar con una campaña poblada por "españoles" y algunos remanentes indígenas y negros, luego gauchos y criollos que irían a ser testigos del arribo de colonos europeos durante el siglo XIX, contexto en el que se diluyó la herencia colonial. Si quedaban guaraníes eran correntinos o misioneros, si había algún charrúa era uruguayo. ¿Y los negros? En un pintoresco barrio de Paraná, a modo de postal decimonónica.

¿CÓMO LLEGAMOS A PERCIBIRNOS DE ESTA MANERA?

En un proceso que se acentuó a partir de 1853, el Estado Nacional agudizó su retórica patriótica, estableció el servicio militar obligatorio y desarrolló el sistema educativo y sanitario, como

3. Ligados a nuestro pasado y presente, merecen atención los topónimos ligados al mundo afrolitoraleño existentes en la provincia. Destacamos la presencia de cuatro topónimos de origen guaraní y uno de dicción africana: Según anota Buffa (1966), Cambá ("negro") es el nombre de un afluente temporario del Guayquiraró (Dpto. Federación), y Cambacuá ("cueva de negro" o "cueva de negros") da nombre a un afluente del Federal Chico (Dpto. Concordia), a un afluente del Feliciano (Dpto. La Paz) y a una isla frente a Concepción del Uruguay (Dpto. Uruguay). Al sur de la provincia, en el Dpto. Islas del Ibicuy, vinculado al río Paranacito, se encuentra el arroyo Malambo, referente la danza folklórica argentina, tañida al compás del 6/8, cuyo nombre se asocia a diversos lugares del continente africano: una danza en Mozambique lleva su nombre, también entre los pueblos cabindas de Angola, malambo era un título de nobleza y en el ex Congo la voz significa "palo santo", lo encontramos también en el nombre con que se conoce a una danza afro-peruana de Lima (Burlot y Bdertolini 2004; Ortiz Oderigo 2007).

así también un importante aparato estadístico. El sistema educativo tuvo una influencia directa sobre la identidad de los individuos; el aparato estadístico, en cambio, actuó definiendo matrices mentales y discursivas tendientes a difundir una imagen de sociedad determinada que, al ser tomada como un corpus documental por los historiadores del siglo XX, tuvo un hondo influjo en el análisis histórico (Otero 1998).

Los censos del siglo XIX tuvieron al concepto de raza como fundamental aunque en ningún momento hablaron de "un crisol de razas", sino de "mezcla de razas". Esta idea, ligada al flamante darwinismo de la época, se relaciona con aquella del mejoramiento racial: ante la mezcla de razas, irán prevaleciendo los caracteres de mayor jerarquía, y los rasgos *negativos* se irán perdiendo en las futuras generaciones. Se construye así un "mestizaje desde arriba", que iría a articular como ideal homogeneizador de la identidad nacional (Mignolo 2007). Este mestizaje, que en palabras de Segato (2010) resultó ser un mestizaje etnocida, utilizado para suprimir memorias y silenciar genealogías originarias (y afrodescendientes), tuvo un valor estratégico para las elites al cancelar las memorias de lo no-blanco por vías de la fuerza.

Encontramos este *ser mestizo* en la temprana obra *Montaraz* de Martiniano Leguizamón, publicada en el año 1900[4]. Allí, sus personajes criollos de variado origen "no-blanco" (el propio Apolinario Silva, o el domador Santiago "el Morajú" de rostro moreno y ancha boca) son presentados como una "raza de centauros" que poblaba nuestras tierras durante las primeras décadas del siglo XIX. El personaje del "negro Patricio", por su parte, representa todo lo que un afrodescendiente debía ser para la elite provincial y nacional: "uno de los servidores del hogar de antaño", siempre alegre y dispuesto al sacrificio. De hecho, Patricio había sido esclavo "como todos los hombres de su raza", pero su amo le había otorgado la libertad en 1813 por su heroica participación en el asalto del Paso de Almirón. De todos modos, Patricio había decidido permanecer junto a él. Sumiso, alegre, servicial, dispuesto al sacrificio –militar- y soltero.

Situado el relato en los sucesos de 1820, aquellos personajes de variada ascendencia alistados entre las filas de Ramírez, se enfrentan al "recio trotar de barbarie" que significaba la invasión de los guaraníes de Artigas. Al referirse a éstos, todos parecen estar de acuerdo en resaltar su agilidad, movimientos felinos y astucia comparables siempre con un animal al acecho. "Indios", tan salvajes como ajenos a la entrerrianía. Ya veremos en páginas siguientes

4. Aunque no incluimos en este estudio a Calandria, publicada años antes, destacamos su construcción como una obra que plantea un criollo distinto del primer Martín Fierro o de aquellos ligados al Moreirismo, es decir, mansos y trabajadores. Esta obra, recibida con loas por la opinión "culta" fue propuesta incluso para ser erigida en "símbolo nacional", siendo finalmente elegido a tal efecto el Martín Fierro, a partir de la intervención de Leopoldo Lugones en 1913 (Adamovsky 2019).

cuán presentes estaban hacia aquellos años las y los guaraníes en el conjunto de la sociedad entrerriana, incluso en Concepción del Uruguay y Paraná.

Al realizar un ligero repaso por la historiografía entrerriana de los primeros dos tercios del siglo pasado destacamos los trabajos de Benigno Teijeiro Martínez (1900, 1913), Cesar Blas Pérez Colman (1930, 1936, 1943, 1946), Leoncio Gianello (1951) y Filiberto Reula (1963). Con matices, predomina la idea del mestizaje como "mejorador de la raza", tras la unión de indígenas y españoles, y de la escasa presencia de africanos y afrodescendientes. Estos últimos, además de estar destinados al trabajo doméstico, recibían un buen trato. La labor evangelizadora de la Iglesia toma un rol central en Martínez, Pérez Colman y Reula.

En los primeros capítulos del tomo 1 del que fuera el primer intento por sistematizar la historia provincial, Martínez (1900) pone el eje en "la conquista" en torno a la que se detallan campañas militares y enfrentamientos con los indígenas. En estas descripciones, el autor utiliza un marcado "nosotros" para referirse a los militares españoles, y un "ellos" para referir al mundo indígena. Podríamos pensar que esto se debe al origen español del autor, pero la retórica hispanista se acaba ni bien avanza el año 1810. Los charrúas y minuanes, una nación de carácter altiva, brava y guerrera presentaron una larga resistencia al avance español, pero terminaron sucumbiendo, ya que estos "salvajes", nunca habían tenido un enemigo tan constante ni tan valiente.

Aquella guerra de exterminio está enfatizada por un momento posterior, donde "los indios infieles" fueron vencidos, y el territorio se plagó de forajidos. Estos hombres, que escapaban de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay se adentraron en la selva montielera donde la autoridad no podía llegar a ellos. "Montaraces" y changadores de ganado, se dedicaron a cometer atroces crímenes, al tiempo que vivían del robo de ganado y la colaboración con el contrabando de Brasil. No hay referencia a origen étnico alguno de esta gente, ni racialización. Simplemente, según Martínez, ante la "derrota del indígena", el monte es habitado por agentes foráneos, bandidos y criminales.

En su vasta obra, Pérez Colman indagó con conocimiento y manejo de fuentes en las "corrientes de poblamiento" del territorio provincial, así como en la descripción de los grupos indígenas "entrerrianos", analizando además la materialidad arqueológica ligada a aquellos, y dedicando un apartado a "los últimos charrúas". Tanto en torno a la corriente pobladora jesuítica, como a la que

viene del oeste (Santa Fe), el foco está puesto en la acción parroquial y la vasta labor evangelizadora de la Iglesia católica. Siendo una persona muy ligada a esta institución, el autor tuvo pleno acceso a sus fondos documentales, y no es de extrañarnos que haya puesto el eje de su análisis en la historia eclesiástica, ni que ideológicamente tome partido por la causa católica ligada a la elite local. Más adelante volveremos sobre sus valoraciones en torno a lo afro y la esclavitud, pero destacamos aquí sus afirmaciones que indican que "nuestro criollo es de pura sangre española", y que jamás en la provincia sus habitantes "fundaron sus hogares con personas de raza negra o indígena" (Pérez Colman 1943: 22).

En 1951, Leoncio Gianello[5] publica su *Historia de Entre Ríos (1520-1910)*, donde aborda detenidamente temas tocantes a "la raza" y el mestizaje. A diferencia de los autores anteriores, Gianello ve con buenos ojos al mestizaje, llegando a afirmar que "Alguien ha dicho que se notaba ya en el criollo cierta diferencia física respecto del padre español y que los más de ellos eran delgados y esbeltos y dotados de una gran resistencia y agilidad en lo cual aventajaban a los europeos" (Gianello 1951: 153).

En cuanto a los "indios y negros", sus comentarios redundan en el buen trato que se les daba. Indica que al indio "se lo utilizó muy pronto, junto con el mestizo, en las labores rurales". Al "negro" también se lo utilizaba en la campaña, pero "su rendimiento era notoriamente inferior al del peón indio o mestizo" (Gianello 1951: 153). No sabemos sobre qué se basa para realizar estas afirmaciones, de todos modos, su escala de valores raciales queda muy clara: mientras que el indígena entrerriano era "el más valiente de América", los negros tenían un rendimiento inferior en las faenas del campo. Sin embargo, continúa, la condición del negro en nuestra zona fue "bastante buena", los pocos que había eran destinados al servicio doméstico y se los cuidaba como un verdadero lujo. No se le atormentaba y la manumisión era muy frecuente: es más, frecuentemente los esclavos rechazaban la libertad ofrecida (algo que ya nos suena familiar tras haber leído Montaraz). Reula (1963) consigna que

> *la mestización de la raza con el* ***predominio*** *de los caracteres de la blanca, implicó necesariamente la de todos los aspectos de la vida colonial, también con la preponderancia de las modalidades del conquistador. Las costumbres coloniales fueron pues, fundamentalmente españolas, pero* ***con sus virtudes atenuadas y sus defectos acrecido****s. Debe recordarse que el conquistador y sus descendientes, orgullosos y rebeldes de raza (...) son irrespetuosos de la ley y de las*

5.(1908-1993). Nacido en Gualeguay, fue un abogado e historiador dedicado a la historia de Entre Ríos y Santa Fe. Formó parte de la Historia de la Nación Argentina invitado por la Academia Nacional de la Historia. Fue presidente del Centro de Estudios Hispanoamericanos de Santa Fe.

normas de conducta y que las ***costumbres bárbara****s de los aborígenes, no pudieron sino* ***gravitar en sentido peyorativo****. (Reula 1963 T.1: 101; resaltados propios).*

Concluye afirmando que la indolencia y la holgazanería son lamentables características de la raza mestiza que se va formando en la colonia. En aquel mundo colonial, Reula destaca el poder casi absoluto de la iglesia ya que "en todo momento y en todo lugar de la conquista, está el sacerdote y en todo núcleo de población que se forma, está la capilla y en la cuna y en la tumba, está la cruz" (Reula 1963, T.1: 94),

Una vez iniciada la inmigración de origen europeo a partir de mediados del siglo XIX, este componente "mestizo", criollo, se iría diluyendo para pasar a ser simplemente parte del pasado, muerto y lejano. En el segundo tomo de su obra, ya adentrado en el análisis del siglo XIX, Reula dedica un capítulo al "aspecto etnicodemográfico" de la provincia. Durante el período 1854-1883, la afluencia cada vez mayor de inmigración europea habría favorecido "el emblanquecimiento progresivo de la raza". Una vez concluido dicho período, la población de la provincia puede considerarse "totalmente blanca". Con esta fuerte retórica, el profesor Reula afirma el blanqueamiento de la población provincial, sepultando aquel pasado "degradado". Sin embargo, aclara que "en la población campesina y suburbana, el frecuente blanco mate de la piel, hace aún presente, al no muy lejano aborigen o al inmediato mestizo". Para dar por cerrado aquel pasado mezclado, no-enteramente-blanco, lleva la discusión sobre la composición étnica un paso más allá de la inmigración y remata: "pero si la raza ya es una, dentro de ella hay una neta diferenciación de nacionalidades" (Reula 1963, T.2: 47). Es decir, la diversidad se da entre las nacionalidades blanco-europeas que llegaron a la provincia: italianos, rusos, alemanes, franceses, belgas, suizos, etc.

De más está decir que estas construcciones de sentido no son ingenuas, sino que se encuentran impregnadas de racismo y preconcepciones presentes en una escala vertical de jerarquías racializadas propias del eurocentrismo en tanto forma de racionalidad específica de la modernidad (Quijano 2014). El blanqueamiento llevado a cabo por la historiografía entrerriana fue planteado ya por Djenderedjian (2008) al tratar la presencia indígena en el sur provincial. Consideramos que una relectura crítica de la producción académica precedente se constituye en una tarea fundamental al momento de desarrollar trabajos historiográficos y

arqueológicos en torno al mundo colonial y republicano, quitándonos de encima los preconceptos colonialistas heredados. El poder de innovación y la creatividad de los grupos indígenas y afrodescendientes como agentes de cambio social tomaron un rol importante al repensar la materialidad arqueológica del período.

LA BAJADA DEL PARANÁ: SUS ORÍGENES COLONIALES Y SU COMPOSICIÓN SOCIO URBANA HACIA EL SIGLO XIX

No es objeto de este trabajo entrar en la discusión sobre los orígenes de La Bajada del Paraná, aunque cabe hacer un breve repaso del contexto en que se conformó el primer poblado para dirigirnos hacia los siglos XVIII y XIX que nos interesan.

La ciudad de Santa Fe fue de los primeros asentamientos establecidos por España en los territorios del sur del continente. Juan de Garay, viajando desde Asunción para refundar Buenos Aires, que había fracasado en 1536, tenía como proyecto habilitar un acceso en el sur del Atlántico. A mitad de camino estableció en 1573 una ciudad sobre la margen occidental del río Paraná, a la altura de Cayastá. Santa Fe comenzó a articular el espacio colonial tanto sobre la margen izquierda como la derecha del Paraná. Tras su mudanza al actual emplazamiento a mediados del siglo XVII, algunos sitios de las cercanías comenzaron a tener un papel destacado; uno de ellos fue la llamada Bajada del Paraná donde existían canteras de piedra caliza en la barranca misma al río, en un sitio constituido en lugar de paso del ancho río para retomar el camino a Corrientes (Figura 1).

Aunque durante las primeras décadas del 1700 era menester para las autoridades españolas establecer centros poblados en las inmediaciones de la ciudad santafesina para contener el avance indígena y poblar una región en puja con el imperio portugués, al cabildo santafesino no le era conveniente otorgar autonomía a un poblado que con el tiempo le quitaría sus tierras y recursos ganaderos más valiosos ubicados en la otra banda del Paraná. El pequeño rancherío "de indios y españoles" de La Bajada se fue conformando en la ribera y luego tierra adentro, tomando cierto impulso hacia 1715. Tras la insistencia del Gobernador y el arreglo del asunto con el Cabildo Eclesiástico, en 1730 se determinó aprovechar la existencia de una muy pequeña capilla ligada a uno de los fuertes recientemente levantados en aquella banda del río, para elevarla a Parroquia y fomentar desde allí el crecimiento del poblado (Pérez Colman 1930, 1946; Sors 1981)[6].

6. Tras la elevación de la parroquia se llevaron alhajas que habían sido de la capilla de Rincón –entre ellas la imagen de Ntra. Señora del Rosario-, sumadas a las que ya existían en la capilla de Ntra. Señora de la Concepción (Pérez Colman 1930). La pequeña capilla existente en La Bajada donde antes prestaba servicio el Presbítero Barcelona fue reformada. En carta al Gobernador en 6 de julio de 1732, el cura párroco de Paraná menciona: "me he empeñado no solo en fabricar mi iglesia sino en adornarla con alhajas (…). Ahora me empeñé para cercarla en quadro de paredes (cuya cerca en breve se acabará) para asegurarla de los recelos prudentes que se tienen del enemigo, y que de defendida de las quemazones que vienen de la campaña" (Pérez Colman 1930: 49). En su visita de octubre de aquel año, el canónigo Delgadillo apunta que ha encontrado en su comienzo la construcción de las paredes destinadas a la nueva iglesia (Pérez Colman 1930: 51).

7. Donde destacamos un primer pacto acordado entre el cacique Yasú y el gobernador Hernando Arias de Saavedra dado en La Bajada durante 1632 (Sallaberry 1926), y que el Cabildo santafesino otorgó en 1671 al Maestre de Campo Francisco Arias de Saavedra una encomienda de "indios tocagues" en el paraje llamado de La Bajada (Pérez Colman 1930; Sors 1981).

Es aquella fecha la que se consideró para hablar del "nacimiento" formal del poblado, si bien la zona contaba hasta entonces con cerca de un siglo de poblamiento y actividad en torno a los grupos indígenas locales[7], la explotación de calcáreos y la instalación de personas tanto ligadas al gobierno colonial como marginales a este.

Durante el siglo XVIII el poblado fue creciendo en torno a la explotación de calcáreos y el ganado vacuno, embarcandose cal hacia distintos puntos del virreinato. Entre 1753 y 1756 se construye un templo que iría a reemplazar al anterior, y es de aquellos años de los que provienen los documentos eclesiásticos que denotan la presencia no solo de españoles y criollos, sino también de indígenas de diversas etnias, africanos, afromestizos y una sociedad rica y dinámica propia de un área de frontera (Richard 2019a).

El intenso movimiento mercantil y algunas medidas administrativas fueron lo que hizo crecer el sitio al grado de ser un lugar con identidad propia, más aún a partir de 1778, momento en que son donados a la curia los terrenos sobre los que se halla el poblado y a partir de lo cual las tierras comenzaron a tener valor económico y a escriturarse los derechos a la propiedad (Pérez Colman 1930, 1946; Sors 1981; Reula 1963).

Para conocer sobre aquel siglo XVIII, disponemos de relatos de viajeros que ilustran el eje puesto en la circulación de cal y la presencia afromestiza de la que hablamos:

Fig.1. Fragmento de una carta geográfica de 1703, donde se consigna la presencia de La Capilla en el sector de la actual Paraná. *Carte du Paraguay du Chili du Detroit de Magellan*, (Guillaume D'l'Isle 1703).

Durante los últimos días de 1752, pasa por el puerto de La Bajada, Fray Pedro José de Parra, en viaje desde Buenos Aires a Asunción. Habiendo hecho estancia en Santa Fe, llega a La Bajada para aprovisionarse de cien fanegas de cal, destinadas al Colegio Jesuita de Asunción. Relata que, ante la ausencia de sacos, debieron amarrar durante varios días mientras se conseguían cueros de las estancias vecinas para ensacar la cal. No menciona al poblado, ya que al parecer no se dirigió hacia allí, sino más bien a estas estancias vecinas al puerto, de donde los proveyeron de alimentos durante los días de espera.

Años más tarde, quien pasó por La Bajada fue el Capitán de Fragata Juan Francisco de Aguirre, anoticiado en 1784 sobre los orígenes del "pueblo o capilla de Nuestra Señora del Rosario de La Bajada". Comentó que se halla a dos millas del puerto habiéndose podido fundar en la barranca, habiendo sido "un bendito cura" el mayor opositor al traslado de la población hacia la barranca. Según Aguirre, tras comenzar a poblarse a principios de aquel siglo, "Por el año 1740 ya tenían capilla, cuyos primeros ranchos alrededor fueron de unos pardos" (Aguirre 1951: 386).

Félix de Azara, en 1774 describió al pueblo y curato de moderna erección con setenta casas o ranchos (Azara 1873). Hacia el sector norte del pequeño poblado se fue instalando parte de la población africana, afrodescendiente y afromestiza, conformando lo que se llamó luego el Barrio del Tambor (Pérez Colman 1946).

Como decíamos, se inició un mayor crecimiento del poblado en general a partir del último cuarto del siglo XVIII, contabilizándose 150 viviendas hacia 1809[8]. A partir de lograr la autonomía política esa tendencia se acrecentó, contabilizándose 781 viviendas durante el año 1820, donde se registró una población total de 4292 habitantes[9].

En las décadas de 1820 y 1830 la región fue testigo de importantes sucesos y procesos socio-políticos de relevancia para nuestro caso: en 1822 se firmó el Estatuto Provisorio Constitucional, que iría a reglamentar entre otras cosas la libertad de vientres sancionada por la Asamblea del año XIII, y es por aquel entonces que se define la advocación de la Iglesia Matriz por Nuestra Señora del Rosario y a San Miguel Arcángel como patrono de la Provincia. También se continúa la construcción de la Iglesia Matriz, se construye la Capilla de la Trinidad en el cementerio nuevo, y comienza a pensarse la ciudad en relación al puerto mediante la rectificación del camino que conducía a este.

8. Pérez Colman 1946, quien se basa en la petición elevada al Virrey por parte de los vecinos solicitando la autonomía.

9. Censo de 1820, resguardado en el Archivo General de la Provincia de Corrientes.

10. Censo de 1824, resguardado en el Archivo General de la Provincia de Entre Ríos. Fondo de Gobierno, Serie VII, Leg. 2.

11. Esta primera Carta Magna provincial ratificó la ampliación de derechos civiles para las personas esclavizadas en el territorio provincial, en sintonía con lo decretado por la Asamblea del año XIII.

12. Sosa (2020) destaca sin embargo que, en el censo de esclavos de 1848, elevado en el territorio provincial, se identificó un total de 53 esclavizados en la ciudad de Paraná.

13. La práctica censal comienza a operar como vehículo de determinada concepción de sociedad (Otero 1998), en la construcción de un estado que define claramente sus "otros" en los indígenas y los negros (Segato 2007).

Para 1824 disponemos de un censo detallado[10], donde se consigna una población de 3654 habitantes, de los cuales sólo 1708 son nacidos en Paraná: es decir, que la villa creció abruptamente (como lo indica también el aumento de viviendas) por medio de la inmigración. Este crecimiento se dio durante aquellas décadas tras la llegada de comerciantes e industriales vascos y catalanes (Pérez Colman 1946), pero también por el arribo -y en mayor número-, de guaraníes de las misiones y afromestizos santafesinos, continuando un proceso inmigratorio y de intercambio interétnico que se venía desarrollando entre las clases humildes del poblado desde el siglo XVIII. En aquel padrón de 1824 se consigna un 22,1% de población afromestiza y un 11,5% de "indios" sobre una población total de 3654 habitantes (Richard 2019a). Las personas apuntadas como "indios" consistían en indígenas de diversos grupos étnicos que habitaban el mundo colonial ya sea en la ciudad como en contextos rurales desde varias generaciones atrás, a quienes se les sumaban los guaraníes misioneros que migraban a los centros poblados desde mediados del siglo XVIII. Al ojo del empadronador, estas personas eran indígenas ya fuera por su aspecto fenotípico (rasgos, pigmentación de la piel), su vestimenta, modo de hablar o de vivir en general. En ciudades como Concepción del Uruguay los guaraníes representaban el 10% de la población para aquella década (Harman 2010). En un proceso ya identificado por otros investigadores para Entre Ríos y Uruguay (Poenitz 1984, 1991; Wilde 2009), que estamos comenzando a considerar y estudiar, se observa que los apellidos guaraníes atravesaron un proceso de españolización a medida que avanzó el siglo XIX, perdiéndose así el rastro –en los documentos- de muchas y muchos entrerrianos de aquella ascendencia.

Por su parte, la población afromestiza censada estaba conformada para 1824 de 626 "pardos" y 179 "negros": entre los primeros destacamos que menos de la mitad había nacido en La Bajada del Paraná, mientras que eran mayoría quienes habían nacido en Santa Fe, evidenciando un importante proceso migratorio de los sectores afromestizos santafesinos hacia Paraná durante los tres primeros lustros del siglo XIX. Entre quienes fueron censados como "negros" sólo el 22% de aquellas personas nació en Paraná, mientras que más de la mitad era nacida en el continente africano. De los lugares de origen consignados, se presentan en orden de relevancia a Angola, Congo, Mina y Benguela (Richard 2019a). Entre la población africana y afrodescendiente el empadronador anota un total de 34 esclavizados. Al afirmar que el descenso en el número de esclavizados consignado entre 1820 (donde se registraron 243) y

1824 se debió a la implementación del Estatuto Provisorio Constitucional[11], Pérez Colman (1946) no consideró la posibilidad de que en este último censo se haya solapado la categoría de "criado" con la de "esclavo". Nuestras investigaciones apuntan en aquel sentido, afirmando que gran parte de los 243 esclavizados registrados en 1820 se condicen con los 223 "esclavos" y "criados" presentes en 1824 (Richard 2021).

No obstante estas observaciones, el hecho de que en 1844 se hayan registrado sólo 29 esclavizados[12] y no se haya considerado ninguna categoría socio-étnica (color, etnia o casta)[13], llevó a historiadores como Reula (1963) a considerar que el elemento "africano" fue muy reducido en nuestra sociedad, y se diluyó en su mezcla con el indígena. El "blanqueamiento de la sociedad", la "invisibilización de lo no-blanco" en plena actividad y siendo legitimado por la academia.

Ahora bien, destacamos que al ojo del viajero Burmeister (1943), quien describió el poblado en 1857, la mayoría de sus casi 6000 habitantes eran "gentes pobres y de color". Se suma lo expresado por un pasajero del vapor Fanny[14], quien recorrió la ciudad por aquel entonces, sorprendido por el crecimiento de la vegetación, la cual crecía "prestando su sombra a los juegos de los niños de color, chinitos y chinitas".

Durante los años en que la ciudad paranaense fue capital de la Confederación se observó un mayor crecimiento edilicio y urbano, siendo este comparado con el crecimiento de las ciudades del Oeste estadounidense de entonces (Page 1859).

EL BARRIO DEL TAMBOR

Pérez Colman fue quien dedicó la mayor cantidad de tinta a describir la existencia pasada de "africanos" y "negros" en la provincia, principalmente en la actual ciudad de Paraná. Fue el primero en describir "el origen" del Barrio del Tambor, poniendo sobre el papel lo que hasta ese momento era mera memoria urbana oral, acompañada de un artículo de 1926 (Pérez Colman 1926) y algunos recuerdos de la segunda mitad del siglo XIX editados entre 1906 y 1941 que mencionaban al Barrio del Tambor o a las expresiones musicales afroparanaenses (Giménez 1906; Velazco 2018 [1929]; Segovia 2017 [1941]). Dos de ellos recolectados, a su vez, en una nota periodística titulada "Los negros de Paraná" publicada en 1942 (Villanueva 1942).

En la mencionada obra de 1946, al describir el poblado histórico en líneas generales, Pérez Colman menciona que en el sector norte en dirección al río, la población "estaba compuesta por

14. Relato publicado en El Nacional Argentino nro. 69 del 3 de enero de 1854.

morenos, en buena parte esclavos, que durante los sábados por la noche celebraban sus danzas africanas conservadas por tradición" (Pérez Colman 1946: 60). Más adelante, en un capítulo dedicado a "la esclavitud en Entre Ríos" indica que

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

Aquí encontramos varios elementos para analizar. La población no europea de la villa y ciudad de Paraná edificó viviendas de barro y "aparejo" en los márgenes del poblado, estando estos descritos y fotografiados para la segunda mitad del siglo XIX. Para 1809, el 83% de las viviendas de Paraná eran ranchos (Burmeister 1942; Ceruti 2002b), según consigna un documento elevado al Virrey. Ahora bien, en su relato, los "ranchos primitivos" construidos por los negros libres y esclavos conformaron una aldea *sui generis* que "trasuntaba", es decir, imitaba "el tipo característico de las poblaciones africanas". Esta "aldea", además, se situaba "detrás" (mirando desde el centro, claramente, y no desde el río, que era desde donde se observaba e ingresaba al poblado) de la manzana donde se edificó la iglesia San Miguel.

Veamos, primero observamos una constante relación esbozada entre lo "negro" y lo primitivo, literalmente "africano". Cabe aclarar lo apuntado más arriba: en el censo de 1824 se apuntó a un 17% de "pardos" y sólo a un 5% de la población se les adjudicó la categoría de "negros", y de este pequeño porcentaje, sólo la mitad era nacida en el continente africano. Por lo que la descripción tan ligada al África parte más bien de una idealización y cosificación de lo "negro", separando al significante de su entorno histórico, cultural y político, e introduciéndolo en una categoría racial biológicamente constituida, lo que Stuart Hall (2010) llama "naturalizar una categoría histórica". Segundo, algo que podría pasar desapercibido, como una mera referencia en el espacio para ayudar al lector a ubicarse, tuvo y tiene intensas consecuencias en la comprensión del pasado afroparanaense: la indicación de que el barrio se encontraba encontraba "al norte de la ciudad, detrás de la manzana donde se edificó la iglesia de San Miguel" dio pie a la posterior construcción de un imaginario que iría a sostener que las familias afrodescendientes se instalaron

allí, a partir de la pre-existencia de la capilla de San Miguel. Esta relación, fue lógicamente fomentada por el discurso de la iglesia, en una obra destinada a historiar la iglesia y capilla de San Miguel Arcángel (Groseian 1971), en el cual se "malinterpretó" la fecha de 1822 como la fecha de la construcción original del primer edificio. Esta referencia cronológica, ligada a la asociación del "Barrio del Tambor" con la primera capilla de San Miguel, no sólo llevó a desvirtuar la temporalidad y profundidad histórica del proceso poblacional no-blanco, sino que llevó incluso a algunos investigadores y, de manera más peligrosa, al sentido común y la memoria colectiva paranaense, a afirmar que "los negros" se instalaron allí debido a la existencia de la capilla: el ya famoso discurso de la labor pobladora y civilizadora de la acción parroquial.

¿Cuándo se formó aquel barrio? ¿Qué representa un "barrio" en un disperso poblado de menos de 5000 habitantes? Observamos que la mención al Barrio del Tambor realizada por Giménez (1906) contrasta con la ausencia de aquella referencia geográfica o social dada por los viajeros que visitaron y describieron al poblado durante la época de la confederación. Esto nos lleva a pensar en una apreciación local sobre un sector del poblado (de ocupación muy dispersa y precaria) identificado como un Barrio. Podemos citar la referencia realizada por miembros de la comunidad judía al "barrio de los manecos" en La Capilla (actual Sajaroff) durante comienzos del siglo XX: aquel barrio consistía en un sector de las afueras del pueblo donde se hallaban edificadas no más de 10 viviendas. Al partir de la consideración de un "ellos" y un "nosotros", el caserío adquiere identidad de "barrio" en la espacialidad local. En el caso paranaense, habrían sido las ejecuciones musicales ligadas al mundo afrodescendiente una de sus particularidades. Giménez (1906) describe tres "parajes" donde "las diversiones" asociadas al candombe tenían lugar durante la época de la Confederación: frente a la actual Escuela Sarmiento (La Paz, primera cuadra), frente a la casa del profesor Demetrio Méndez (calle Colón, primera cuadra), y una cuadra al norte de la plaza (aproximadamente San Martín y Victoria). Si relacionamos estos espacios a la población africana y afro mestiza comenzamos a observar que la espacialidad descrita por Pérez Colman comienza a verse desbordada.

Los viajeros extranjeros describieron los difusos límites de La Bajada, la distancia que separaba el puerto de la plaza 1º de Mayo, al conjunto de la sociedad, a sus sectores humildes, pero no hicieron referencia al Barrio del Tambor como un sector diferenciado del poblado, incluso habiendo descrito, como en los casos de Burmeister

(en 1857) o Hutchinson (en 1868) la capilla de San Miguel y la iglesia en construcción. Estamos pensando en los sectores ribereños, en la propia Bajada ligada al puerto, como también en aquella zona alta en inmediaciones de donde se construyó más tarde la Capilla San Miguel; es decir, salvo el pequeño centro que rodeaba la Iglesia Matriz donde se destacaba una mayor densidad edilicia, la Paraná no-blanca se habría dispuesto entre el "centro" y el río. El área del puerto viejo y La Bajada se constituyeron en un sector de muy temprana ocupación sobre el que pretendemos indagar.

Al momento de desarrollar tareas arqueológicas en el sector norte del centro paranaense (Figura 2), en dirección al río, no buscamos encontrar al Barrio del Tambor bajo tierra, sino sumar elementos para comprender la dinámica de ocupación del espacio urbano atendiendo a la composición socio-étnica de La Bajada entre el siglo XVIII y comienzos del XIX.

El seguimiento en torno a la propiedad de los terrenos donde actualmente se emplaza el Colegio N° 1 "Domingo Faustino Sarmiento", de los cuales poseemos datos desde la época de la Confederación, nos grafican de algún modo qué clases sociales los habitaban 20 años después del trazado de la Alameda de la Federación y la plaza Echagüe (actual Alvear), sucesos que se han interpretado como disparadores del proceso gentrificador que expulsara a la población humilde de la zona (Pérez Colman 1946; Ceruti 2007; Suarez 2010; Richard 2019b).

Fig. 2. Sobre el plano de la Guía Comercial del año 1884 (Mapoteca del Museo Mitre), se identifican los espacios intervenidos o por intervenir arqueológicamente en el área norte de la ciudad de Paraná.

Esos terrenos pasaron a manos del Barón du Graty por medio de compra a tres propietarias distintas, y allí se instaló entre 1854 y 1858, la "quinta de du Graty", que se observa al fondo de la famosa imagen de Burmeister, por detrás de la Iglesia San Miguel en construcción en el año 1858. En las escrituras de las compras realizadas por él, entre propietarios que venden y linderos (Martínez Segovia 1989), se menciona a una serie de personas cuyas historias nos aportan datos de color para imaginarnos aquel sector urbano de entonces.

En 1854, du Graty compra un terreno de 56,5x53,5 varas a Francisca Hernández (Figura 3). Si bien Francisca no figura en los censos de 1844 ni 1849, la única referencia coincidente la encontramos en el censo de 1824, realizado veinte años antes de la transacción. Francisca Hernández allí resulta ser una santafesina de 42 años consignada como "india", quien vivía con su hijo José Anselmo Ramón Retamal, también "indio", santafesino, curtidor de profesión.

La quinta transacción que se registra consiste en la venta de "la casa de su propiedad", es decir, los terrenos de du Graty, a Mansilla, que incluyen dos terrenos en forma de martillo, uno de ellos sobre calle Ramírez (actual San Martín). Linda el terreno con Maria Olave y al norte con la "morena Casimira". María Olave era hija de la africana Francisca Martínez, quien tenía 50 años en 1844 y falleció en 1865. La "morena Casimira", resulta ser la también africana Casimira Puentes, censada en cercanías de Francisca Martínez en 1844, cuando tenía 40 años de edad. Hacia 1832, para cuando se casó con el africano Juan Bautista Bustamante ("moreno libre"), Casimira era esclava de Doña Josefa González. Habría estado casada en primeras nupcias con Eleuterio García. Aquí surge un dato interesante: Eleuterio, consignado como García en aquella acta matrimonial, figura en otros documentos como Eleuterio Abitú, o Abizú, correntino, de evidente origen guaraní. Antes de aquel matrimonio Casimira tuvo al menos dos hijos naturales libertos, Demetria y Nemecio, cuyos padrinos fueron María Cámara y Bartolo Baster. Antes de contraer matrimonio con Bustamante, Casimira habría tenido estos hijos "naturales", pero habría estado casada en primeras nupcias con el correntino Eleuterio[15].

El terreno del campo de deportes del Colegio fue nivelado en momentos de la construcción a comienzos del siglo XX. Ya que la topografía original posee un desnivel (entre calle Buenos Aires y San Martín) de entre 3 y 3,5 m, el evento de relleno fue fuerte incluso en el sector oeste del campo de deportes. En excavaciones

15 Defunción de María Olave: Archivo del Arzobispado de Paraná (AAP), Nuestra Señora del Rosario, Paraná, Difuntos 1861-1866, f.254. Matrimonio Casimira Puentes y Juan Bautista Bustamante: AAP, Nuestra Señora del Rosario, Paraná, Matrimonios, libro 3, f. 119. Bautismos hijos naturales de Casimira Puentes: AAP, Nuestra Señora del Rosario, Paraná, Bautismos, libro 4, fs.33 y 131. Matrimonio María Leonarda Avisú con Rosendo Aguiar: AAP, Nuestra Señora del Rosario, Paraná, libro f. 58v.

realizadas en 2018 (Figura 4), constatamos allí un relleno de una potencia de 2,6 m, debajo de la cual se halla el piso original, es decir, aquel que conformaba la superficie del terreno durante momentos previos al evento de relleno. Este nivel presentó una matriz más compacta, con presencia de toscas calcáreas y mayor porcentaje de arcilla. En aquella oportunidad no se halló materialidad arqueológica relacionada a los niveles inferiores.

Fig. 3. Grabado de Anton Goering en 1858, donde se observa la Iglesia de San Miguel en construcción y la Capilla San Miguel Arcángel a su espalda. Destacamos la baja densidad urbana en los terrenos linderos para momentos en que fue tomada la vista.

Durante 2017 y 2019 tuvimos la oportunidad de desarrollar tareas de seguimiento de obra en torno al proyecto de restauración y puesta en valor de la capilla San Miguel Arcángel, contexto en el que realizamos diversos sondeos arqueológicos tanto dentro como fuera de la capilla. Las observaciones e hipótesis alrededor del edificio son objeto del trabajo que acompaña a este escrito, por lo que no ahondaremos en aquel punto.

Dado el carácter circunstancial en que se nos permitió excavar, ligados siempre a las posibilidades dadas en un contexto de obra (espacios acotados, tiempos apremiantes), las superficies abiertas fueron muy pequeñas, y los materiales recuperados escasos. Destacamos, no obstante, algunos detalles de la materialidad ligada a este contexto tanto en el interior de la capilla, como en el terreno lindante al norte, por tratarse de materiales que nos permiten pensar en cronologías relativas.

Fig. 4. Sobre fotografía del Ministerio de Obras Públicas tomada desde la terraza del Colegio Nacional en 1925, indicamos la presencia por ese entonces de un rancho con techo de paja, probablemente remanente de los que allí se alzaban durante el siglo XIX, y el sector donde se excavó un sondeo arqueológico en 2018. Destacamos que la baja densidad edilicia del sector urbano para el siglo XIX ya ha cedido terreno ante la urbanización en dirección al río. Fototeca del Instituto de Arte Americano, FADU-UBA.

En sondeos efectuados en el interior de la capilla se hallaron fragmentos de loza y cerámica que nos permiten pensar los momentos de ocupaciones previas o concordantes con los inicios del uso de aquel espacio: en el sondeo 2, por debajo del piso de mosaicos, de un piso enladrillado y su asiento en tierra negra, había loza *Pearlware*. En un nivel inferior a este, sobre lo que interpretamos como el piso original sobre el que comenzó a construirse la capilla, se hallaron fragmentos de loza *Creamware*. En otras palabras, estos fragmentos permiten pensar dos momentos en la ocupación de este terreno dados sus momentos de manufactura y uso (Schávelzon 2018), probablemente ligados a la construcción de lo que luego sería la capilla: uno de comienzos del siglo XIX (o previo), y otro contemporáneo o posterior a la década de 1820.

Al excavar una bovedilla de ladrillos en la esquina noreste del cuerpo central de la capilla, se hallaron adobes, fragmentos óseos no identificados y fragmentos de cerámica, inmersos en un evento de relleno al momento de la construcción de la estructura subterránea. Los primeros nos permiten pensar en la preexistencia de una estructura de aquel material en las inmediaciones a donde se construyó la capilla o en el mismo sitio, mientras que uno de los fragmentos cerámicos, con alisado en cara interna y engobe rojo en la externa, abre nuestro abanico interpretativo, ya que se trata de

una cerámica común para los momentos post hispánicos en la región (Ceruti y Natassi 1977; Schávelzon 2018). Dos ejemplos cercanos fueron encontrados en la reciente excavación desarrollada en Santa Fe en torno al nuevo edificio de Tribunales (Cocco 2017), y en el sitio Parque General San Martín, 20 km al este de Paraná (Richard y Ceruti 2016). Si bien ambos ejemplos pertenecen a sitios de principios y segunda mitad del siglo XVII, la relación de esta cerámica con las poblaciones de origen guaraní inmersas en el mundo colonial nos brinda un primer elemento para pensar a los sectores indígenas y afromestizos paranaenses ocupando el espacio urbano. El hecho de que el fragmento se haya encontrado inmerso en un "relleno" efectuado al momento de la construcción de la bovedilla enladrillada, permite considerar, a modo hipotético, la posibilidad de que la utilización de aquella cerámica haya sido previa (quizás siglo XVIII, principios del XIX) en algún lugar próximo al sitio.

Los trabajos efectuados en el terreno lindante al norte con la capilla permitieron identificar los cimientos de la casa chorizo edificada alrededor del año 1906 y los escombros resultantes de su demolición (Ceruti 2007), asociados a materiales vítreos, cerámicos y constructivos propios de fines del siglo XIX y comienzos del XX (Figura 5). Estos elementos concuerdan con lo observado por Ceruti en excavaciones anteriores en este terreno.

Fig. 5. Materiales provenientes del terreno al norte del atrio y de la bovedilla de ladrillos del interior de la Capilla San Miguel Arcángel (esquina noreste). Izquierda: pico de botella de ginebra y fragmentos de recipientes de finales del siglo XIX, provenientes del terreno norte, asociado a escombros. Derecha: tiestos cerámicos asociados al momento de construcción de la bovedilla de ladrillos, destacamos un fragmento de cerámica con engobe rojo en cara externa, alisado en cara interna (abajo, derecha).

Cuando páginas atrás describíamos los terrenos ubicados al norte y a una de sus propietarias, "la morena Casimira", comentamos que años antes de su segundo matrimonio tuvo una hija y un hijo, en cuyos bautismos habían oficiado de padrinos Dolores Cámara y Bartolo Baster. Son ellos quienes vivían en el terreno

contiguo al norte de la capilla San Miguel, según figura en una escritura de venta realizada en 1850 (Ceruti 2007). Dolores Cámara tenía 30 años hacia 1824, y era africana (mina) al igual que su marido Bartolo que en dicho censo se apellida Ramos, de origen "moro", y ocupación jabonero. Para aquel año compartían vivienda con la negra María del Pilar Francisca, también "mora", y su hija Petrona Chabez, uruguaya de 4 años. Podemos entrever redes de socialización, afinidad y movilidad geográfica entre personas africanas y afromestizas que habitaban en inmediaciones del terreno donde se edificó la capilla San Miguel.

La zona que separaba a los Altos del Molino de Garrigó (actual plaza Alvear) del Puerto viejo, estaba poblada por ranchos dispersos y algunas tierras con árboles frutales, según se observa en los documentos de expropiación previos al trazado de la Alameda de la Federación en 1836[16]. En aquella oportunidad se indemniza a 12 propietarios por la demolición de una sala con alcoba de adobe, dos cocinas (una de media agua y otra de estanteo), ocho cuartos (siete de estanteo y uno de adobe), y la destrucción de 78 árboles frutales. Si pensamos en una superficie aproximada de 3,3 hectáreas, vemos que el sector hacia el puerto se encontraba dispersamente poblado y ocupado por árboles frutales.

A futuro, planteamos continuar con los trabajos arqueológicos tanto en la zona norte del casco urbano paranaense, como en el área del Puerto Viejo, por ser este uno de los sectores cuya ocupación remonta a los orígenes mismos de La Bajada. En la casa donde funcionó la Capitanía del Puerto, pudimos registrar la presencia de tirantes de palma a la usanza colonial, como también de goznes, alcayatas y bisagras metálicas de uso común entre la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX[17].

DEL CEMENTERIO DE LOS NEGROS DE SAJAROFF, AL CEMENTERIO DE LOS MANECOS DE LA CAPILLA

En Ing. Miguel Sajaroff (Dpto. Villaguay) existe un cementerio relacionado a la población afrodescendiente local, que al día de hoy es conocido regionalmente como el "cementerio de los negros". En el año 2016 las autoridades provinciales impulsan su investigación y puesta en valor, por lo que nos acercamos allí con personal del Museo Provincial de Cs. Naturales "Prof. Antonio Serrano". Lo que se consideraba un simple y anecdótico "cementerio de negros", se relacionaba (según se observa en las publicaciones periodísticas de

16. AGPER. Hacienda, Serie I, Caja 66, Leg. 4.

17. Pudimos realizar estas observaciones gracias a la generosidad del Arq. Edgardo Páez.

entonces[18]) con personas esclavizadas que habrían llegado del Brasil poco después de 1813, momento en que se habría abolido la esclavitud en nuestra región.

Distintos proyectos de investigación[19] nos permitieron aclarar la situación: al día de hoy viven en el pueblo (que se llamó La Capilla hasta la década de 1960) descendientes de un hombre que arribó a Entre Ríos algo antes de 1872, escapando de su condición de esclavo sufrida en territorio brasilero. Este hombre se asentó allí y conformó familia con una afrouruguaya con quien tuvo una vasta descendencia, relacionándose desde muy temprano con otras familias afrodescendientes (entrerrianas criollas, orientales). A partir de 1892 comienzan a arribar numerosos colonos rusos judíos a la zona, por lo que La Capilla se ve inmersa en la extensa área de la Colonia Clara (Chiaramonte *et al*. 1995).

Dado que la comunidad judía utilizaba el cementerio judío cercano, los católicos del pueblo fueron enterrando a sus difuntos en lo que luego se conocería como el "cementerio de los negros" (Richard y Lallami 2017). Nuestros trabajos arqueológicos se orientaron a delimitar y registrar el camposanto en vistas a la puesta en valor en curso, y a excavar en el sector de viviendas ubicadas en proximidades de la plaza del pueblo. En "el barrio de los manecos", o el "galpón de los manecos"[20], llegaron a edificarse hacia comienzos del siglo XX siete ranchos de barro y techo de paja.

En búsqueda de los primeros ranchos de fines del siglo XIX se efectuaron sondeos y se excavó en su totalidad una de las viviendas identificadas (Figura 6), identificándose una primera estructura pequeña de piso de tierra y paredes de barro delimitada por cuatro postes, a la que se le construyó luego encima un rancho de mayor tamaño, sobre-elevado, momento en que se enladrilló el piso del conjunto. La mayor cantidad de materiales se recuperó al excavar el mencionado relleno con que se elevó el terreno al momento de instalar el rancho de mayores dimensiones. Allí se hallaron fragmentos de loza correspondiente a contenedores, fragmentos de botellas de gres y contenedores vítreos asignables a la segunda mitad del siglo XIX Estaban mezclados y descartados en conjunto con fragmentos óseos y materiales correspondientes al siglo XX, hasta la década de 1970. La excavación de la estructura menor, de construcción previa, pero de ocupación sostenida hasta momentos de abandono del conjunto, permitió recuperar materialidad ligada a la vida cotidiana de un ambiente rural como al que perteneció.

Aquello que la memoria colectiva local asociaba, romantizándolo, a un único grupo de "africanos" que escapó de la esclavitud

18. "Pretenden poner en valor el singular terreno. 'El cementerio de los negros', desmalezado", Diario ***El Pueblo***, 15 de septiembre de 2016

19. Un primer proyecto desarrollado a fines de 2016 donde se efectuó un primer abordaje antropológico y arqueológico-histórico (Richard y Lallami 2017); una campaña de excavación arqueológica en el marco de la beca doctoral CONICET de quien escribe, y un segundo proyecto financiado por el CFI, y dirigido por el Lic. Norberto Pablo Cirio. Este último estipuló investigaciones arqueológicas a mi cargo, no encontrándose publicados aún estos últimos resultados. La publicación de los avances en las investigaciones antropológicas en torno a las familias afrodescendientes involucradas se encuentran en prensa al momento de enviar a imprenta el presente libro (Richard, Cirio y Lallami 2021).

20. ***Maneco*** es el apelativo con que se auto-reconocen y son reconocidos los descendientes de Manuel Gregorio ("maneco" se utiliza en Brasil para referirse a Manuel).

sufrida en el Brasil y se estableció en tierras entrerrianas donde reinaba la libertad desde 1813 resultó ser un suceso quizás más común de lo que pensamos para la campaña entrerriana del siglo XIX. De hecho, más allá de que este caso presenta la particularidad de que se ha preservado por 5 generaciones una oralidad asociada al origen de un grupo de familias afroentrerrianas, lo puntual es que se trata de afrodescendientes[21] huyendo del Brasil, pero no en las primeras décadas del siglo XIX sino después de 1853, cuando aquí efectivamente ya no existía la institución esclavista. En nuestra provincia, estas personas se relacionaron con otros afrodescendientes criollos, entrerrianos y uruguayos, probablemente como modo de generar lazos comunitarios ante la inmigración de europeos que se establecieron en la zona. Los documentos históricos y la materialidad arqueológica permiten conferirles temporalidad histórica a aquellas vidas pasadas, derribando mitos e idealizaciones que cosifican y anecdotizan al pasado afro regional. El cementerio es un legado de aquel proceso mestizo que ha sobrevivido a la negación y la invisibilización de las familias afroentrerrianas, siendo menester su conservación y puesta en valor para poder pensarnos como sociedad a futuro.

21. Recordemos que Manuel Gregorio nació en este continente.

Fig. 6. Excavación de dos ranchos contiguos en el sitio Los Manecos, Dpto. Villaguay. Se observa el piso enladrillado conservado en muy mal estado, que denota las orientaciones diferenciales entre el recinto de menores dimensiones (abajo) y el rancho sobreelevado.

LA ESCLAVITUD LOCAL ERA BENIGNA Y URBANA, ¿O NO?: LAS ESTANCIAS DE GARCÍA DE ZÚÑIGA EN GUALEGUAYCHÚ, UNA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO ARQUEOLÓGICO

Como vimos, la historiografía entrerriana planteó en torno a la institución esclavista regional algunos preconceptos, entre los que destacamos su escasa presencia durante la colonia, su carácter predominantemente doméstico y sus características benevolentes en cuanto al trato dado a las esclavizadas y esclavizados por parte de sus propietarios[22].

En el Departamento Gualeguaychú, existió una vasta estancia cuya producción se volcó al comercio atlántico, y ha sido estudiada durante las últimas décadas en tanto ejemplo de estancia colonial con explotación de mano de obra esclavizada al sur del litoral (Djenderedjian 2003, 2011; Schmit y Djenderedjian 2006). Propiedad de Esteban García de Zúñiga[23], se desarrollaba sobre una superficie de algo más de 65 leguas cuadradas, limitada por los ríos Gualeguaychú y Gualeyán y los arroyos Gená Grande y Chico. Contaba de una estancia principal (El Carmen) y otros cinco puestos o estancias, a lo que se le sumaba un puerto sobre el Gualeguaychú. La casa principal era de ladrillos y tejas, y la capilla tenía 15 varas de largo por 8 de ancho. Una capilla de tal tamaño pretendía albergar a la considerable plantilla de 61 esclavizados y esclavizadas. 42 de estas personas formaban familias, viviendo algunas de ellas en ranchos particulares, y los demás en la ranchería de los esclavos.

Esteban García de Zúñiga se estableció en el sur entrerriano hacia 1771, desempeñando allí un rol importante en la estructuración del espacio colonial. Con una personalidad fuerte y famoso por su prepotencia y por el trato violento dado a autoridades, estancieros, peones y esclavos, no es de extrañarnos el maltrato ejercido por él sobre estos últimos, así como también la exposición a trabajos duros y extensas jornadas laborales, de los que quedaron constancias en diversos documentos de la época (Djenderedjian 2003, 2011).

En 1787 una pareja de esclavos se presentó en Concepción del Uruguay y obtuvo del Virrey una orden de venta a causa de los maltratos recibidos[24]. En 1798 siete esclavos se escapan de la estancia y se refugian en la comandancia de Gualeguaychú por razón del "insoportable trabajo y castigo que se les daba"[25]; un testigo afirmó en aquella oportunidad que era de su conocimiento el pésimo trato que recibían, castigándoles con mucha crueldad, fuese leve o grave el motivo, por lo que eran comunes las huidas. Cotidianamente se

22. En torno al asunto de la "esclavitud benigna", se puede consultar el trabajo de Rebagliati (2014), donde indaga en la constitución de aquella idea a partir de los relatos fundadores de nuestra historiografía nacional.

23. Nació en Buenos Aires en 1743 y murió en Gualeguaychú hacia 1805, padre de Mateo quien fuera Gobernador de Entre Ríos en 1827. Entre sus hermanos se encontraba uno de los principales hacendados de la Banda Oriental, Juan Francisco García de Zúñiga, y Pedro, quien poseía una estancia de similar extensión a la que tratamos aquí, lindantes a la de Esteban en dirección al río Uruguay. A diferencia de la estancia de su hermano, la de Pedro poseía una planta de 8 esclavos para 1804, y optaba por la contratación de trabajadores libres para desempeñar las tareas de su establecimiento.

24. AGN IX –3-5-7, Correspondencias de Entre Ríos, legajo 3, sin foliar.

los golpeaba con azotes y palos, entreviéndose también en los relatos, abusos sexuales cometidos hacia las esclavas. Tanto esclavizadas como esclavizados acudieron en diversas oportunidades a las autoridades de Gualeguaychú y Concepción del Uruguay para pedir papel de venta, o recibir algún auxilio.

Analizando las actas bautismales y de defunciones, Djenderedjian observó que entre 1785 y 1817 nacieron 56 hijos de esclavos de Esteban (y su mujer Agustina Morlius y Crespo), pero todos ellos fallecieron en aquel período, algunos a poco de nacer. Algo que se relaciona evidentemente con las condiciones socioeconómicas y psicológicas de vida en las estancias. Máxime si consideramos al ejemplo de Antonio García, un ex esclavo de Pedro (hermano de Esteban García de Zúñiga), quien hallándose libre en el año 1800 se casó al año siguiente con María Juana Molina (también libre), conformando hacia 1820 un hogar con nueve hijos e hijas.

Más allá de este caso particular donde la plantilla de personas esclavizadas era realmente abultada, observamos que la esclavitud en nuestra provincia no siempre se suscribió al ámbito doméstico (Juan Carlos Wright, Lorenzo López y Pedro García de Zúñiga también poseían mano de obra esclava en sus estancias, por citar algunos ejemplos), y no se caracterizó tampoco por las condiciones benignas de trato y trabajo estipuladas por la historiografía local. La consciencia de sus situaciones particulares (sus realidades, derechos, posibilidades) que tenían las personas esclavizadas, y las actitudes y acciones tomadas por ellas para modificar sus vidas se evidencian en diversos documentos judiciales, dejando en claro que no se trató de sujetos pasivos ante un mundo que transcurría a su alrededor, sino todo lo contrario.

Volviendo a la estancia de Esteban, remarcamos la presencia allí de la casa principal, la capilla, viviendas y ranchería de los esclavos. Un trabajo arqueológico e histórico en torno a la espacialidad que albergó a aquellas estructuras supondría un horizonte de investigación muy claro en relación con la Arqueología de la Diáspora en nuestra región. ¿Qué elementos constituyeron el mundo espiritual de aquellas y aquellos esclavizados? ¿En qué se basaron sus dietas? ¿En qué condiciones desarrollaban su vida privada y pública? ¿Cuáles eran las estrategias de control tomadas por el estanciero en torno a la espacialidad de sus estancias? ¿Qué actividades desarrollaban los niños y las mujeres durante el trabajo ganadero de los hombres adultos? Otra vez, las preguntas se presentan innumerables, pero no imposibles de ser respondidas por medio de futuras investigaciones.

25. AGN, IX-38-8-6, Tribunales, leg. 224, exp. 6, "Dn. Juan Carlos Wright contra Dn.Juan Estevan Justo Garcia de Zuñiga sobre el cobro de almtos. de unos Esclavos de este depositdos. en poder de aquel".

UNA ARQUEOLOGÍA DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN EL LITORAL RIOPLATENSE

¿Qué clase de frontera conformaron las tierras entrerrianas durante la colonia? ¿Y la región litoral? Pensamos en un amplio espacio fronterizo, caracterizado por una multiculturalidad en torno a prácticas mestizas, que recoge elementos culturales indígenas de diversas filiaciones étnicas y otros de muy diverso origen (Boccara 2001). Un espacio en constante cambio, donde la identidad y el sentido de pertenencia de los sujetos que lo habitaron estuvieron sujetos a cambios tanto generacionales como trans-generacionales. Al describir las relaciones conflictivas existentes entre los charrúas y los pobladores de Yapeyú y La Cruz hacia la primera mitad del siglo XVIII, el Padre Pedro Lozano observaba que:

> *Cuando están en paz, como al presente, concurren a los dichos dos pueblos a comprar algunos frutos que apetecen, como es el tabaco o la yerba del Paraguay, á trueque de caballos; pero aunque ven la cristianidad y racionalidad con que se vive en dichos pueblos, rarísimo se convierte, por más que sin perder la ocasión, les prediquen siempre los jesuitas sobre el negocio de su alma; antes suelen ser de tropiezo a algunos flacos que arrastrados del deseo de libertad, se huyen a tierras de los charruas, que es la Ginebra de estas provincias, donde se refugian* ***no solo indios, sino mestizos, negros y aun, lo que causa horror, algunos españoles*** *que quieren vivir sin freno o tienen que temer de la rectitud de los jueces por sus enormes delitos, que allí continúan y agravan, viviendo peores que gentiles... (Lozano 1873-1875: 410-411; resaltado propio)*

Comenzamos a dilucidar de alguna forma quiénes fueron aquellos gauderios, montaraces y salteadores tan mentados por los autores que analizamos más arriba. ¿No había mujeres entre ellos? ¿Poseían alguna autoadscripción identitaria? Contrastando con la mirada androcéntrica y el modo estático de pensar a las sociedades del pasado colonial y republicano litoraleño, sostenemos que la dinámica propia de la región llevó al desarrollo de un mestizaje profundo a partir de la necesidad que tuvieron quienes la habitaron de inventar nuevos modos de subsistencia y soluciones en el cotidiano (Boccara 2000). Este proceso alcanzó a los diversos sectores sociales, quienes experimentaron con el tiempo profundos procesos de etnogénesis. La indeterminación presente en la producción historiográfica del siglo pasado en torno a quiénes eran aquellas perso-

nas que habitaban la campaña, es el resultante lógico de una visión euro y androcéntrica que llegó a subestimar la capacidad de cambio propia de las sociedades indígenas y de quienes optaron por vivir por fuera del control colonial.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿Qué materialidad resultó de aquellas prácticas cotidianas? ¿Cómo articularon durante el período colonial los diversos grupos indígenas con aquellos de raíz europea y africana? ¿Qué es "lo afro" en un contexto como el nuestro?

Pensamos a las sociedades indígenas en constante cambio para momentos pre y post-hispánicos, derribando las concepciones de una *pureza* cultural prístina, como si a partir del contacto con elementos europeos aquellas culturas se hayan visto *contaminadas* (Boccara 2000, 2005) y dejaran de ser, por ejemplo, "guaraníes" o "chanás". En esta línea proponemos pensar lo afroamericano, y en concreto lo afromestizo.

Más allá de la ya famosa discusión entre "africanistas" y "criollistas" planteada en el campo de la arqueología desde que se comenzó a indagar en la materialidad arqueológica producida por actores africanos y afrodescendientes[26], la cual excede los límites de este trabajo, al pensar el contexto rioplatense y litoraleño se nos presenta la necesidad de replantear algunos enfoques.

Desde la antropología y la etnohistoria se ha avanzado en la interpretación de la dinámica identitaria americana de momentos coloniales y republicanos tempranos, considerando a las formaciones culturales como sistemas en constante cambio mediante la incorporación y adaptación de nuevos elementos, máxime en contextos fronterizos (Amselle 1998; Gruzinski 2000; Boccara 2000, 2005). Si bien la arqueología misma se ha nutrido en cierto modo de aquellos debates y elaboraciones conceptuales para pensar contextos de contacto en nuestra región, desde la Arqueología de la Diáspora Africana no se ha avanzado aún en este sentido. Que ante un marcado dinamismo cultural y movilidad social, el mestizaje y los procesos de etnogénesis fueron una constante entre diversos sujetos y grupos. La intención de aplicar categorías heredadas de contextos disímiles (como las sociedades de plantación, o los quilombos y palenques) nos impide comprender la profundidad de los procesos locales en torno a lo afro. En este sentido, como apuntó Mantilla Oliveros (2016), es necesario no sólo repensar categorías –en nuestro caso en torno al proceso mestizo- sino entablar y nutrir un diálogo constante entre quienes nos encontramos trabajando desde la Arqueología de la Diáspora Africana en la región y la Arqueología Histórica en sí.

26. Esta discusión, que parte de las ideas en un principio contrapuestas de que la "cultura" de los africanos y africanas traídos a América y sus descendientes habrían perpetrado prácticas y elementos "africanos" o se habría desarrollado –a partir de la experiencia esclavista- un nuevo sistema cultural y simbólico, se ha desarrollado desde la década de 1940. Para el desarrollo de la arqueología de la diáspora africana en Latinoamérica se pueden consultar Singleton y Sousa (2009), Mantilla Oliveros (2016), Sampeck y Ferreira (2020). Para Argentina ver Schávelzon y Zorzi (2014); Zorzi (2015) y Stadler (2015).

Con esto no insinuamos dejar de lado los estudios sobre espacialidades y materialidades asociadas concretamente a una ascendencia africana o a la persistencia de elementos del mundo simbólico africano expresada en objetos de uso, como en el caso de los materiales del Arroyo Leyes (Ceruti 2009, 2010, 2015; Ceruti *et al*. 2013), o las pipas y cerámicas de Santa Fe la Vieja, Alejandra, Tucumán, Córdoba o Buenos Aires (Carrara 2006; Cornero y Ceruti 2012; Ceruti 2013; Chávez 2014, 2017; Page 2011; Schávelzon 2003, 2015; Zorzi 2015). Por el contrario, pretendemos abrir un nuevo frente en los estudios de la Diáspora Africana en nuestra provincia y región, a partir de la consideración de la viva capacidad de cambio y resistencia propia del mundo afroamericano y afromestizo en los diversos momentos históricos estudiados, particularmente en contextos fronterizos y marginales como el nuestro.

III.

LA CAPILLA DE SAN MIGUEL EN PARANÁ Y LA ARQUITECTURA RELIGIOSA AFROAMERICANA[27]

Daniel Schávelzon

PRESENTACIÓN

27. Una primera versión de este trabajo fue publicado en la revista *Arqueología de la arquitectura* y presentado en el *Afro Latin American Research Institute* de la Universidad de Harvard, gracias a la invitación de Guillermo de la Fuente y su equipo.

Desde hace muchos años conozco la ciudad de Paraná, lugar importante en el país, en la historia y, en este caso, en la Arqueología. Una ciudad en la que hubo investigadores del pasado arqueológico de la envergadura de Antonio Serrano y, en la actualidad, Carlos Ceruti. Serrano estaba preocupado por la historia lejana, precolombina. Pero entre tantas cosas que hizo fue uno de los pocos que supo ver la importancia de los hallazgos en las orillas del Arroyo de Leyes, insólitos para su época, y el único que sostuvo su interés. Gracias a eso hoy lo entendemos como un lugar de actividades afro santafesinas y por defender tal idea no tuvo empacho en enfrentarse a la comunidad científica. Es cierto que no imaginó que podía ser un lugar usado por esclavos, seguramente refugiados en esa zona, pero no eran tiempos para pensar en eso: para la ciencia los objetos debían ser indígenas, sino tenían que ser falsos (Schávelzon y Zorzi 2014). La arqueología aún imaginaba a los habitantes del territorio como blancos/criollos o como indígenas, se olvidaban del tercio de los seres humanos que vivieron y trabajaron en ambas orillas del Paraná, y que aún lo hacen. Los que generaban la riqueza que disfrutaron otros. Siempre es mejor no recordar lo que puede crear cargos de conciencia. El patrimonio es una narración, una construcción, un relato del pasado hecha desde el presente, que nos legitima, nos justifica y les muestra a los demás lo que se supone que fuimos y lo que queremos mostrar que somos. En nuestro pasado sobran ejemplos de tradiciones inventadas que sirvieron y siguen funcionando como soportes de identidad, desde la nacional a las locales, que muestran más de lo que nos hubiera gustado ser de lo que en realidad fuimos.

Con el peso de esas ideas, con los antecedentes de una arqueología de la ciudad y del terreno aledaño a la capilla que estudiaremos, publicados por Carlos Ceruti (2007), y de la existencia de un

museo que es heredero de una larga trayectoria -una de las primeras decisiones de Urquiza fue crear uno en la nueva capital para difundir los *frutos y las mieses* de la tierra argentina- es que nos aventuramos a este estudio. Y recordando que uno de los directores de aquella institución fue el joven Juan B. Ambrosetti, nacido en Gualeguay, quien en 1904 creó el Museo Etnográfico en Buenos Aires dándole a la cultura un lugar propio, separado de las Ciencias Naturales. Desde allí nacería la Arqueología como una nueva ciencia del hombre con identidad propia.

Fueron mis alumnos quienes reconociendo que habían aprendido la importancia de hacer arqueología cuando se hace una obra de restauración patrimonial, nos invitaron a participar en su proyecto para poner en valor la olvidada Capilla de San Miguel Arcángel. Era un equipo que tenía especialistas de varias disciplinas y querían que la arqueología se sumara. Así fue que formamos un pequeño grupo de trabajo y fuimos estudiando y excavando todo lo posible sin interferir en las obras de restauración, las que no fueron sencillas y se hizo un gran trabajo (Melhen, Terenzio y Yonson 2019)[28]. Lo que no sospechábamos, al grado que en los primeros informes ni siquiera lo decíamos, es que lo que iríamos a descubrir fuese una historia oculta, olvidada quizás no casualmente, tanto que no logramos desentrañarla en su totalidad. Un pasado en el que hubo que avanzar en base a hipótesis y posibilidades que se iban abriendo cada día, de observaciones, relictos, pequeñas evidencias, viejos grabados y fotos borrosas. Y tratando de leer y releer con calma a los historiadores que escribieron sobre la ciudad a lo largo de un siglo, buscar los documentos originales, observar cada detalle de la capilla por pequeño que fuera. Y así fueron avanzando las publicaciones previas (Schávelzon 2017, 2020; Schávelzon y Martinez Alvarez 2017).

Lo que el edificio pedía era que se viera que tenía una historia que distaba de lo que se había escrito sobre ella, que mucho eran contradicciones o malas interpretaciones de los documentos, y que en ellos existían cosas diferentes a las que otros habían visto, o que no habían visto en realidad. Esa peculiar construcción había sido reducida a lo que se quería ver o leer en lo que podemos llamar *una historia oficial*, construida para desdibujar, olvidar, *desaparecer* la verdad, una verdad dolorosa que empañaba las gestas triunfales de los héroes de cada uno. Si quienes hicieron la historia oficial de Paraná lo hicieron con o sin intenciones es algo que no podemos juzgar, ni tampoco importa, la intención fue avanzar en una nueva lectura acorde a los conocimientos sobre la población afro-paranaense,

28. Los colaboradores en la arqueología fueron Patricia Frazzi, Maximiliano Martínez y Alejandro Richard.

su significación, arquitectura y asentamiento. Y entender el proceso por el cual dos mitologías tan fuertes, la cristiana y la africana de la Diáspora, se fueron mezclando, hibridizando, luchando por la supremacía, hasta que finalmente la católica se impuso para después dejar abandonado el edificio: ocupar para luego poder olvidar. La ruina no era simple abandono: era el símbolo de la destrucción del otro.

El resultado de las excavaciones y su interpretación, aunque lleno de hipótesis y lagunas que no hemos podido cubrir, al menos abre una puerta en la historia de Paraná y de la región. La nueva generación seguirá indagando en esta mirada *descolonizada* al pasado, que intenta estar libre de prejuicios y de intenciones políticas, religiosas y a veces del racismo de muchos historiadores de su tiempo. Lejos de esas historias apologéticas de héroes de medio pelo, de burdos dictadores de tercera categoría, de la absurda competencia con Santa Fe (*el otro contra el cual crecer*), todos interesados finalmente en demostrar la superioridad blanca, europea y cristiana.

A quien hoy llega por primera vez a Paraná no deja de llamarle la atención que existen dos iglesias pegadas, una al lado de la otra, con el mismo nombre y advocación: San Miguel Arcángel. Además en la catedral hay otra capilla dedicada al mismo santo y con igual nombre. Una de ellas es habitualmente llamada "la capilla" y está fuera de uso religioso, aunque en 2019 se la transformó en un lugar histórico, restaurado y abierto al público tras un siglo de olvido. La otra es "la iglesia", por ser más grande, estar abierta al culto y con frente a una gran plaza. La menor había quedado invisible y a espaldas de la otra, clausurada, llena de basura y con el acceso a través de un angosto pasillo entre muros. La iglesia mayor ha sido considerada desde su inauguración en 1873 como el segundo monumento religioso después de la catedral; la capilla en cambio sólo ha sido recordada y recuperada gracias a los esfuerzos recientes de los historiadores por haber pertenecido a una minoría olvidada, y desde la arquitectura por su unicidad estética para la mitad de la década de 1820, fecha que se atribuye para su construcción. Fue declarada Monumento Nacional en el año 2000 por la presión de la comunidad afro por sus derechos sociales y políticos, porque era su símbolo material sobreviviente aunque nada en la historia escrita demostrara su pertenencia –tan fuerte es la memoria colectiva-, y menos aún por haber tenido alguna significación en la historia de la ciudad: por eso estaba abandonada. Fue en fecha reciente que se ha comenzado a denominarla "la capilla de

los negros", reconociéndola como el elemento central de la zona conocida desde siempre como el *Barrio del Tambor,* o la antigua zona del poblamiento afro.

En el año 2017 se inició su restauración como parte de la recuperación de los derechos sociales y políticos de los grupos afro-paranaenses, pero el proyecto llevó a que, si bien se la destacara y se le devolviera su antiguo atrio para darle vista y acceso, se consolidó su imagen como si hubiera sido un edificio religioso católico más, de forma basilical, perdiendo las pocas evidencias que quedaban de su proceso de transformación. Es decir, se consolidó la imagen que tuvo en sus últimos años. No debe entenderse como una crítica ya que fue una decisión del proyecto de restauración, era una respuesta a la primera pregunta que se hace en esa actividad: ¿a qué momento del pasado queremos retrotraer el edificio? ¿Con la restauración, qué imagen se va a consolidar hacia el futuro?

En el siglo XIX Emmanuel Viollet-le-Duc lo había planteado asumiendo para sus obras que las llevaría –y así lo hizo-, a un estado *incluso mejor* que el que tuvieron en su momento de máximo esplendor. El mundo dejó de aplicar esas ideas extremas, pero la pregunta siempre está presente para quienes trabajan con el patrimonio cultural, es más, es lo primero que piensa un profesional antes de hacer su propuesta. Éste fue un caso en que se consolidó la capilla a un momento del pasado que fue el del final de una historia: la forma que tuvo al ser abandonada. Y fue una buena decisión ya que no era posible regresarlo a su momento de mayor uso, no decimos a cuando fue el primer rancho de adobe en el siglo XVIII sino cuando en la década de 1820 se levantó una estructura de cuatro enormes pilares que, mediante pechinas, sostenían una cúpula, aún en juego con la tradición colonial. Una estructura impresionante pero simple y hecha para la ritualidad afro del tránsito por el interior de un espacio sacro pero embebida en su forma en la construcción colonial española, pero sin altar ni presbiterio ni coro ni púlpito –los que aún no tiene-, quizás sólo con un *poste ritual* al centro. Sí quizás se la hubiera podido haber llevado al momento en que, al hibridarse esas tradiciones con las católicas, la comunidad afro la adaptó con una curiosa forma de altar externo, un balcón-púlpito, que si bien existía era raro en la región. Esos cambios se hicieron para sobrevivir y no tener que dejarla abandonada por la obra de la iglesia aledaña en el momento de mayor intercambio cultural y en plena conjunción de ritualidades a mitad del siglo XIX.

Fig. 7. La capilla de San Miguel al completarse su restauración a fines de 2019 (Foto A. Yonson).

La capilla que vemos hoy gracias a los trabajos hechos, fue salvada de su derrumbe –que era un futuro muy posible-, pero a su vez consolidó una imagen pasando a parecerse a otras iglesias, homogénea, simétrica y cuasi-basilical. Hay quien asume que eso implica volver a negar sus orígenes y su pasado para afirmar su cristiandad, lo que no es cierto ya que hay evidencias que quedaron bien expuestas; lo hecho fue parte de las decisiones asumidas por el equipo restaurador como se hace con cualquier objeto patrimonial intervenido, lo que siempre es el resultado de la identidad de una sociedad que nunca es homogénea y cuyos integrantes viven en conflicto.

Queremos presentar esta historia, un recorrido con baches, con hipótesis, pero que muestra una lectura descolonizada de la capilla, diferente a las establecidas, hecha en base a unos pocos documentos generalmente antes mal leídos o mal citados por terceros, autores que generalmente no los leyeron realmente; parecería que ni vieron, o veían sólo lo que querían ver. O sí los usaron, pero se asustaron ante lo que vieron y prefirieron no seguir esos caminos que llevaban a tener que aceptar una sociedad y una historia heterogénea, pluricultural y multiétnica; de matanzas, genocidios, dictadores y racismo, no sólo de héroes y princesas, de crecimiento glorioso; el pasado de un área que era marginal y de frontera, en el que, como es de esperar, hubieron ganadores y perdedores. Y la historia la escriben los que ganan; al menos hasta que surgen las voces discordantes.

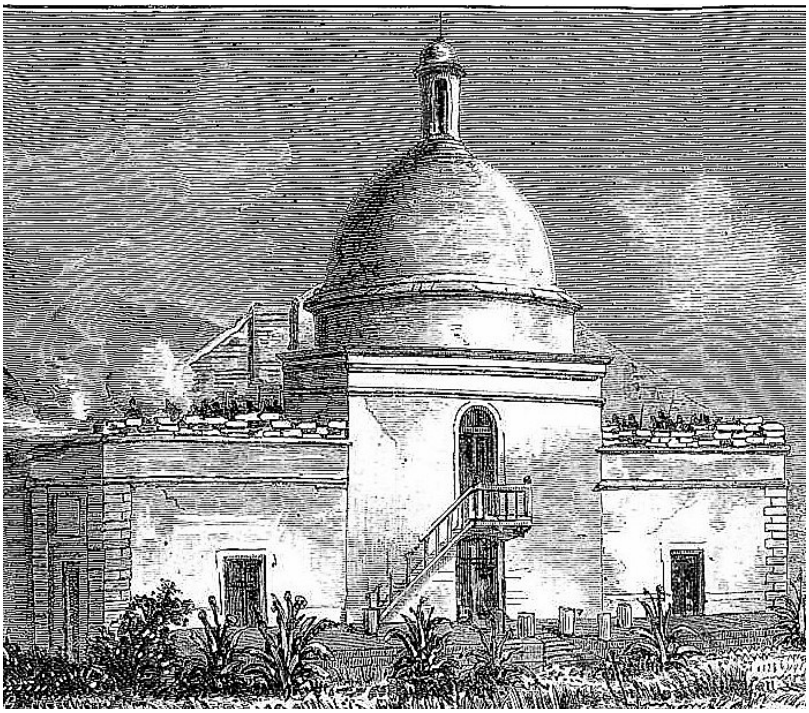


Fig. 8. La capilla en su época de máximo crecimiento con su atrio abierto, el balcón-púlpito al exterior y la pequeña plataforma con los habituales pilares para evitar que los animales rompan la entrada y la escalera, durante la revolución de López Jordán. La espadaña de las campanas fue desmantelada para usar los ladrillos como protección de la terraza (Grabado de H. Meyer, incluido en El americano no. 46, págs. 741-742, París, 1874)[29].

29. En el texto se indica que representa "…la iglesia de San Miguel transformada en batería". No se indica quién tomó la fotografía de la que fue hecha la litografía.

La capilla es hoy una estructura compuesta de tres secciones: un bloque central, casi cúbico, rematado por una cúpula de seis metros de diámetro sostenida por gruesos pilares mediante pechinas. A sus lados hay dos ambientes rectangulares, uno la sacristía y el otro la casa cural. Por fuera los muros son lisos, revocados, y un par de molduras remarcan el estilo neoclásico. Por dentro un sinnúmero de molduras van festoneando como ornamento los perfiles de columnas y arcos. La imagen es de un marcado clasicismo. Si en los años en que se la construyó ya se usaba ese estilo y decoración -cosa importante para reconstruir la historia del edificio- o son agregados a algo previo son temas que luego discutimos.

La bóveda posee una airosa linterna con dos ventanas, y a ambos lados, sobre las construcciones anexas, hay dos ventanas ovaladas, óculos en realidad. Al frente, sobre la puerta de entrada hay una extraña ventana, estrecha y alta, que en las iglesias de forma basilical iluminan el coro alto, que aquí no existe. No hay un altar ni sitio donde colocarlo, ni púlpito, ni pila bautismal, ni presbiterio. Un altar muy pequeño, de madera, de un metro de ancho y medio de alto, burdo, fue colocado sobre una de las paredes hace poco, pero justamente sobre una pared cerrada con láminas de cartón para separarlo de la iglesia vecina, mostrando que esa no fue su ubicación original, si es que tuvo alguna.

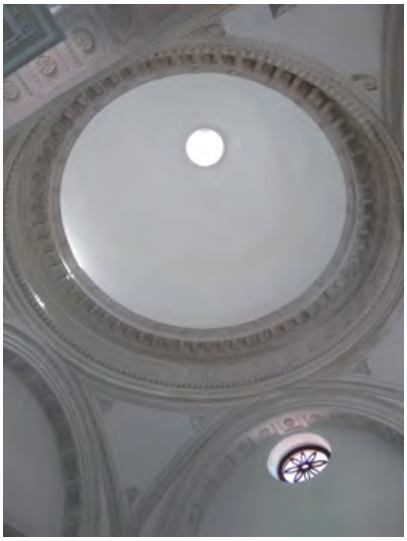


Fig. 9. Cúpula central iluminada por la linterna, sostenida por cuatro arcos. Se ve uno de los óculos; la decoración clásica destaca por su sobriedad neoclásica.

Fig. 10. Puerta a la casa cural, la sencillez de su decoración se basa en los tratados de arquitectura del Renacimiento, posiblemente hecha en la década de 1850. Las puertas exteriores eran similares antes de su reforma.

Fig. 11. El interior antes de la restauración: el burdo altar y sus candeleros frente a la puerta original aún tapiada, que da hacia la iglesia, con humedades, revoques caídos y el piso de mosaicos verdes del siglo XX. El espacio es reducido en proporción a la majestuosidad del volumen.

LA CIUDAD DE PARANÁ

La ciudad de Paraná es, en la historia argentina, un asentamiento del siglo XVIII sin fecha precisa de fundación. Se adoptó para cuestiones simbólicas la fecha del inicio de la construcción de la catedral, lo que de por sí es significativo, pero ni siquiera esa fecha es segura ni sirve de justificación por lo arbitrario; sería

mucho mejor asumir que ese dato no existe y que ello es por alguna razón. La realidad documental es que en la zona, donde los jesuitas habían ocupado grandes terrenos para sus ganados, se fueron asentando primero algunos pobladores afros, luego criollos. Era un lugar separado por el gran río Paraná de la ciudad de Santa Fe o su cercana Coronda, protegida por barrancas, y donde los pueblos originarios habían sido combatidos y expulsados, para usar la tierra para el ganado y explotar las caleras (Pérez Colman 1930; Saguier 1995; Ceruti 2010). Hubo allí o al menos cerca hacia 1725, un fuerte, obviamente de palo a pique, pero que fracasó, aunque quizás fue parte de la entrada de criollos y afros en el sitio ya que la soldadera era precisamente de esos grupos (Pérez Colman 1930: 18). Pero el crecimiento de Santa Fe necesitaba nuevas tierras y el lado opuesto del río Paraná era atractivo, por lo que aunque no haya datos concretos debieron pasar personas en forma lenta pero constante; incluso se intentaron nuevos fuertes pero nada estatal prosperaba. La explotación ganadera y de las caleras iniciada por los jesuitas debió necesitar mano de obra. Incluso no sería de extrañar que esclavizados cimarrones hubieran huido hacia esas tierras fronterizas con el Chaco aborigen. Una antigua descripción dejada por un viajero dice que:

> *A principios de este siglo pasaron los tres primeros vecinos de Coronda afligidos de la persecución de los (indios) Abipones, a poco pasaron sus ganaditos y uno después de otro se situaron donde les pareció mejor. Por el año 1740 ya tenían capilla, cuyos primeros ranchos alrededor fueron de unos pardos. (Aguirre 1951: 17)*

Es posible que se estuviera hablando de una primera y modesta capilla ubicada en donde aún está ahora la de San Miguel y no en la catedral, ya que era el lugar estratégico desde la lógica topográfica, ubicado en el punto final de la subida desde el puerto. Era el remate del único acceso, inicio o final de la "bajada" que le daba el nombre al sitio, el que se unía con el hito significativo del amarradero de botes. La elección del lugar, al basarse en la topografía, fue tan inteligente que aún hoy sigue siendo clave en la ciudad por más obras que se han hecho para opacarla. Para algunos historiadores, sin citar documentos, la primera fue la capilla de la Inmaculada Concepción descrita como "un humilde rancho de paja" (Pérez Colman 1930: 23) en donde hoy está la catedral. Tras tanto repetirlo, sólo un buen estudio arqueológico podría demostrar la validez de esa hipótesis, porque era sólo una suposición.

Pero resulta incomprensible la lógica de ubicarla en donde está la catedral ya que era lejos, pasando el pantano, en un lugar despoblado. Es más, es complejo ubicar las diferentes capillas que hubo en los inicios, si siquiera eran más que ranchitos y si fueron diferentes: la de la Inmaculada, la de San Antonio de Padua y quizás una tercera, por lo que asumir que sólo hubo una y ubicada en la puerta de la actual catedral, en una ciudad que no existía, es una suposición arriesgada pero ya impuesta en el imaginario colectivo.

La zona tenía virtudes: era buena tierra, con una barranca casi vertical que impedía que alguien se acercara desde el río sin ser visto o que subiera por cualquier otro acceso que no fuera por el único camino. Por el lado opuesto había terrenos inundados que hacían muy complejo el acceso, con el arroyo Antoñico que defendía aún más el sitio a la vez que permitía tener agua superficial para el ganado; por el sur había otro arroyo que cerraba el paso. Y las tres pequeñas lomas que había en el terreno que, aunque separadas entre sí por agua y barro, daban lugares ventilados con vistas a su entorno. Con los años se fue transformando en un lugar de población mixta compuesta por criollos, afros, españoles e indígenas, de gran heterogeneidad, caracterizando el lugar como un territorio de frontera. Para Santa Fe era un filtro de los ataques de los indígenas que llegaban desde el Chaco. Fue lógico que en el temprano siglo XX la historia se escribiera borrando esa heterogeneidad original y se destacase los inicios de la ciudad como producto de la lucha contra el enemigo –el indio- para exaltar la epopeya blanca. Tan heroica que al final del siglo XVIII llegó a establecer un gobierno colonial-eclesiástico, aunque al inicio dependiente de la ciudad a la que enfrentaba por el río. Así las tierras pasaron a tener valor y los derechos a la propiedad comenzaron a escriturarse en 1778 (Pérez Colman 1930, 1936, 1946; Reula 1963; Sors 1981).

El asentamiento se inició con un sitio en que se amarraban los botes sobre la orilla de un arroyo que desaguaba en el río Paraná, lugar aún llamado Puerto Viejo, donde se instaló un conjunto de ranchos; la instalación fue creciendo hacia la parte alta de la barranca con un camino de subida (de ahí el nombre de "la bajada"), creando así el primer núcleo de ocupación abajo y luego en la parte superior. Era complejo para Santa Fe permitir que el lugar creciera, ya que si bien necesitaba defenderse tampoco iba a dejar que luego les exigieran quedarse con tierras y recursos minerales importantes. El Cabildo de aquella ciudad mandó en 1726 hacer un primer fuerte, que imaginamos de palo a pique y adobe,

ubicado en un sitio que ni nombre tenía: era "el pago del río para la otra banda". Ya para 1730 los documentos hablan de la existencia de una primera capilla, incluso de dos, las que suponemos como parte del fracaso de dos fuertes (Pérez Colman 1930). Es decir: hay una pequeña historia pre-fundacional (aunque nunca fue fundada) que la arqueología podría ayudar a aclarar, ya que la historia a veces realiza malabarismos, como suponer que el primer fuerte estuvo en la plaza Mayor (Laurini 1983) por la simple obviedad de pensar: ¿en qué otro sitio podía haber estado?

El camino para subir la barranca desde donde se amarraban los botes era empinado y lleno de barro y unía ese sitio en forma directa con el primer cerro o lomada y aun lo sigue haciendo. Ese fue el sitio en que se hizo la capilla que vamos a estudiar. Ni la ciudad actual ni su centro habían sido siquiera imaginados y estarían luego en otra lomada, cruzando una zona inundada.

Así, con la posibilidad de tierra y trabajo comenzaron a pasar a esas tierras pobladores afros, criollos y blancos para la explotación de la creciente ganadería y las caleras cada vez más exigidas para las ciudades que crecían en todo el territorio en especial Buenos Aires. Para el siglo XVIII tardío ya figuran "baldosas de Santa Fe" en las casas porteñas. En 1784, Félix de Azara describía el sitio como formado por setenta casas o ranchos. En forma paralela pasaban esclavos, criollos pobres, libertos, cimarrones y los que pudieran

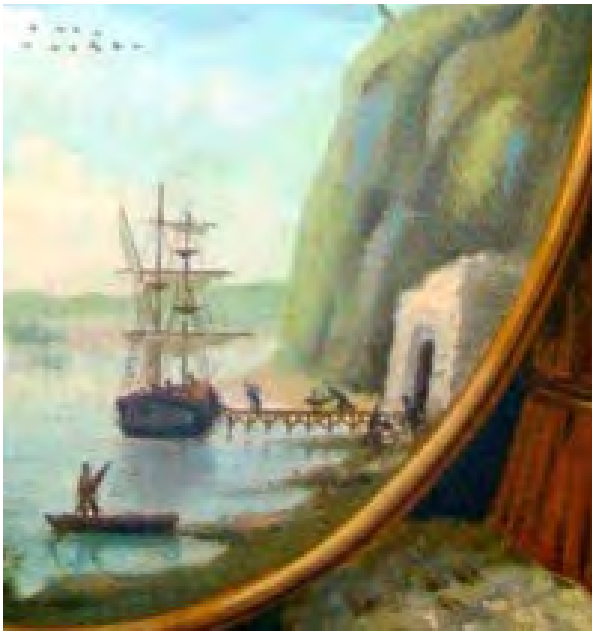
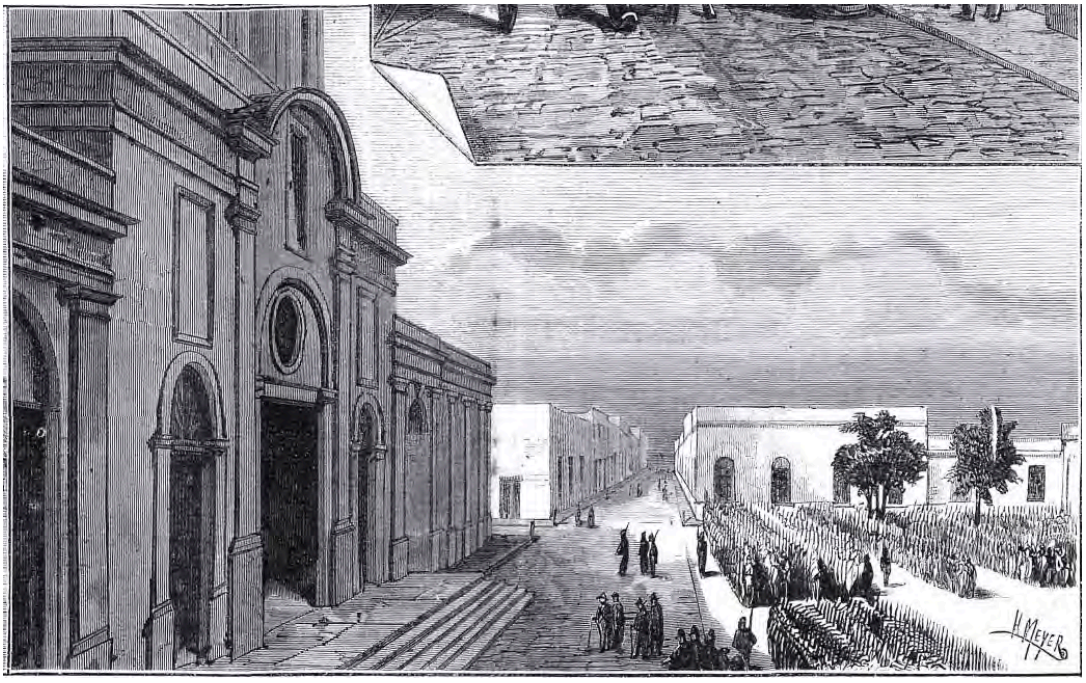


Fig. 12. Escudo original de la ciudad de Paraná. Nótese que aun en 1877 la ciudad se identificaba a sí misma por la barranca y el trabajo en las caleras (Gentileza: Honorable Concejo Deliberante, Paraná).

trabajar como mano de obra, generando en la zona y en especial en ese rancherío amorfo una primera población llamada ante la falta de nombre *De la Bajada*. Quizás algunos pobladores fueran los antiguos fortineros.

Los pobladores que iban llegando comenzaron a instalarse en la parte de abajo de la barranca o sobre ella para estar más protegidos, pero los nuevos inmigrantes ganaderos blancos eligieron otro de los cerros cercanos, separados por un gran barrial, lo que era una diferencia sustancial. Así, la ocupación inicial de la zona fue la de un mundo escindido, como era y debía ser en una sociedad de clases. Y el crecimiento de ambas fue diferente: la población blanca/criolla aumentaba a un ritmo acelerado y la afro se reducía desde que se redujo la entrada de esclavizados al país, al incremento del número de libertos (hacia 1807-1813) y por el modelo de construcción de una nación que desde el inicio tendía al blanqueamiento, la invisibilización de lo afro y al desdibujo censal. Pero aun ninguna de las dos tenía un trazado, plaza u orden, lo que en la zona del puerto quedaron resabios hasta la actualidad como un lugar de crecimiento lineal, e incluso en la ciudad actual hay innumerables callejones y relictos de otras, oblicuas, sin explicación si el origen hubiera sido una cuadrícula, los que generalmente no figuran en los mapas urbanos.

Fig. 13-14. Grabados publicados acompañando la vista de la capilla en que, con motivo de la invasión de López Jordán se ve la antigua catedral y parte de la ciudad (Detalle del grabado "Escenas de la revolución de Entre Ríos", de H. Meyer, incluido en *El americano* nº. 46, pags. 741-742, París, 1874).



Paraná, que aún no tenía ese nombre sino que era un hecho físico, una *bajada*, fue mostrando un ritmo alto de crecimiento: en 1820 había 781 viviendas y poco más de 4200 habitantes; en 1824 contaba con 3654 habitantes empadronados de los que menos de la mitad eran nacidos allí. Y pese a que los censos eran parciales y discutibles sobre su exactitud, al 11.5 % se le adjudicó la categoría "indio", mientras que se clasificó a un 17.2 % como "pardos", al 4.9 % como "negra" y al restante 66.4 % como "blanca" (Richard 2019a). Es decir que casi el 40 % no era considerado blanco y ese no es un número menor. En realidad estaba pasando lo que en todo el país, el crecimiento de la población criolla era grande, mientras que indígenas –en pleno exterminio-, y los afrodescendientes –ya no llegaban africanos- tendían a reducir su presencia numérica además por enfermedad, muertes, guerras y baja natalidad (Richard 2019b). En un censo de 1844 ya sólo figuran 29 esclavos lo que representa el 0.6 % de los habitantes, pero las cifras no hacen referencia a la población que no era importante al objeto del censo que servía para identificar vecinos que podían pagar impuestos (Ceruti 2007). ¿Nos permite esto aplicar las estadísticas de otros sitios de la región? Una generación antes, en Buenos Aires, la población afro era de un 30 % o poco más. Por lo que, pese a que hay pocos datos, estos nos

permiten comprender que era un grupo no menor, que tenía poder de negociación -eran quienes hacían el trabajo material-, a la vez que había un uso político y militar de esa masa de población impulsada por Juan Manuel de Rosas.

La capacidad de negociar debe haber sido lo bastante fuerte como para lograr mantener y hasta ampliar la vieja capilla en pleno momento de lucha por su libertad. No sólo lograrían construir una nueva capilla –o ampliarla-, sino que cuando se hicieran obras para ocultarla no se la alterara demasiado. Como comunidad no se los podía desconocer, era imposible demolerles la capilla. Tampoco la catedral iba demasiado rápido, cambió varias veces de proyecto y aunque usaran partes de lo que ya se había hecho, siempre estaba en obra. A los dominicos se les entregó en 1807 una construcción de adobe y tejas, derruida, mirando al río porque aún no había poblado. Ellos ofrecieron hacerse cargo de la obra pero en 1818 la dejaron abandonada para comenzar otra con sentido contrario, hacia lo que asomaba como la nueva Plaza Mayor y que fue terminada once años más tarde (Sors 1981). Era el resultado de la segregación entre el pueblo blanco con el puerto y La Bajada afro, y ambos hacían crecer sus sitios rituales de la manera en que podían hacerlo, compitiendo y llegando seguramente a arreglos políticos en lo que era sin duda un pueblo chico.

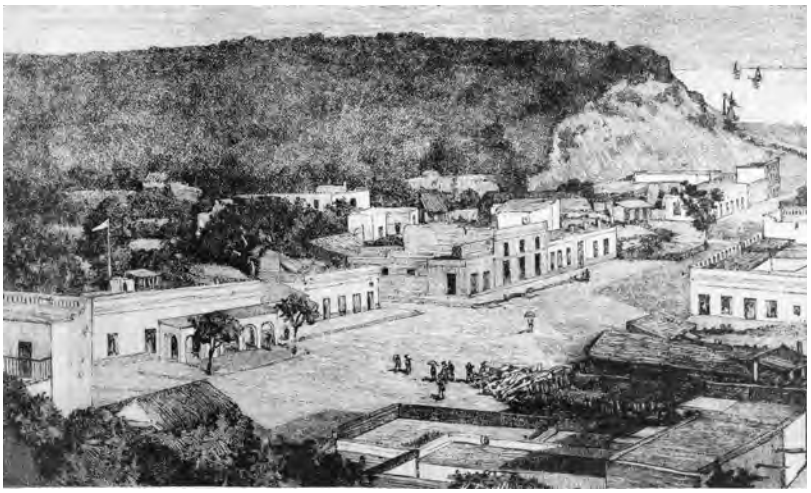
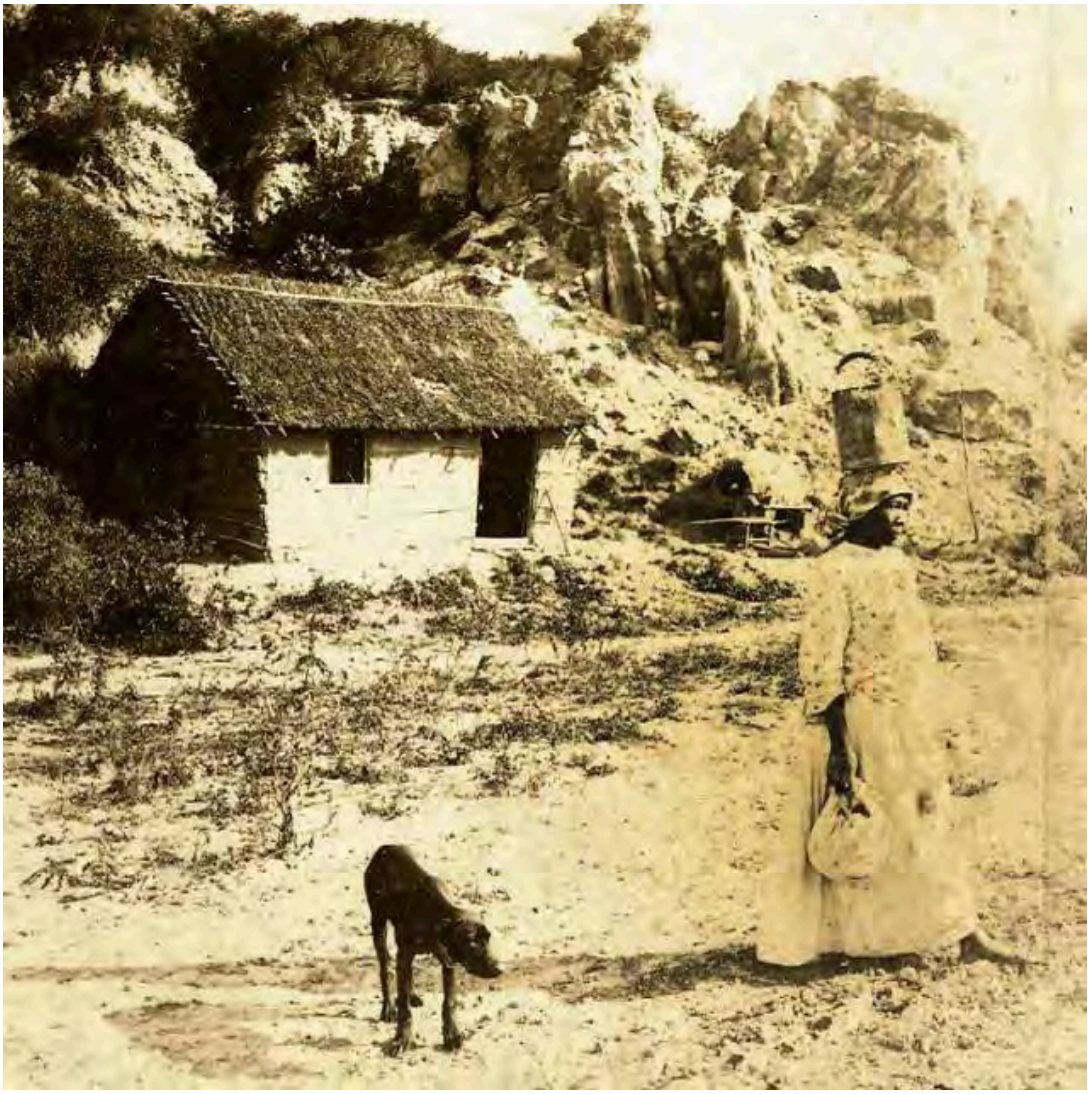


Fig. 15. El Puerto Viejo en el inicio de la subida al pueblo, se ve la Aduana a la izquierda con sus arcos al frente. Coexisten en la década de 1870 los techos de paja, los de chapa acanalada, con lonas para protegerse del sol y terrazas de baldosas. La gente camina con paraguas para evitar el sol (Grabado colección privada).

Ambos asentamientos tuvieron historias similares: la transformación acelerada de sus sitios de culto (la catedral y la capilla), y las dos dieron vuelta su fachada y atrio, y ambas dejaron testimonios materiales visibles de sus épocas precedentes como una manera de evidenciar –o construir en el imaginario- su larga historia. Pero la

iglesia iría generando a su alrededor la Plaza Mayor, la casa de gobierno enfrente, los edificios del poder político y social, con lo que crecería en lujos. La capilla en cambio solo logró aprovechar las coyunturas políticas de los gobiernos liberales cuando la presencia afro fue considerada útil. Uno sería un sitio que se planificaría con la cuadrícula tradicional hispánica, el otro seguiría siendo lineal y disperso, uno crecería en riqueza y el otro en pobreza, uno tendría guerras devastadoras por la supremacía política, el otro se iría blanqueando en aras de un supuesto ascenso social. La catedral, nacida en relación con la orientación natural este-oeste, giraría para poder crecer en la manera majestuosa que le daría el proyecto de ser ciudad algún día.

Fig. 16. La realidad de la población afroparanaense en un rancho al pie de la barranca, hacia 1870 (Archivo General de la Nación).



Luego veremos la historia de la segunda iglesia cristiana construida en la ciudad, la también llamada de San Miguel, pegada a la capilla y propuesta en 1833, iniciada en los papeles en 1836 y en las obras de 1838, aún tramitando la cesión de los terrenos, e inaugurada en 1873. La historia de ambas construcciones estuvo indisolublemente unida y no sólo por la proximidad o por su denominación. El inicio de la construcción de la iglesia fue el principio del final de la capilla pero, a diferencia de la catedral, con aquella no se demolió la antigua, sólo se la arrinconó; fue hecha en medio del campo de forma ex profeso para taparla, para que no se la viera; puede parecer una decisión infantil pero así fue. Era una imposición de poder de un mundo blanco sobre el afro/criollo, de un rito sobre otro. Por eso y a diferencia de la catedral -en la que cada cambio implicaba destruir casi todo de lo precedente- la capilla fue modificándose para seguir activa, adaptándose a un nuevo sincretismo afro-católico, perdiendo tradiciones, generando hibridaciones en que incorporó todo lo que le fuera útil para subsistir. Fue una resistencia activa lo que logró salvarla y que siguiera en funciones, no sólo gracias a la lentitud de la construcción de la gigantesca iglesia a su lado. Hubo incluso adaptaciones de experiencias arquitectónicas hechas por, o para, los pobladores indígenas y afros de lejanos territorios, todo fue útil para llegar hasta el final del siglo XIX mientras su entorno cambiaba. Finalmente, la reducción cuantitativa de los pobladores afrodescendientes, el incremento del valor de la tierra que los hizo trasladarse hacia otras zonas, el reordenamiento urbano y la inauguración de la aledaña gran iglesia, acabaron entre 1873 y 1876 con su historia visible.

Usamos la palabra *híbrida* para esta arquitectura, como referente a "algo que es producto de elementos de distinta naturaleza", en su acepción reconocida por la Academia Española. Porque no fue una construcción que solo siguiera pautas de la arquitectura española, o de la memoria africana, o de experiencias emancipadoras, sino que fue el resultado de aplicar ideas preexistentes desde la época colonial pero que aún se aplicaban y estaban a la vista, sumándole otras que venían desde el universo de lo utilizado para la población indígena, todo amoldado a sus necesidades, a la ritualidad católica que se iba imponiendo y lo afro tradicional que iba perdiéndose. Fue la suma y transformación, adaptación y resistencia, en la medida en que era factible hacerlo. A la capilla le tocó la época de los grandes cambios, los que llevaron a la libertad de los esclavizados pero también a su desintegración como comunidad.

EL CONOCIMIENTO DE LO AFRO EN LA ARGENTINA

Los historiadores, más allá de los racismos de cada momento, desde el inicio del siglo XX produjeron libros sobre la esclavitud y la población afroargentina (Rossi 1958 [1926]; Kordon 1938; Lanuza 1942). Es cierto que esos libros quedaron olvidados por no ser *políticamente correctos* y hasta cerca de la década de 1950 no comenzaron las publicaciones profesionales (Molinari 1944; Rodríguez Molas 1957; Studer 1958; Ortiz Oderigo 1969). Luego fueron años que oscilaron entre dictaduras y democracias y eso produjo pocos estudios, tanto nacionales (Golberg 1976; Cejas Minut y Pieroni 1994; Picotti 1998) como en el exterior (Andrews 1980; Lewis 1984). Con los años la historia fue avanzando hasta lograr un *boom* con el ingreso al siglo XXI y las luchas por los derechos civiles de las minorías, con lo que se logró que quedara establecido el tema como campo de la política de estudio, de enseñanza y de enfrentamiento a la tradición historiográfica (Frigerio 1993, 2006; Geler 2010).

La Arqueología en cambio tuvo una falta de visión sobre la población afro. El primer estudio específico se hizo en 1995 (Schávelzon 2001, 2002). Nuestro libro del año 2003 identificó objetos y lugares (Coloca y Orsi 2013; Stadler 2015; Zorzi 2015; Richard 2019), y luego se pudieron ubicar los mercados de esclavos y se logró encontrar en la iconografía y en los documentos imágenes y referencias a los espacios físicos de la africanidad (Schávelzon 2003, 2010, 2013). En esos años la antropología comenzó a avanzar encontrando que había lugares, ritualidades y objetos mantenidos en silencio, ya no en los documentos sino como registro material (Cirio 2004; Coloca y Orsi 2013; Stadler 2013). Los estudios de lo afroargentino tomaron así un lugar, quizás lentamente.

Si bien en Entre Ríos se ha comenzado la primera excavación de un quilombo en nuestro país (Richard 2019), hasta ahora solo ha habido excavaciones de sectores que ocuparon dentro de viviendas de alto rango, o hallazgos de casualidad (Stadler 2015). La arqueología tradicional ha establecido que esta no es más que una arqueología de la pobreza, lo que sólo en mínima parte es cierto (Frigerio 2008), porque niega la complejidad de un grupo social desplazado y marginal, pero a la vez llegó a ser propietario de viviendas y a tener sus propios esclavos (Rosal 2001). En forma mimética, la sociedad blanca adoptó rasgos culturales

afros aún presentes en la sociedad actual: el *tango*, el bombo y decenas de palabras en el lenguaje cotidiano.

Fig. 17. Foto de los ***tronos de los reyes***, dos de los sobrevivientes del siglo XIX, fundamentales en el equipamiento de toda construcción de una ***nación*** afro, los que eran colocados en un lugar central del edificio para rendirle honores. (De: Soiza Reilly 1905).

Se invisibilizó el mundo afro, se lo trató de desaparecer a medida que la gran inmigración blanca/europea reducía su volumen porcentual, pero está presente. Pese a eso, la idea de una historia sin presencia afro logró permearse en el imaginario colectivo a través de la educación pública y a la historia oficial, hasta la actualidad en que "no se puede ser negra y argentina a la vez[30]. Se construyó un pasado basado en rechazar los méritos de la interetnicidad a diferencia de otros países vecinos en que se los ensalzó para construir mitologías nacionalistas.

Los estudios de la arquitectura afroargentina siguen esperando un mayor desarrollo y son muy pocos hasta la fecha y casi sin excavaciones (Page 2011a, 2011b; Funes y Cervantes 2019; Ceruti 2007; Rosal 2001, 2009; Schávelzon 2001, 2003, 2010) al grado que ni siquiera se los cita en la bibliografía sobre el tema, como si el hábitat, la arquitectura y sus contextos no fueran parte de la historia (Lamborghini, Geler y Guzmán 2017).

30. Nota periodística del 24-8-2014, Clarín, portada.

LA POSIBLE HISTORIA AFRO DE LA CAPILLA DE SAN MIGUEL

La capilla de San Miguel Arcángel, vista hoy, es una estructura atípica como arquitectura religiosa regional de la que no existen planos originales, ni fecha segura de erección, ni atribución a su constructor, pese a que es una obra importante –casi única- para su tiempo. No tiene antecedentes locales ni regionales, sólo posteriores o discutidamente contemporáneos y no se sabe de nadie que fuese capaz en Paraná o Santa Fe de construir esa estructura en la década de 1820. Esto puede tener dos explicaciones: o algo nos falta saber, o el edificio era diferente en ese momento y lo que vemos hoy es el resultado de cambios y modificaciones de su forma y función. Creemos que salvo la estructura central lo demás no fue fruto de la creación de alguien, fue el resultado de agregar y quitar por parte de manos anónimas, las que hicieron lo mejor que se pudo en cada época. Esa falta de datos ha sido considerada extraña, y es más, para la historia de la arquitectura resulta difícil que haya sido construida en esa época ya que no había quien la proyectase ni quien la construyera (Gutiérrez, De Paula y Viñuales 1971). Si bien hoy sabemos que en esos años también se hizo la capilla de la Santísima Trinidad en el cementerio, similar en planta, con planos del cura Francisco Álvarez quien tuvo actuación después en la catedral, y la capilla del cementerio, ambas de planta circular. Pero valga la demolida del hospital para ver que era muy simple, con unos capiteles que posiblemente fue lo que pudieron traer en un carro, que hubo finalmente que demolerla en la década de 1950 por la mala calidad de la obra.

Se atribuye a que la capilla de San Miguel se comenzó a levantar en 1826 lo que luego discutiremos. Eso permitió igualarla con la fecha de la construcción de la capilla circular del cementerio –que se supone de 1824-, aunque nadie ha demostrado la simultaneidad. Lo que existe es una ley de 1824 que decía que "la capilla del cementerio ha hecho progresos", esa es toda la referencia que conocemos[31]. Pero aunque si así fuera, sabemos que el pórtico del cementerio se pudo hacer recién en 1878. El hecho de que en esa década se comenzara con otra construcción similar no permite afirmar o negar nada.

La catedral, con la que existió un interjuego con la capilla de San Miguel que nadie parece haber notado, tiene una historia de construcciones y demoliciones que pone en evidencia lo complejo de la realidad en que se vivía y se edificaba. No existe una historia de la Matriz o Catedral, que tenga datos precisos y por eso cada

31. Recopilación de leyes, decretos y acuerdos de Entre Ríos, corresponde a 1824, tomo I, pág. 437.

historiador dio fechas diferentes, o tomó el día del inicio de las obras como si fuera la fecha de finalización, pero al menos podemos citarla. Tras una pequeña capilla inicial que nadie puede aseverar dónde estaba y que hasta por un probable tema de prestigio social la ubican en el atrio de la última edificación, se comenzó entre 1726 y 1732 el primer edificio de ciertas dimensiones el que no sabemos cuándo se terminó. Medía treinta metros de largo por seis de ancho y miraba al norte, por lo que cuando se hizo la capilla de San Miguel, fuera en 1822 o 1828, era posible hacer obras importantes. Es interesante que ambas se enfrentaban y en cierto modo competían en dimensiones: una era cuadrada pero con cúpula, la otra más simple, del mismo ancho pero cinco veces más larga. Desde ambas se veían la puerta de la otra y sus respectivos atrios y ceremonias, y quizás fue eso lo que generó los deseos de la población blanca de que mirase para otro lado. Por eso no parece casual que en 1829 se iniciara una tercera obra de la catedral, mirando al oeste, a lo que se estaba delineando como Plaza Mayor y cuyos trabajos durarían hasta 1883, es decir que estuvo 54 años en obra. Ahí ya las dimensiones y la función urbana eran otras y también era otra la historia de la ciudad; pese a eso no tuvo bóveda sino un cielorraso pintado curvo (Laurini 1983). Y al parecer tenía en su interior una amplia capilla dedicada a San Miguel, patrono de la provincia, que incluiría todavía en 1865 la imagen del santo que luego iría a la capilla, según lo describe el "Ynventario" que luego citaremos en detalle.

La historia tradicional de la capilla de San Miguel adjudica el haber sido iniciado –y hasta construido- en la mitad de la década de 1820 (se asume popularmente que fue en 1822 para algunos y 1824 para otros, todos sin evidencia alguna) pero creemos y trataremos de demostrar que su estructura central es anterior, lo que se hizo en 1828 fue una serie de grandes cambios y el inicio de su apropiación por la iglesia católica. En esos años en la región recién comenzaban a llegar constructores avezados, generalmente italianos –no había ningún arquitecto-, y el estilo ornamental que sobrevivió es neoclásico, el que apenas se iniciaba en la zona y no a esa escala. Es una obra demasiado moderna para su época si la pensamos completa en los términos que hoy tiene. Una obra imposible en la realidad cultural, política y material de la época.

La capilla está compuesta por un volumen acupulado central, de planta cuadrada, y dos habitaciones a sus lados, todo ubicado sobre un basamento bajo. La cúpula sobre el cubo central mide unos siete metros de diámetro. En cambio, los dos bloques laterales están techados con el sistema de terraza sobre vigas de madera y

enladrillado, costumbre difundida en la zona una generación después. Unas molduras que no son iguales por los tres lados visibles adornan el exterior. El interior es de un clasicismo que no coincide con los tiempos en que se postula que fue construida, ni los ornamentos, ni las puertas o las ventanas (que las obras mostraron haber tenido otra ubicación y ser de época posterior), ni coincide con la carpintería de la peculiar puerta-ventana de estilo neogótico ubicada sobre la entrada. No resulta lógica la versión de una obra hecha de una vez y la evidencia arqueológica lo ha probado, además de la incoherencia que presenta ante el análisis de la historia de la arquitectura.

La arqueología ha mostrado que el piso fue de modestos ladrillos y los muros eran blanqueados, sin revoque ni ornamentos, que no hubo altar y se halló una gran puerta tapiada en el único sitio en donde hubiera podido haber estado. Las construcciones anexas –casa cural y sacristía– tuvieron en origen modestos pisos de tierra y sus muros, ventanas y puertas muestran ser más tardías y la evidencia de su posible forma original ha quedado a la vista en la restauración. Es decir, que salvo el núcleo de la estructura central todo fue diferente a lo actual.

El espacio central, aunque impresionante por su altura, era chico en superficie y no podía contener cien personas paradas y apretadas en los menos de 50 metros cuadrados que tiene. Y, si para oír misa hacía falta un altar, un púlpito y el presbiterio, si las mujeres se sentaban en el piso como era costumbre y los ancianos en una silla, o algún sacerdote con su monaguillo necesitaban lugar, es difícil que entraran cincuenta personas. Y el sitio sería irrespirable y para que el monaguillo pasara a la sacristía se debían tener que mover la mitad de los asistentes. En síntesis, o era de ritual católico para una comunidad muy reducida o la forma en que se organizaba era diferente y por ende para una ritualidad no católica. Esta es una de las dudas que nos llevó a que planteáramos una funcionalidad diferente en el origen. Eso, más tarde y por la relectura de los documentos y la absoluta falta de datos concretos –la atribución habitual de que fue construida en 1822 es insostenible-, y luego gracias al hallazgo de un pozo en el centro que pudo tener el *poste ritual* habitual en las capillas-afroargentinas. Creemos que como en todas las capillas de ese tipo y aún hoy, el espacio interior había sido pensado para albergar al Rey y la Reina de la comunidad afro en sus tronos, y que la gente circulaba y no se detenía, raramente habría *misas* en el sentido tradicional estático cristiano sino que era un lugar para el movimiento corporal y de tránsito por el interior, en la

tradición africana. Todo nos habla de cambios, de una fuerte reconversión funcional.

En forma sintética y adelantándonos, creemos que para el siglo XVIII existió un rancho de adobe y paja sobre un basamento el cual fue demolido en la década de 1820 (o quizás antes). Luego se construyó en estilo colonial (o "poscolonial" como lo llamaron algunos historiadores), una capilla abierta, una capilla-posa muy grande o un *miserere* con cuatro grandes pilares con una cúpula superior. Si bien era importante para la época no era visto como una construcción religiosa en cuanto a una iglesia para dar misa, y si además era de la comunidad afro, aunque estuviera en un lugar destacado, era poco lo que se dijo después. Eran los años en que la iglesia católica estaba buscando formas diferentes de relacionarse con la comunidad a las tradicionales –luego lo veremos en Perú, Bolivia y Chile-, y de ganar adeptos casi como en el siglo XVI.

Es posible que en esa década y gracias a la situación política se dieron las condiciones para que esa estructura abierta se fuera cerrando, tema crucial en las opuestas formas de uso entre la ritualidad cristiana y la africana. Creemos que para ese momento se colocó la primera gran puerta –orientada al sur-, de la que queda sólo el marco. Y el terreno que daba hacia ese sitio, por lo tanto mirando a la ciudad blanca que iba creciendo cerca y hacia una catedral que cambiaba su orientación hacia ese lugar, se transformó en un atrio, sitio de baile y ceremonias tradicionales. ¿Cuánto tenía de simbiosis con lo católico lo que allí sucedía? Creo que muy poco y ese era el conflicto latente que sólo pudo comenzar a cambiar unos años más tarde. Pero hay que marcar que sobre esta historia no hay datos escritos, pero tampoco los hay para toda la historia del edificio que está en pie. Y cuando los hay veremos que son adulterados a extremos casi burdos. Es una historia necesaria de ser reconstruida, con mucha posibilidad de error, porque fue un ejercicio de paciencia su borrado y reescritura.

Pero lo que sí es verdad es que en esa década, que muchos indican 1822 (fue un grueso error del que fichó el documento ya que dice 1828), se hicieron grandes obras. Eso, la erección de esa estructura tan impactante frente a una catedral que no salía adelante, es lo que generó la idea de que ese fue el origen, la fundación. Y por ende el principio de la apropiación, por eso se dijo que fue *construida* en esos años. Era imposible aceptar que era el final de un precedente, había que comenzar una historia y no seguir con lo que daba derechos y precedentes. Tan grandes fueron estas obras para la pequeña ciudad cercana, tan impactantes en relación

con la catedral, que deben haber molestado mucho y más si el gobierno le daba importancia. Ese conflicto fue tan fuerte que llevó a que en lugar de destinar fondos a completar y hermosear la catedral se iniciara la presión para que en 1836 se comenzara con la construcción de una gran iglesia nueva, por cierto de una escala exagerada para su tiempo y que Paraná no podía llevar adelante, hecha exactamente a un costado de la capilla. Como si no hubiera otro lugar en una zona casi vacía y con pocos papeles de propiedad. Se la proyectó de forma que la tapara: no que la destruyera, sino que la dejara encerrada. Y no creemos en casualidades en lo que fue la obra más grande en la ciudad de ese momento, era una venganza hecha con tanta violencia que taparon con el ábside la puerta de la capilla. Parece absurdo, casi imposible de creer que lo primero fue cerrarles la entrada y obligarlos a dejar el atrio –por suerte el terreno del otro lado estaba vacío, y hacer otra entrada por el lado opuesto. La explicación que justifica esto, que podía haber generado un levantamiento social, la veremos y fue política, se había pasado de los gobiernos liberales a los ultra conservadores, militares, incluso a un simple y burdo dictador. El grabado, desconocido hasta ahora, hecho por Riou en París, muestra que hacia el este la capilla estaba abierta.

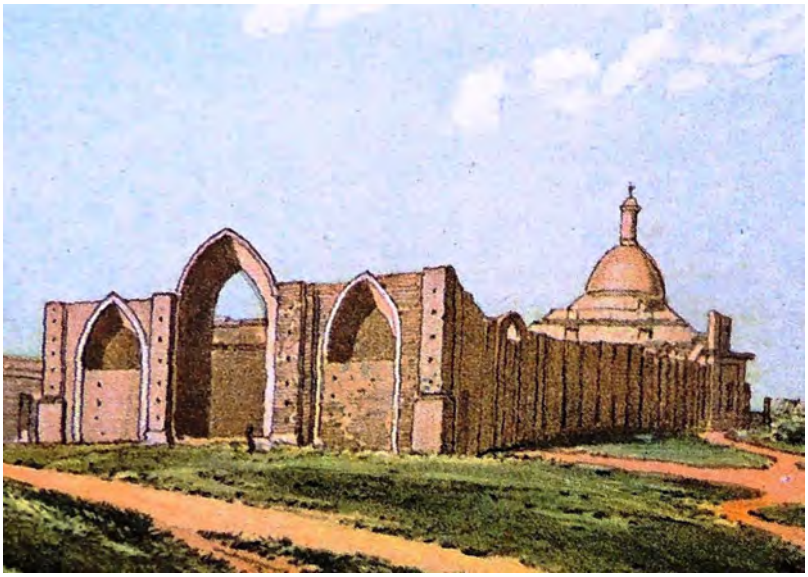


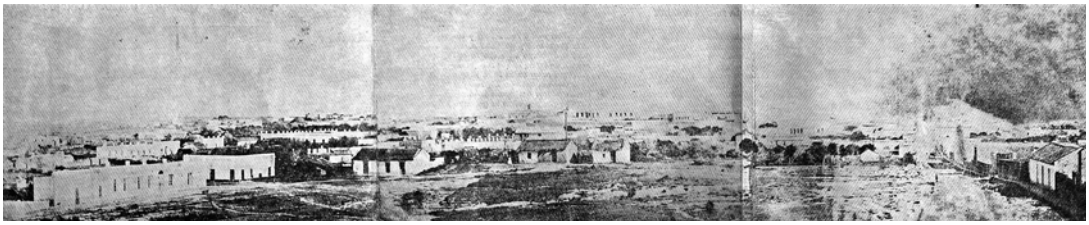
Fig. 18. La construcción de la nueva iglesia abandonada por años, vista en 1858 aun en medio de terrenos vacíos y tapando la capilla (se ve la cúpula detrás), para que no sea vista desde la nueva ciudad y obligándola a mirar para el lado opuesto (de: Burmeister 1943).

No sabemos qué ritualidad había en la capilla, si lo africano/afro seguía vigente o en qué grado se había aculturizado y mezclado con lo católico, y es casi imposible saberlo salvo por lo que el espacio físico nos muestra. Pero la nueva gran iglesia a su lado la fue

transformando y a la vez comenzó el proceso de *hacer que parezca una iglesia*, con su nueva puerta y atrio hacia el norte. Haber obligado a dar vuelta la fachada y el atrio no fue poca cosa, incluso según la arqueología eso fue simultáneo a la construcción de una pequeña casa cural a su lado. Pero el edificio quedó, si bien ya cerrado al este, sur y norte, el oeste sólo lo sería cuando se hiciera la sacristía veinte años más tarde, logrando hacer más o menos simétrico el conjunto y borrando todo resabio de lo que fue.

La historiografía del edificio es otro de los problemas ya que para la historia de la arquitectura esta construcción, ahora tan neoclásica, es temprana: no habría antecedentes construidos, y quizás ni un profesional que la hiciera o muy pocos al menos. Sí los habría veinte años más tarde y sí es cierto que en esa década se comenzaron dos obras en el estilo, pero veremos que su historia tuvo etapas y cambios y no se las terminó en una operación; sigue la costumbre de pensar que la fecha de inicio es la de terminación de las obras. Por eso es posible suponer que esta estructura, sobria y elemental en su volumetría, fue ornamentada más tarde, seguramente hacia 1860-65, junto con obras de su interior y exterior. Y que fue parte del proceso de cristianización de la capilla, de fuerte transformación de las ritualidades en un proceso de simbiosis primero y de imposición después. Estuvo terminada para la inauguración de la iglesia de al lado en 1873.

Fig. 19. Vista tomada hacia 1865 desde el techo de la capilla en la que se ve el terreno del atrio, los ranchos y casas que la rodeaban (Museo Histórico M. Leguizamón, Paraná).



En síntesis, esta es la historia de una capilla –porque no tenemos el nombre de la primera construcción comunitaria afro-, que luego creció para ser una estructura acupulada abierta, a la que le impusieron una iglesia de dimensiones exageradas en su propia puerta para ocultarla. La que fue transformándose en un proceso de apropiación de soluciones híbridas para poder seguir funcionando y hasta se hizo un balcón-púlpito hacia el atrio, cosa que sólo había –que sepamos- a mucha distancia en Mendoza, en Paraguay o en Bolivia. ¿Para esa época se daba misa? Creemos que todo eso fue coincidente con el momento en que la iglesia terminó el largo derrotero para apropiarse de la ritualidad precedente, en el proceso de blanqueamiento y cristianización que vivía toda la sociedad. Fue el momento en que el poste ritual del centro quizás pasó a ser una pila bautismal, a una liturgia sin altar ni coro y que se hacía hacia afuera, resultado del proceso de resistencia que aun se podía dar ante la agresión física y espiritual. Sólo una respuesta inteligente e insólita logró resolver los problemas en un edificio que era único.

32. Detalle ampliado de una xilografía hecha por Eduard Riou publicada en París hacia 1860-70, en base a un croquis de Eugene Meunier, titulado "*Ville de Parana, vue de la riviere*", de una publicación no identificada.

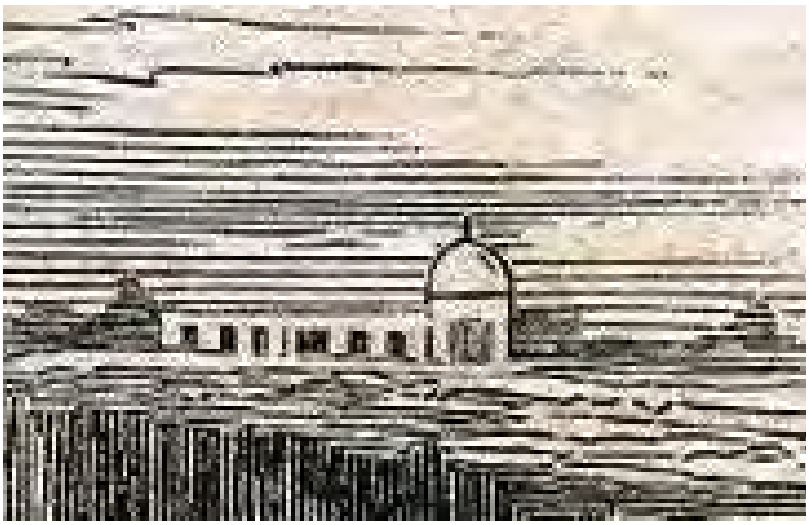


Fig. 20. Vista lateral de la capilla con la iglesia en construcción: puede verse que está abierta hacia uno de sus lados –no existía la sacristía-. Pese a lo esquemático el dibujo apoya la hipótesis de los cambios que vivió el lugar a mitad del siglo XIX (Cortesía A. Richard)[32].

LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA Y SUS CORRELATOS MATERIALES

La historia de la capilla y la explicación de su construcción y cambios se cruzaron con la de la política de la ciudad y de la provincia, y con la capacidad de la población afro de negociar con las autoridades. Es lo que nos permite entender los altibajos de una obra poco habitual.

Para hacer una historia vista desde el universo afro y ya no desde la historia oficial, una historia descolonizada, tenemos que

32

remontarnos a los orígenes de la ciudad, a un posible primer asentamiento sin trazado urbano, que parecería centrípeto y no cuadricular, del que aún quedan resabios en calles cortadas y callejones radiales inexplicables. Debe haber sido muy difícil el diálogo entre la población afro y una ciudad criolla creciendo en sus cercanías, ya que ambas estaban sobre dos morros o pequeñas elevaciones separadas por un pantano formado por las lluvias, lo que era simple de modificar. El trazado cuadricular tradicional de la nueva ciudad forzado al máximo implicó la reorientación de la catedral para que no mirara al río sino hacia tierra adentro y la ubicación de los edificios principales alrededor de una plaza. E imaginar que simplemente con otra plaza podía sortearse el pantano hacia la población afro. Pero el crecimiento que estaba viviendo el pueblo comenzó a generar otra contradicción: que la llegada desde el puerto era arribando a la capilla. Era lo primero que el viajero veía, el hito, lo que no pensaron en 1836 cuando proyectaron la iglesia a su lado con el único objeto que no se viera desde el centro nuevo, pero no desde abajo. Y si bien era fácil tratar de hacer que la cuadrícula regularizara todo y abarcara el cerro del poblado viejo, -lo que nunca se logró totalmente-, la subida –o bajada- del puerto era un tema mayor. Incluso el edificio de la aduana había sido puesto en la parte inferior de la barranca. El plano de la ciudad muestra los relictos de esas irregularidades.

Poco después se tomaron diversas medidas para modificar eso, pero algunas no fueron efectivas sino todo lo contrario. Se hizo que la subida de tierra y barro se transformara en una alameda bordeada de árboles, rectificaron manzanas, se expulsó a buena parte de los habitantes antiguos mediante maniobras especulativas con las tierras -lo que comenzó a hacer la iglesia propietaria de las tierras-, luego a construir una plaza frente a lo que sería la iglesia y darle prestancia al sitio que luego albergaría museos, universidad y casas importantes. Es decir: la urbanización destruía la memoria y la identidad física del *Barrio del Tambor*. Pero fue una operación cara, compleja y que llevó mucho tiempo. Y produjo dos efectos inversos, impensados seguramente: la memoria se fijó en la capilla, y se tuvo la capacidad y tiempo para modificarla, para adaptarla a todo lo sucedía, sin necesidad de abandonarla. La impronta original fue lo más difícil de borrar y hubo que esperar mucho para lograr tener un puerto nuevo con un acceso directo al centro y que dejara de lado las zonas antiguas. Pero cuando se lo hizo ya nadie se acordaba que antes había sido diferente porque la comunidad afro se había diluido en gran parte, la capilla estaba abandonada y en su atrio se había construido una casa.

Al llegar al siglo XX, cuando ya la capilla nada tenía de su origen ni era accesible, aún faltaba el cierre del tema: la construcción de una historia que explicara y justificara las acciones del pasado. Porque la capilla antigua allí seguía, los pobladores –que seguramente ya eran más criollos pobres que afros-, aún vivían en la zona y la memoria seguía arraigada al grado que llegó al presente. Eso hizo necesario, al iniciarse el siglo, que ya habiendo triunfado al grado de poderla dejar en ruinas, hubiera una historia que borrara los resabios de un pasado no deseado, un barrio que si bien existió fue minúsculo, que tuvo una capilla sin importancia que le donó la beneficencia, que no tiene papeles, que no hay fecha cierta de construcción ni antecedentes claros, ni fotos ni planos. Una historia para la cual este edificio casi no existió, si no fuera porque allí está.

Esa nueva historia nos dijo que al iniciarse la segunda etapa de construcción de la catedral el párroco recién arribado recibió un problema: él sabía que la advocación era a la Virgen del Rosario cuya cofradía había sido fundada en 1819, pero en la realidad se la atribuían a dos santos adorados por la comunidad afro-criolla. Eso generaba agrios conflictos socio-raciales. "Los feligreses la habían sustituido en las prácticas del culto especial que correspondía a dicha advocación, por San Miguel y Santa Rosa de Lima" (Pérez Colman 1930:119). La historia tradicional asevera que ahí fue cuando se inició la historia de la capilla de San Miguel de la que no habría ninguna noticia precedente. Y las pocas referencias a una capilla previa, incluso relacionada a alguno de los fuertes del lugar, eran tan difusas que nadie podía más que aceptar –por obviedad-, que eran el origen de la catedral.

En ese momento temprano de la historiografía paranaense, en la década de 1920 a 1930, era posible hacer una Historia a nuevo porque otra no había, y los historiadores de cuño nacionalista, localistas de alma, cristianos de militancia y conservadores en lo político tenían con qué y para qué hacerla: había que justificar su propia existencia como grupo social, separarse épicamente de Santa Fe, la que sería signada como *el otro, el enemigo contra el cual crecer*, y había una historia transcurrida de donde abrevar. Y si se le podían agregar adjetivos era mejor. Así lo precedente a las luchas post Independencia sería un tema a tratar buscando cada letra en cada papel de los pocos que habían. Otro tema sería el del período desde 1820 hasta la consolidación del Estado Nacional (fruto precisamente de un entrerriano, Urquiza), haciendo héroes a tiranos y genocidas de cuarta categoría como varios de sus predecesores. El final de la Confederación cerraba la siguiente gran etapa. La política

sería la determinante de la historia a narrar, la Iglesia y los militares los protagonistas y el telón de fondo la sociedad en que se negaba la presencia africana.

Así es que, entendiendo que desde la década de 1820 el territorio estuvo en una situación convulsa de revoluciones, en donde el conflicto socio-racial se hacía presente a diario, el tema absolutamente menor de la advocación a la virgen de la catedral se insertaba como la excusa necesaria para justificar la construcción de un relato histórico sobre la capilla de San Miguel (Pérez Colman 1930; Calvento 1939-1940; Reula 1963). Lo que se contó es que para la resolución del conflicto de la advocación, en 1824 se decidió "consultar en forma plesbicitaria la voluntad popular" (Pérez Colman 1930: 119). Demás está decir que el voto era secreto y fue autorizado por la autoridad en un solo día de trámites. Se supone que el acta de dicha votación dice que el acto que incluyó incluso las parroquias vecinas, "dio por resultado una inmensa mayoría a favor de la virgen del Rosario, y que fue al mismo tiempo elegido como Patrón a San Miguel Arcángel" (Pérez Colman 1930:121). Por supuesto el acta ya estaba *extraviada* del archivo provincial para 1930 y esta historia había sido relatada por un historiador previo, Benigno Martínez en 1920, que fue el único que vio tales documentos, si es verdad que existieron. De un plumazo, sobre la base de papeles inexistentes, le atribuyeron a la iglesia haber hecho nacer la democracia electiva en el país, libre, popular y secreta; no era poco para algo que nadie podía probar. En base a eso, se aseveró que ese fue el motivo, el interés por San Miguel, por el que se decidió mudarlo a una nueva capilla: había sido elegido como Patrón pero igual lo sacaban de allí. La iglesia se había apropiado del pasado como si la capilla no fuera preexistente y lo transformó en un acto de condescendencia cristiana.

Sea verdad esta historia, o sea el resultado de un simple manejo de la información, o un invento para encontrar un inicio y apropiárselo, así es como se ha aceptado que comenzó la construcción de la capilla y si hubo algo antes todo fue cristianizado aprovechando la situación (Pérez Colman 1946: 131). Por cierto esto parece una construcción historiográfica; y Benigno T. Martínez, el que publicó esa historia, no reprodujo los documentos, que después de él se perdieron. Ese primer historiador local era de nacionalidad española, de ideología conservadora y un militante ultra cristiano. Por lo que esta es una historia que dista de estar demostrada y que no parece casual que se suponga que sucedió el año en que las órdenes religiosas fueron prohibidas en la provincia.

¿Es posible que estos sucesos relativos a la capilla y la catedral fueran verdad? El viajero Hermann Burmeister en su recorrido de 1857 (1943) decía que la mayoría de los casi 6000 habitantes eran "gentes pobres y de color"[33]. ¿Qué era ser blanco o "de color" para Burmeister en su primer viaje a América? Eso es algo difícil de determinar, pero así lo escribió. Lo que no hay duda es que para esos años el poder estaba en la clase blanca/criolla. La comunidad afro-liberta tenía capacidad para presionar a las autoridades, más aún cuando era habitual que políticos y militares se aprovecharan de ellos, pero eran una minoría. El país y el estado habían cambiado desde la Independencia en su relación con la población afro. En esos años se habían liberalizado muchas tradiciones raciales y el gobierno de Bernardino Rivadavia tendió a una fuerte secularización llegando a expulsar órdenes religiosas, confiscando iglesias y conventos. En 1824 el gobernador Mansilla había suprimido el diezmo en Paraná y poco después su sucesor Sola lo hizo con las órdenes religiosas, al igual que con sus conventos y propiedades. Fue ese espíritu liberal el que creemos que obligó a la iglesia, en ese mismo año, a autorizar, financiar o al menos a no oponerse a la construcción de la capilla de San Miguel, o a la ampliación de lo que existía.

En realidad, aunque lo que se hizo fueran los pilares y la cúpula, era una gran obra para la ciudad. Si la comunidad afro aprovechó ese momento político irrepetible para una obra importante, es lógico, lo mismo que el que los historiadores cristianos años después hayan minimizado el tema centrándose en el papel de la iglesia y la construcción como resultado de unas elecciones democráticas. Esa historia podía ser escrita después de 1900 sin oposiciones ni críticas ya que fue posterior a la *blanquización*, cuando la inmigración europea reducía el porcentaje afro al 2% o cifra similar, por lo que quedó como que el cura Antolín Gil y Obligado había creado *a nuevo* una capilla en la zona pobre. Una lucha de poderes y un enfrentamiento social y racial que determinaba el crecimiento de la propia ciudad, y que terminó siendo mostrada como un simple acto de benevolencia cristiana.

Revisando la historia vemos que el trasfondo de esas obras era un panorama político complejo: tras las fracturas entre los estados, producto de la Independencia, se desataron las luchas entre Unitarios y Federales dado que las provincias se autoproclamaron independientes. En Entre Río el personaje central fue Francisco Ramírez quien gobernó entre 1820 y 1821, estableciendo una República de Entre Ríos separada de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

33. El libro de Burmeister, resultado de su viaje, fue entendido en el mundo como la terminación del viaje anterior de Humboldt que no llegó a la Argentina. Tuvo numerosas ediciones (1861, 1875, 1876, 1879, 1881) que mezclaban parte de una y otra, recortaron, usaron los mismos grabados o los redibujaban. Es muy complejo y sería un trabajo de años el separar cada capítulo o sus traducciones y los grabados y sus autores.

Fig. 21. Fotografía de 1913 que muestra como la capilla quedó escondida por la nueva iglesia, pegada a sus espaldas, encerrada cada vez más por las construcciones a su alrededor (Fotografía del archivo CEDIAP).

Fue sucedido por Lucio N. Mansilla, un militar relacionado con los liberales de Buenos Aires, marcado progresista que suprimió las órdenes religiosas. Pero casi de inmediato las guerras cubrieron el territorio: entre 1824 y 1832 hubo trece gobiernos en Entre Ríos por lo que nuevamente fue imposible el avance edilicio. Los gobiernos de Ramírez y Mansilla fueron una época adecuada para comenzar obras en la capilla ya que hubo estabilidad y respeto institucional porque luego todo cambió. Ramírez había escrito que "yo creo que cuantos menos [curas] haya seremos más felices" (Calvento 1939-1940 VIII: 476).

Fig. 22. Detalle de una fotografía tomada por Harry Olds y publicada en formato de postal por R. Rosauer, posterior a 1901, en que la capilla resalta por su revoque nuevo con pintura blanca en la parte frontal (cortesía A. Richard).

Respecto al edificio nos preguntamos, al no existir planos, ni descripciones detalladas, ni libro de fábrica o arquitecto o constructor identificado ¿cómo era lo que se hizo?, hubiera o no algo anterior más allá de un rancho. ¿Fue una capilla abierta al este como indica la liturgia? (la actual mira al oeste). ¿Era posible que estuviera abierta a dos lados o incluso a cuatro como algunas estructuras coloniales?, ¿que hubiera quedado algo de épocas anteriores que se ampliaron? No hay datos más allá de la arqueología sobre un posible precedente hecho de adobe, pero la primera obra en mampostería debió ser el núcleo de lo que hoy existe: una cúpula sostenida por cuatro grandes pilares con pechinas a la usanza de las capillas coloniales y especialmente a las capillas-posa y los misereres, cuyos máximos ejemplos son los del santuario de Copacabana en Bolivia, región que aún era parte del territorio cuando se hizo la capilla de Paraná.

La mejor evidencia de que hubo un primer atrio que quedó debajo de la iglesia nueva desde 1836 es el haber encontrado el marco de las puertas de entrada a la capilla aún empotrado entre los pilares. Donde se suponía, por tradición, que había estado el altar, de lo que no hay evidencia alguna. En eso estamos seguros; pero si la puerta del norte ya existía, o incluso si eran cuatro, es algo imposible de saberlo. Es decir, la capilla estuvo abierta al sur –hoy la restauración lo muestra mediante un gran vidrio que la separa de la iglesia aledaña-, y quizás a la vez y desde siempre también abría al norte como lo hace ahora. Respecto a los otros dos lados (este y oeste), si bien las evidencias históricas y arqueológicas indican que la casa cural y la sacristía que hoy existen son de décadas posteriores, la estructura original bien pudo estar abierta o no en esos lados, aunque los pocos datos parecen apuntar a que sí. La excavación de un cimiento parecería también mostrar eso, pero es poca evidencia para cerrar una hipótesis tan fuerte. Y más fuerte es imaginar un espacio abierto cuando pensamos en una capilla cristiana de cualquier tipo; la ritualidad de esa religión es estática, silenciosa, oscura, cerrada y privada; la africana es abierta, social, corporal, en voz alta, con baile y música, de transición por el espacio y en donde la jerarquía religiosa y el poder político están unidos y presentes. El viajero Mac Cann (1969: 250) observó que gracias a las bondades del clima: "Las gentes de toda condición pasan la mayor parte del tiempo al aire libre y sólo viven bajo techo mientras duermen o en los días de lluvia". Una capilla y su atrio abierto para un uso intenso por la feligresía, o para bailes según el momento, no sería extraño ni incómodo, más siendo considerado en su momento como un logro racial.

En 1831 el avance liberal se detuvo cuando llegó al poder local Pascual Echagüe, quien estuvo aferrado a él por diez años; era un católico conservador que restableció el diezmo colonial, autorizó el regreso de los expulsos jesuitas, impuso la enseñanza de la teología, anuló toda legislación progresista y se hizo llamar "Ilustre restaurador del sosiego público". Fue solamente otro dictador, glorificado por los historiadores conservadores por que le "dio un gran impulso al proceso urbano mediante importantes donativos para la construcción de la iglesia parroquial" (Pérez Colman 1930: 125), además por que dispuso "que se construyera en esta ciudad un reñidero de gallos", lo que parece ser tan importante como haber iniciado la nueva y segunda iglesia. Esto, decidido en 1836, fue el primer paso para que la capilla que sólo tenía quizás ocho años de existencia –fuese lo que fuera que lo precedió-, dando el paso necesario para desdibujar lo precedente. Lo curioso, y no deja de ser una anécdota, es que la iglesia nueva y el reñidero de gallos, que estaban una frente al otro, fueron del mismo estilo: neogótico, contrastante con el clasicismo de la capilla. Quizás porque el primer proyecto de la plaza era rodearlo de cualquier cosa, incluso de lo que era censurable y de clase baja, pero que hiciera *pandant* con la fachada de la iglesia. Era lograr prestigiar un sitio a cualquier precio.

El inicio de la construcción de la iglesia de San Miguel fue obra de ese gobierno conservador con la insólita decisión de unirla con la preexistente por sus espaldas y hasta ponerle el mismo nombre. ¿Por qué no se demolió la capilla? Puede haber varias respuestas, una de ellas es que no podía enfrentarse con tanta violencia a la población afro y afro/criolla a la que necesitaba para integrar sus ejércitos; sí podía minimizarla con una obra que llevaría décadas para completarse–demoró cuarenta años en inaugurarse-, otra es que quizás el proceso de cristianización ya había comenzado y era factible integrarla a la nueva construcción como una especie de ábside. De esto último hay al menos un testigo arqueológico: la pared de ambos edificios hacia el este tiene el mismo cimiento y muro continuo, por lo que la casa cural debió hacerse, o iniciarse, en ese momento. Pero en el interior los niveles de piso tienen medio metro de diferencia, mostrando que esa posible decisión nunca se llevó a cabo.

Fig. 23-24. Reñidero de gallos frente a la iglesia haciendo juego en el estilo neogótico de sus fachadas, parte de las reformas urbana alrededor de la nueva plaza para "aristocráticas reuniones", fue demolido en 1917 (De: Martínez 1920).

Pero la historia le sería cruel también a la obra de la nueva iglesia porque el país cambiaba más rápido que las grandes construcciones. Echagüe en su gobierno para apoyar la urbanización de la zona hizo una nueva plaza y la alameda, y por eso los primeros documentos que hablan de que el espacio del atrio pasó a ser propiedad particular son de 1838, aunque nadie lo ocupó realmente por un siglo (Ceruti 2007: 391). Una hipótesis similar en cuanto a los cambios urbanos para dar una nueva imagen a la ciudad ("mejorarla") la dio en forma difusa Pérez Colman (1936: 57-58) al analizar el trazado de la zona, sus lotes y apertura de calles y la historia de la capilla y de la iglesia. Dijo que era adecuada "la suposición de que la primitiva capilla edificada que actualmente se conserva detrás del altar mayor de la iglesia, debió construirse con su frente a la calle San Miguel", es decir con otra fachada que ubicaba al oeste pero que vimos que era al sur aunque posiblemente abierta hacia los cuatro lados en origen (Pérez Colman 1946: 57). Quienes construían la historia también dudaban porque veían que las obras vivieron procesos de cambio de los que no había documentación.

El reordenamiento municipal en la zona se logró con compras y permutas de terrenos, demoliciones de casas, apertura de la avenida, el amanzanamiento, la plaza, la iglesia nueva, todo en una hábil decisión de política urbana. Los dos asentamientos originales ya eran uno solo y sólo quedaron relictos de que alguna vez fue diferente. Pero pese a todos los cambios y hasta casi al final de ese siglo la vieja capilla sería lo primero que el viajero veía al llegar.

Es aventurado pensar en que hubo un plan para reubicar a la población afro sacándola del *Barrio del Tambor* con la nueva urbanización, pero sí es posible ver una serie de donaciones y ventas de tierras hechas por la iglesia a muy bajo precio cuando el municipio

34. *Libro de entrada de las limosnas* para la iglesia nueva. San Miguel. Paraná. Sección Hacienda, Fondo Asuntos Eclesiásticos 1822-1874, N° 983, Archivo de la Provincia de Entre Ríos.

comenzó a amanzanar la zona, al parecer ambos interesados en que esas modestas viviendas tuvieran lo que para ellos era "apariencia urbana" y que se delimitara la plaza. El ordenamiento y las obras ejecutadas fueron actos que marcaron el dominio de las tierras y la capacidad del estado de comprar, demoler y ordenar, aplicando su poder a los hechos físicos (Dócola 2017; Mazzitelli Mastricchio 2018). Finalmente la iglesia de San Miguel se inauguraría en 1873 dejando inactiva la capilla vieja, en una ciudad que aparentaba haber sido hecha a nuevo, con modernos edificios públicos y las nuevas residencias de las familias tradicionales. El gobierno de Urquiza sí había dejado su impronta en especial con los edificios públicos de cuando fue capital del país. Incluso parecería, ya que no hay datos concretos, que el constructor que hizo la Casa de Gobierno, la Cámara de Diputados y la de Senadores, el teatro 3 de Febrero y el mercado, fue el maestro de obras italiano Santiago Danuzio quien falleció en 1861 (Liernur y Aliata 2004, T.2: 190). Toda su obra fue de un marcado neo renacimiento acorde a esa época y ya no al neogótico precedente. Es decir que la ruptura con lo precedente pasó también por el cambio de estilística. Y no casualmente es el estilo que caracteriza el interior de la capilla. ¿La decoración agregada fue hecha en esos años? Es muy probable.

Los documentos originales son claves en esta historia, ya que varios historiadores se refieren a ellos pero pocos dan datos concretos. El manuscrito que ha sido atribuido a la historia de la capilla no dice nada de todo lo que se aseveró que decía, porque la portada ha sido alterada por alguien que le sobrescribió "San Miguel 18?1" (parece ser 1871 borroneado), además de que las hojas tienen la numeración original tachada y fueron vueltas a foliar para aparentar unidad. La ficha de catalogación del Archivo Histórico Municipal indica que el documento comienza el 14 de marzo de 1822 (haciendo caso omiso a la portada), pero en el interior la primera entrada –falta la primera hoja- es de septiembre de 1828, por lo que no sabemos cómo el bibliotecario manejó los datos, a menos que le hayan entrado los seis años faltantes en una hoja. La mayor parte del texto y pese al título de la tapa es sobre la construcción de la catedral o iglesia matriz (la tercer etapa: 1829-1883) y no dice una palabra ni de la capilla vieja ni de iglesia nueva de San Miguel hasta un grupo de páginas finales obviamente diferentes de los años 1871 a 1874[34]. Esas hojas hablan del "templo de San Miguel", el nuevo, traen el dato que la puerta fue puesta el 24 de mayo de ese año lo que nos permite pensar que, dada las similitudes estilísticas con la carpintería del mismo estilo en la capilla ambas deben ser

contemporáneas. Y llama la atención que seguía siendo el estilo neogótico el preponderante, pese al cambio habido una generación antes. Esas páginas adjudican la obra a varios arquitectos, entre ellos a Sebastián Triaca en 1874 quien estaba "a cargo de hacer el plano de la iglesia de San Miguel que levantó, por no haber encontrado el antiguo que hizo don Timoteo Guillón", más tarde le pagaron al arquitecto Teodoro Vidaschea "*por cuenta de trabajos*" hechos. Suponemos que Guillón debió hacer el proyecto original luego perdido. En la puerta a la calle hay una placa y una inscripción en relieve que dice "C. Álvarez, constructor".

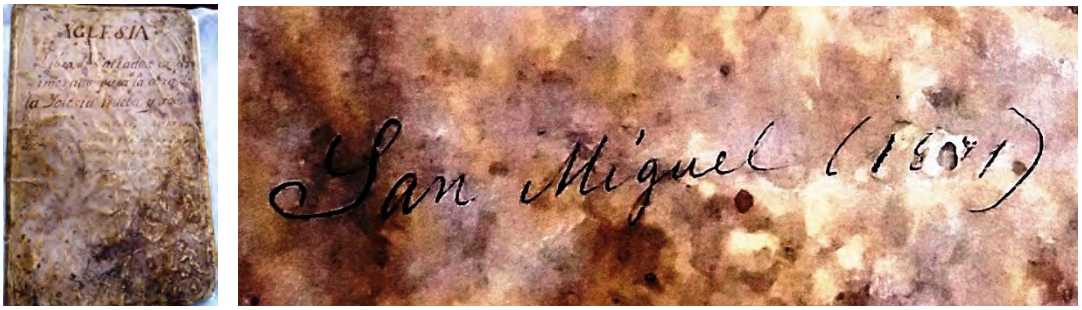


Fig. 25. Portada del Libro de Fábrica, promotor de las confusiones. En la tapa dice con letra antigua y escrita con pluma: "Yglesia. Libro de entrada de las limosnas para la obra de la iglesia nueva y salidas". (…) en 9 de junio de 1829 las dos sumas que había en el asiento (…) no. 1 hasta otro día no cabía más". Y con letra posterior, otra tinta y pluma metálica dice abajo: "San Miguel 18?1)". Falta la página uno y comienza en el interior el 9 de junio de 1828 (Foto A. Richard del Archivo Histórico Provincial).

Tras la caída del gobernador Echagüe en 1841 hubo seis gobiernos en trece años hasta que Justo José de Urquiza tomó el poder y siguió en él hasta derrocar a Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires, hacer la Constitución Nacional y crear la Confederación Argentina en 1853 con la capital del país en Paraná. Con él comenzaron a construirse los edificios públicos y a crecer la zona céntrica; la libertad de los esclavizados quedó establecida y el tema racial minimizado. Con nueva estabilidad económica y la política liberal la capilla tomó su forma definitiva, con dos cuartos –sacristía y casa cural–, en sendos lados, casi simétricos. Así es como se la ve en la litografía de Anton Goering de 1858 publicada por Burmeister. Existe un detalle arqueológico que comprueba que esas estructuras fueron adosadas y no hechas en origen y es que el piso no coincide con el central, ni es de ladrillos sino de tierra apisonada, y que las puertas y ventanas no eran simétricas ni en la misma cantidad, aunque desde afuera así se vean, pero en el interior se hace evidente la falta de un proyecto conjunto. La casa cural pudo haber tenido piso de baldosas pero salvo dos hileras en el umbral nada ha quedado que lo demuestre.

Fig. 26. Óculo o ventana en los arcos al este y oeste, cegados por la construcción de la casa cural y la sacristía en alguno de sus cambios, ejemplo de las transformaciones y agregados que vivió el conjunto.

La restauración dejó varias evidencias de esos agregados. Incluso la altura de los techos fue decidida en la restauración para acentuar la simetría, pero no sabemos si eran así. El que los dos óculos que hay en la estructura central hayan quedado tapados por esas construcciones son la mayor evidencia de que los techos fueron posteriores al cuadrado central o que se los levantó. Pero evidencia de eso sólo había en un caso. Las laterales eran dos construcciones parecidas, modestas, que tuvieron puertas a la estructura central que dejaron en los marcos parte de sus alcayatas (bisagras forjadas a mano), pero que más tarde fueron reemplazadas por las aún existentes y puestas hacia 1880.

Los muros internos de la casa cural no son de la construcción de origen, por los ladrillos de diferente tamaño, las pinturas decorativas y esa pared porque impide la apertura de la puerta. Además la única ventana de la pared pasaron a ser dos al dividir los ambientes No es original ni contemporánea al núcleo central, pero si aceptamos que fue comenzada a construir en 1836 con la iglesia de al lado, hay explicaciones. En algún momento posterior, y lo bastante después como para que hayan aparecido decoraciones a color hechas por estarcido, lo que era un lujo que no se pudo dar la modesta de la capilla –o no se quiso que la tuviera-, se decidió poner puertas nuevas quitando las antiguas y hacerle cuartos internos para que la casa sea más cómoda. Es posible que el piso, al iniciarse, fuese de tierra, y que luego haya sido de baldosas cerámicas las que fueron quitadas para el piso actual, aunque no hubo evidencia

alguna. Pero suena extraño que tuviera piso de tierra con paredes decoradas. Por eso calculamos que los arreglos deben coincidir con las obras de la iglesia aledaña en los finales de la década de 1860-70 o poco después.

Fig. 27. Puerta de la casa cural, modificada de sus dos paños a uno sólo para hacer paredes interiores. Y otra similar en la zona norte de la ciudad que indica su hechura para fines del siglo XIX.

En la imagen de la capilla en el grabado ya reproducido y que fue publicada en 1874 sobre un evento de 1873 se ve el conjunto consolidado tras los cambios mayores, con sus dos ambientes laterales, con una escalera al frente con puerta y una ventana-balcón-púlpito hacia el atrio al norte. La ventana-balcón, si la vemos hoy, tiene el mismo tipo de carpintería y de bisagras neogóticas que la aledaña iglesia y que sabemos que sus puertas, en ese estilo, fueron puestas en 1871 porque lo dicen los documentos que antes citamos. Lo que se veía para ese momento era el resultado de medio siglo de adaptaciones, del intercambio entre la ritualidad original y la catolización del edificio que luchaba por sobrevivir, porque era significativa para una parte de la comunidad.

Hay detalles constructivos que remarcan esos cambios pasada la mitad del siglo XIX: las puertas y ventanas en un nuevo estilo, el uso de baldosas francesas, el revocado de las paredes exteriores, las bisagras industriales de las puertas y sus tornillos, las rejas que no coinciden con las ventanas, entre tantos detalles. La excavación de un sector en ambas construcciones menores mostró que bajo el piso había la sola presencia de objetos del siglo XIX tardío e inicios

del XX, a diferencia del interior del núcleo central donde la excavación, pese a lo poco que hubo, era un siglo más antiguo. Incluso se hallaron fragmentos de los capiteles de la iglesia aledaña bajo la casa cural.

Fig. 28. Herrajes forjados de inicios del siglo XIX en las puertas anterior y posterior.

Fig. 29. Herrajes industriales en la casa cural y la ventana superior, coexistiendo con otras forjadas más antiguas.

Para la inauguración de la iglesia de San Miguel en 1873 la capilla debía haber seguido funcionando para la población afro-criolla que quedaba viviendo allí y en la zona baja, pero adaptada a los nuevos rituales sincréticos con el catolicismo. Quizás para esa época fue puesta la pila bautismal al centro, la que sabemos que estaba en la catedral en 1865. Luego iremos detallando estos pormenores.

Si la historia que presentamos es verdadera, la capilla funcionó con la escalera frontal y el altar-púlpito exterior entre ca. 1836 hasta 1900, y los grandes cambios se dieron entre 1836 en que comenzó el embate de la cristianización –quizás iniciado años antes-, y el fin de Paraná como capital de la nación. Ese fue el período en que la ciudad cambió, en que la población afro se redujo en porcentual, y cuando pese a la abolición de la esclavitud el *Barrio del Tambor* ya había sido desdibujado. Fueron los años en que la religión o los rituales se fueron cristianizando día a día. Por eso en

1904 se pudo hacer una casa en el atrio (Ceruti 2007), seguramente porque ya nadie debía usarlo a la manera antigua, se había sacado el púlpito elevado con su escalera del frente dejando como acceso a la capilla un simple corredor que no se veía desde la calle, cuyo pórtico también eran neogótico como si fuese, visto desde la calle, una parte más de la gran iglesia. El proyecto de Echagüe había triunfado, aunque llevó más de medio siglo lograrlo.

Después de que Paraná dejara de ser capital nacional sucedieron cosas que parecen relacionarse con la historia de la capilla, fueron los años que creemos supusieron los cambios más importantes en la ritualidad, hacia 1865-1870, poco antes de que la iglesia cercana se inaugurara. Creemos que el balcón-púlpito había dejado de usarse e incluso ya había sido desarmado, porque si no hubiera sido imposible hacer el pasillo de entrada con su arco neogótico continuando el muro a la calle de la iglesia. Había sido construida la sacristía, se modificaron las ventanas, se usaron baldosas importadas y posiblemente se trasladó la pila bautismal de piedra desde la catedral junto con la imagen de San Miguel.

Respecto a estos dos elementos dijimos que el "Ynventario" de 1865 cita a ambos como ubicados en la Matriz o Catedral[35]: la pila que estaba sin uso y la escultura que formaba parte de las cuatro "efigies" en la capilla dedicada a ese santo. ¿Por qué se trasladaron esas cosas? Si es cierto que fue así, es que hubo un fuerte impulso a la cristianización final, el cierre de la historia. La vieja capilla afro se había transformado en un bautisterio asociado a la iglesia perdiendo toda identidad y ya ni siquiera se la veía desde la calle.

35. "Ynventario de los ornamentos, halajas, muebles, deshechos, acciones (…) que corresponden a la yglesia parroquial de Nuestra Señora del Rosario de esta ciudad de Paraná", Hacienda, serie X, carpeta 3, legajo 2, Asuntos eclesiásticos, documentos diversos, 1865. Archivo Histórico Provincial. Cortesía de A. Richard. Hay que destacar que en ese inventario hay uno que corresponde a la "Capilla de San Miguel", pero es de la capilla y sus pertenencias dentro de la misma catedral.

ARQUITECTURA Y POBLACIÓN ESCLAVIZADA-LIBERTA EN LA ARGENTINA

Los estudios de la arquitectura relacionada con la población afro-argentina llevaron a establecer dos grupos: 1- la hecha por los esclavistas como son los mercados, lugares de carimbado (marcado a fuego), habitaciones en residencias privadas, las *rancherías* en que vivían dentro de los conventos, los obrajes, los sitios de trabajo y las capillas o sectores dentro de las iglesias (Schávelzon 2003, Page 2017); y 2- la arquitectura generada por la población afro o liberta: sus viviendas, los sitios relacionados con el culto, y los lugares públicos que eran utilizados para bailar y reunirse en sociedades llamadas *tangos* o *naciones*. De las antiguas queda solo una del siglo XIX, en Chascomús, pero también hay imágenes (Ghidoli 2016), y varias capillas modernas que están siendo relevadas (Cirio 2002).

Existe un texto sobre el barrio afro de Buenos Aires que analizó viviendas de fines del siglo XVIII pertenecientes a esclavos y libertos (Rosal 2001, 2009), mostrando que no hubo un patrón residencial para quienes lograban la libertad o un ascenso social y la posibilidad de salir del gueto, y que algunos incluso se dispersaron por la ciudad. La aspiración parecería ser la de llegar a tener las mismas casas que los demás, es decir el blanqueamiento. En una vivienda excavada que fue propiedad de un "pardo" por unos años, a él se le puede atribuir haberla adaptado a lo habitual en cuanto a ser otra casa más aunque sí hubo algunos objetos relacionados con cultos no cristianos (Schávelzon 1995). Lo que vemos en la cultura material mueble como persistencias, raramente lo vemos reflejado en la vivienda, aunque sí en la arquitectura religiosa y comunitaria. A su vez, en el caso de la ritualidad es donde es más fácil ver lo híbrido, lo multifacético de ese universo que se estaba generando en los inicios del siglo XIX cuando esclavizados y libertos se enfrentaron a un mundo libre con el que había que negociar todo en una relación conflictiva. Con la libertad llegó un nuevo proceso que llevó al blanqueamiento y a un tipo de destrucción de la identidad diferente al de la época colonial: la educación, la integración, las masacres en las guerras y el desdibujo censal.

La comunidad afro desde los finales del siglo XVIII comenzó a organizarse en *naciones*, agrupaciones que se formaban por afinidades lingüísticas también llamados *tangos* –palabra que llegó a la actualidad para un tipo de música y baile–, y esa fue la manera cívica de reemplazar las cofradías religiosas como núcleo de cohesión, con libertad para bailes, ceremonias y rituales. Hubo más de doscientas en Buenos Aires y a lo largo del tiempo terminaron transformadas en clubes sociales y asociaciones (Rosal 2009; Platero 2004; Cirio 2009). Eran comunidades cerradas que obedecían a un rey y una reina, con sus tronos, cetros y jerarquías, reproduciendo el sistema colonial (Rossi 1958). Hay fotografías de esos reyes en 1910 viviendo en extrema pobreza pero manteniendo la tradición del baile y la música con tambores (Soiza Reilly 1905) y al menos una mala descripción de un interior que dejó José Ingenieros, aunque sólo para indicar que eran insanos sus usuarios (Ingenieros 1920). Aún existen esos lugares ceremoniales que reproducen la jerarquía tradicional del Antiguo Régimen (Cirio 2002). Hay un cuadro del pintor Martín Boneo de la década de 1830 –del que hizo varias versiones-, que muestra una sede de Nación funcionando; se ve la parte exterior de un modesto rancho llamado Tango Congo, en donde hay un baile en homenaje al gobernador

Rosas. En las iglesias o sus cercanías, en tiempos previos al rosismo, el tema había sido complejo porque los domingos se usaban los atrios y algunos terrenos baldíos, incluso escondidos, para bailar. Valga el caso de la acusación de "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", en 1789 (*Acuerdos del Honorable Cabildo de Buenos Aires*... 1938, 3-8: 628). Un espacio abierto, si el piso era plano o enarenado, era suficiente para transformarlo en un lugar cargado de ritualidad y para bailar en él. Lo hemos visto en la significación que tuvo el atrio abierto de la capilla de Paraná, y quizás por eso la iglesia a su lado se hizo sin él, tan sólo una escalera de acceso.

Fig. 30. Cuadro de Martín Boneo en que se ve un baile en el terreno abierto frente al Tango Congo para celebrar al gobernador Juan Manuel de Rosas, su esposa e hija (Museo Histórico Nacional).

Como citamos, la única construcción del siglo XIX de origen afro que aún existe, aunque algo alterada, es la Sede de la Nación Beyombé de Invenza en la ciudad de Chascomús. En 1861 una "nueva hermandad de morenos" solicitó hacer un "Cuarto de las Ánimas y demás objetos indispensables para nuestro regocijo", lo que les fue permitido en un lote fuera de la ciudad. El edificio es un rectángulo con una fachada tradicional, el piso es de tierra y el techo fue de ramas. Pero en la parte posterior debió haber otra fachada ahora en gran parte cubierta por otra construcción. En 1960 se hizo una reconstrucción del edificio transformando el lugar en una planta basilical para declararlo Monumento Nacional, cris-

36. Publicado por Diego Luis Molinari en la revista *Historia*.

tianizado; el "Lugar de las ánimas" pasó a llamarse primero "La capilla vieja" y finalmente la "Capilla de los negros". Queremos destacar el hecho de que haya sido un espacio de doble puerta por el que se circulaba y que en su interior se bailaba. Cuenta un memorioso autor local que "en el centro había un poste, con un tosco ídolo tallado en la cúspide" (De Isusi 1953). Esos "postes rituales" son omnipresentes hasta la actualidad y han sido descritos en tres capillas no lejos de Paraná por Norberto Cirio. A veces colocados en el exterior, otras en el interior, pero en todos los casos tienen un papel ritual, simbólico y tradicional. Esto parecería repetirse en otras regiones del país y de América Latina donde el poste es "el centro mágico del poder" (Cirio 2002: 98). Es la mejor explicación para un agujero central en el piso de la capilla de Paraná que si bien se creyó ser de una pila bautismal (pudo serlo posteriormente), una mirada diferente puede darle otro significado de origen asociado a la ritualidad afro.

Fig. 31. Capilla en Chascomús, el "Lugar de las ánimas" construido en 1861, el más antiguo de los tangos identificados que se conserva.

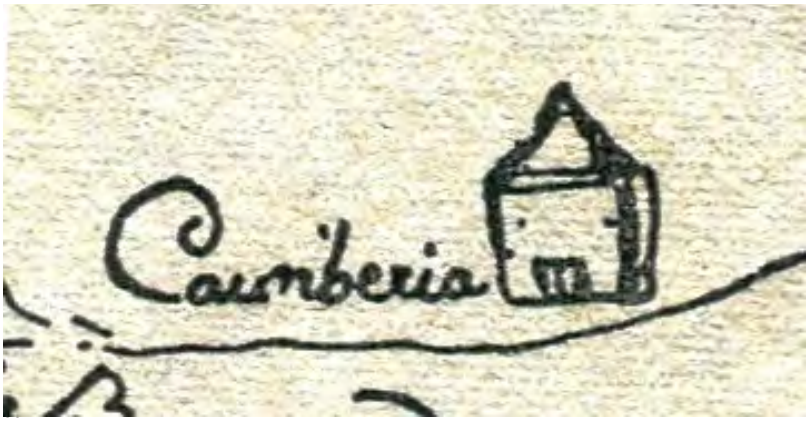


Fig. 32. Única imagen en el país de una Carimbería (de carimbado), lugar de herrado para marcar la pertenencia de los esclavos. Ubicado sobre el Riachuelo cerca de Buenos Aires en un plano de la diócesis de Buenos Aires del siglo XVIII, desaparecido en 1955 con la destrucción del Archivo de la Curia Metropolitana[36].

CAPILLAS PARA INDIOS Y CAPILLAS PARA AFROS EN AMÉRICA LATINA

El estudio de la arquitectura colonial en América Latina llevó a identificar obras que fueron hechas como respuesta a las realidades del continente. Pese a eso, la arquitectura para iglesias usó la tipología basilical salvo pocas excepciones. Con las diferencias lógicas de las búsquedas estéticas de cada época y región, de las posibilidades económicas y de los materiales de construcción accesibles, lo que se hizo tuvo pocas variantes. Aunque la realidad local llevó a buscar soluciones adecuadas y posibles ya que una cosa era la imposición de un modelo, otra la recepción y otra la adecuación, es decir, la respuesta (Gutiérrez 1997).

Son conocidos los aportes americanos a la arquitectura religiosa católica aunque hubieran precedentes europeos: los atrios cerrados, las capillas abiertas, las capillas-posa, las cruces atriales, los arco-cobijo, los templos-fortaleza, las capillas miserere o los atrios y naves con muros bajos o incluso sin ellos. Todo esto fue visto por los historiadores como producto de un *cruce* de culturas y raramente como respuesta a los procesos de colonización. En una de las grandes obras de la arquitectura de México, George Kubler dijo que las capillas abiertas o de indios eran la contribución "más original al repertorio mundial de las formas arquitectónicas especializadas" (1948: 383); una frase que no era menor pero que seguía siendo una mirada hecha desde Occidente. Si se aceptaba la existencia de esas construcciones, ¿por qué nunca se imaginó lo mismo para la población esclavizada? Quizás fue porque la comprensión de la fuerza de la identidad afroamericana llegó tarde, junto a las luchas por los Derechos Humanos. Y en Argentina comenzó a ser estudiado en la arqueología casi al final del siglo XX.

La invasión del continente americano por Europa produjo la necesidad de catequizar y oficiar misa a masas de indígenas sin tener los lugares físicos que la doctrina indicaba: en el siglo XVI las primeras iglesias estaban en obra –con mano de obra indígena y esclava–, y la población blanca y criolla rechazaba compartir los espacios. Fue necesario *inventar,* o encontrar modelos en la historia a los que acudir, para lograr espacios físicos que sin alejarse de la doctrina pudieran resolver el problema. Europa tenía precedentes: capillas abiertas, púlpitos techados, galerías exteriores, balcones, tribunas, capillas semiabiertas, porterías amplias, balcones y diferentes arquitecturas que fueron usados en América. La reminiscencia a las mezquitas tampoco puede ponerse en duda, pero no tenemos aún noticias de lo que sucedía con los esclavizados en

relación con el culto católico ya que eran minoría ante la población indígena en esos lugares.

Fig. 33-34. Dos tipos habituales de capillas abiertas para indios en México: Actopan a nivel del piso del atrio y en el primer piso de Acolman a un lado de la nave.

La historiografía de esas capillas comenzó en México a inicios del siglo XX (Baxter 1901; García Granados 1935; Kubler 1948; Mac Andrew 1965). Poco después Mario Buschiazzo (1939) planteó que también las había en Sudamérica y para 1953 se había entendido que toda América resultaba ser una amalgama de tradiciones y de nuevas necesidades que nacieron en el entrecruce de lo cristiano, lo musulmán y el empirismo de la conquista, aunque quedaba de lado el esclavizado y los pueblos originarios; eran sólo receptores y no generadores de formas, espacios e estéticas (Palm 1953). Pero tomemos en cuenta el desfase temporal en estas historias, que cuando se cerraba el estudio de las capillas abiertas en México recién se iniciaba en Sudamérica. Los primeros en encontrar capillas abiertas en lo que fuera el Virreinato del Perú –al que pertenecía la actual Argentina–, en este caso en Bolivia, fueron José de Mesa y Teresa Gisbert al observar las de Copacabana (De Mesa y Gisbert 1961, 1962).

Fig. 35-36. Iglesia de San Pedro en Andahauylillas, Bolivia con balcón sobre la portada. Antigua fotografía del destruido balcón en la torre de San Blas en Cusco (de: Viñuales 2004: 139).

En forma reciente se han encontrado evidencias de heterogeneidad en la supuesta homogeneidad de la arquitectura católica colonial sudamericana. Ramón Gutiérrez ha compilado una larga lista de casos en Perú y Bolivia, mostrando que entre los finales del siglo XVIII e inicios del XIX hubo capillas o lugares para dar misa mirando hacia plazas y mercados, los que eran más atractivos para la población en domingo. En Emboscada, Paraguay se lo hizo para la población afro-liberta desde un balcón en la fachada (Tardieu 2005). Gutiérrez cita los casos peruanos de Ccatcca en 1807, Urcos después de 1818, Huaro adaptándose a orquestas y fiestas, Sicuani en 1822 en la que se abría un ventanal desde el coro hacia el mercado colocándole un altar, Pucara con dos pisos para que la capilla fuese vista desde lejos y Vilque en que funcionaba en la feria o la tribuna de Santa Luía de Macari. La situación es similar en el norte de Chile (Negro s/f), incluyendo la variante de las escalinatas para las festividades. Los grandes ventanales sobre las puertas en iglesias como La Merced en Cusco o los pórticos o galerías, de madera o con columnas de piedra fueron habituales en especial en Bolivia (Viñuales 2004; Gutiérrez 2017). Sobre Sicuani hay un documento de 1822 en que el párroco escribió:

> *Viendo que la mayor parte de la gente en la mayor parte de los días festivos se quedaba sin oír misa, tanto por no haber lugar competente en la iglesia porque toda ella se congregase, cuanto porque los más estaban entretenidos en el comercio que se forma en la plaza y no querían desampararlo, arbitré formar un balcón en la ventana del coro de la iglesia y allí poner un altar para que todos los concurrentes al mercado, sin desamparar los puestos, pudieran oir misa. (Gutiérrez 2017)*

En la actual Argentina tenemos un caso semejante a los citados por Gutiérrez en Cienaguillas, Salta, con un púlpito sobre una larga escalera colocada en el centro de la plaza y frente a la puerta de la capilla. Y existe una solución similar a la de Paraná en Guanacache, Mendoza, en la capilla de Nuestra Señora del Rosario. Este fue un poblado de indígenas muy denso en donde la iglesia fue modificada varias veces por los terremotos, siendo el último cambio de 1816. Tiene sobre la entrada un arco-cobijo, típica estructura sudamericana para proteger al visitante como si fuese una portería, y además posee un balcón con una escalera lateral que lleva a él. Y además hay un balcón en la parte posterior mostrando un probable cambio de ubicación del atrio o un doble funcionamiento. En ambos casos, Mendoza y Paraná, se podía usar el balcón estando la iglesia

cerrada. Puede ser que el tema localmente haya sido poco estudiado, o que por la marginalidad y lejanía estas soluciones no se instrumentaron localmente en forma masiva. La experiencia de Paraná se inserta así en un proceso de modernización que se estaba produciendo en Sudamérica de llevar el altar, las alocuciones y la misa al exterior de la iglesia. Si la solución se remontaba a los inicios del cristianismo en América, en el sur del continente siguió vigente hasta el siglo XIX, por lo que nada raro abría en encontrar más casos en la Argentina.

Pero regresando a Copacabana en Bolivia, la capilla abierta de ese santuario y la del Miserere a pocos metros son las más grandes del continente. Fueron construidas a mitad del siglo XVII. Una tiene una bóveda de 63 metros cuadrados, lo que es similar a la de Paraná, y la del Miserere tiene 21 metros de alto. Es decir, ya en el siglo XVII había estructuras similares en el territorio del virreinato (De Mesa y Gisbert 1961, 1962; Noel 1950).

Finalmente debemos recordar la estructura que más se parece a lo que hemos postulado como el origen de la capilla de Paraná como estructura: los citados misereres o Capillas de Misericordia. Era un tipo de estructura cuadrada de cuatro pilares y techo de cúpula que podía alcanzar desde un único metro de diámetro, como para colocar un cadáver a la espera de su identificación, o ser de enormes dimensiones como la de Copacabana. Ya se ha comenzado su estudio en América pero aun hay cientos por relevar (Negro s/f).

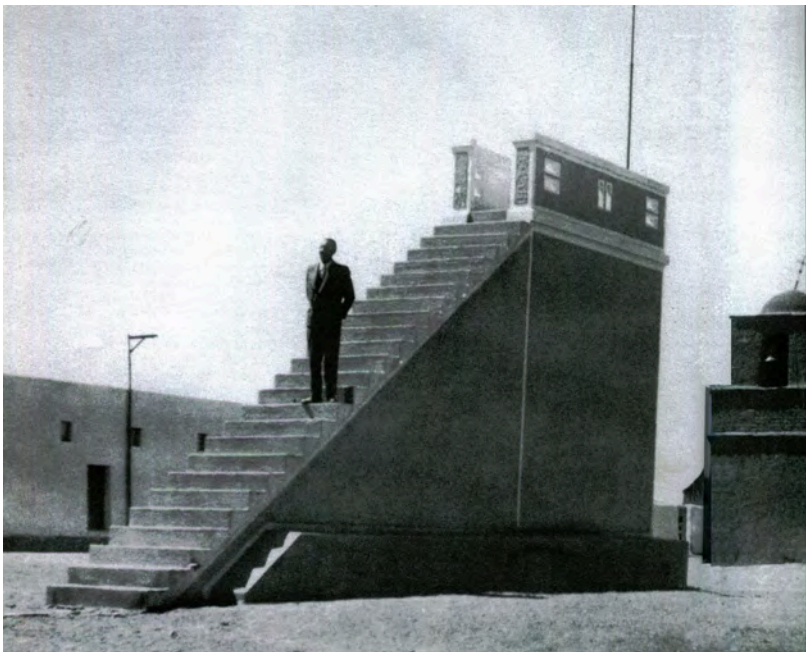


Fig. 38. Cienaguillas, Jujuy, púlpito elevado en la plaza del mercado frente a la capilla, similar a las escaleras coloniales, fotografiada hacia 1940, ejemplo de los mecanismos elaborados por la iglesia en el siglo XIX para una diferente conexión con la feligresía (Archivo General de la Nación).

Fig. 39. Iglesia de Emboscada, Paraguay, con el balcón para la misa a la población afro, en el siglo XVIII, antes de su alteración posterior (Cortesía Ramón Gutiérrez).

Fig. 40. Capilla de Nuestra Señora del Rosario en Guanacache, Mendoza: nótese el balcón externo con escalera lateral, sobre el pórtico de la entrada, posible agregado de 1816. Por detrás tiene otro balcón.

El tema de la arquitectura afroamericana sigue siendo un tema pendiente. Hubo avances en entender lo complejo de los procesos de hibridización, trasplante o incluso de permisividad patriarcal en la existencia de símbolos o espacios para la ritualidad afro. Desde que Gerardo Huseby (1999) indicó que los relieves de músicos en la fachada de la iglesia de San Ignacio Miní (Argentina) tenían elementos africanos, hasta las publicaciones de Carlos Page sobre la arquitectura hecha por los jesuitas para sus esclavizados (2011a, 2011b), o el estudio de Brendan Weaver (2018) que nos habla de los significados afroperuanos incluidos en fachadas coloniales, se avanzó mucho en la interpretación de los espacios de uso afro en el país o en su territorio en el período colonial de dominio español.

En todos esos casos vemos lo mismo: arquitecturas y estéticas sin precedentes locales que tomaron elementos de diferentes culturas, con distintos significados en origen, provenientes de regiones o grupos étnicos dispares, para satisfacer necesidades funcionales o simbólicas que no eran las que los generaron, en gestos tanto de supervivencia como de resistencia.

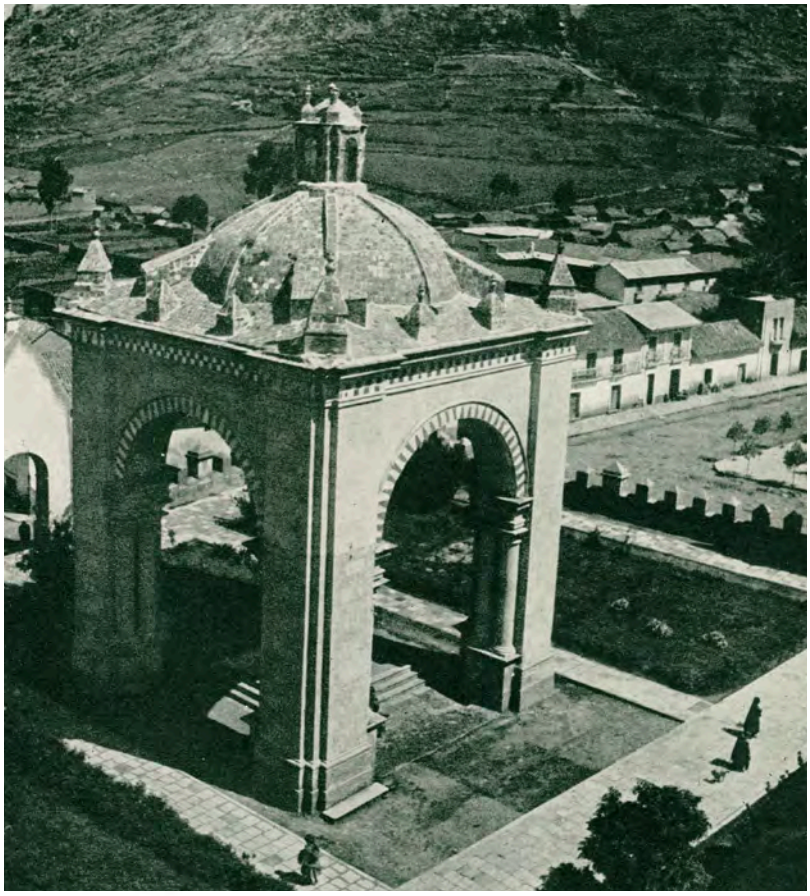


Fig. 41. La gran capilla Miserere del santuario colonial de Copacabana en Bolivia (Noel 1950: 4).

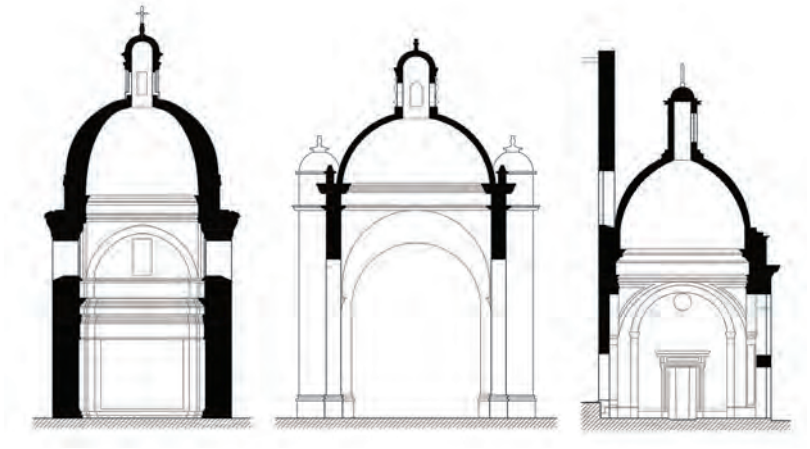


Fig. 42. Corte comparativo de tres capillas: capilla de Belén en Buenos Aires (posterior a 1760), Copacabana en Bolivia (1640) y San Miguel en Paraná (ca. 1828) (Dibujo Florencia Chechi).

LAS EXCAVACIONES EN EL INTERIOR Y EXTERIOR DE LA CAPILLA

Los trabajos de arqueología se hicieron en el interior y exterior del edificio en la medida en que fueron posibles en función de las obras de restauración, y por la ubicación de los andamios.

1. El pozo central

En el punto central de la capilla y debajo de la bóveda, es decir en el medio del espacio principal se hizo una excavación pensando en la posibilidad de que hubiera existido un altar central, lo que sería extraño pero la forma del lugar permitía hipotetizar que lo hubiera habido. El piso actual, puesto después de la mitad del siglo XX, es de mosaicos cementicios que al ser levantados mostró por debajo que había un piso de ladrillos de 39 x 19 x 4.5 cm, lo que asumimos como el solado original de la capilla. Estaba colocado sobre un contrapiso de tierra negra limpia y compactada, costumbre antigua aunque hubiese cal disponible, ya que se usaba el barro prácticamente líquido para que subiera por las juntas y las sellara desde la parte inferior hacia arriba. Una solución que hemos visto en varias construcciones de los siglos XVIII y XIX temprano. Ese piso mostraba que había sido reparado burdamente dejando en evidencia que hubo un agujero redondeado pero irregular, posterior al piso en sí mismo. Al levantar el relleno que como parche se hizo para los mosaicos modernos, se vio asomar un caño de cerámica colocado verticalmente, el que penetraba en una pequeña bovedilla,

Fig. 43. Apertura del piso en el centro de la capilla: se ven los ladrillos antiguos y la marca del agujero con su relleno antes de continuar la excavación.

la que a su vez cubría un pozo circular y de cuidada manufactura de 55 cm de profundidad y 28 de diámetro, hecho con ladrillos partidos al medio los que medían 34 x 15 x 4, es decir un poco menores que los del piso. Todo indicaba un agujero que poco después fue modificado, y cancelado muchos años más tarde.

La primera interpretación fue que podía tratarse del lugar de una pila bautismal con un reducido pozo de absorción de agua, lo que parecer ser común a la mayor parte de iglesias y capillas. Si fue eso ¿de qué época era? ¿Del origen o de un momento posterior y asociado a la iglesia mayor? ¿O podía ser otra cosa? ¿Por qué una pila indígena? Si las dos construcciones estuvieron unidas en algún momento bien podía bien ser que se usara el sitio como bautisterio. Si la pila de piedra estaba, como dice el inventario de la Matriz de 1865, en esa catedral, las fechas parecen coincidir y haberlo adecuado a ese uso, pero entonces en origen era para otra cosa.

La existencia de pozos de absorción de agua bajo las pilas bautismales no es algo muy conocido pero sí es común. Incluso la pila de la iglesia de San Miguel, de un solo bloque de mármol de Carrara, tiene un desagüe (ahora una manguera de plástico), que penetra en el subsuelo. Esto se debe a que, a diferencia de las pilas para agua bendita en que el agua está estática, la tradición litúrgica del bautismo tiene por norma que el agua sea corriente. La arqueología ha estudiado otros casos en que se comprueba lo mismo: la catedral de Goya que lo tuvo y de gran tamaño, hecha en su etapa de construcción de 1861 y la catedral de Morón que fue construida en su obra principal entre 1854 y 1868.

Fig. 44. Pila bautismal de piedra proveniente de las Misiones Jesuíticas, cuando estaba en la iglesia de San Miguel en 2018 sin cumplir funciones.

Había algo que podía cerrar esta interpretación: una antigua pila bautismal de piedra que se encontraba en la iglesia, aislada y sin uso, una excepcional talla seguramente del siglo XVII y que llegó desde las Misiones Jesuíticas. Nadie sabe desde cuándo o porqué está allí, arrinconada, pero su origen es indudable por la piedra, la iconografía y la ornamentación. Si hubiera estado desde antiguo en el lugar no le hubiera hecho falta al cura de San Miguel describir, en 1865, que tenía "Dos pilas de madera con palanganas de loza". La de mármol que ahora existe -las de madera desaparecieron- no creemos que sea anterior a 1900 o más. Guillermo Furlong la publicó dos veces indicando,

aunque sin fuentes de información, que provenía de la misión de San Ignacio Miní en Misiones, en donde estarían los restos de su base (1946, 1962). Dada su importancia como obra de arte ahora fue puesta en exhibición en la capilla restaurada aunque no en el sitio que podría atribuírsele para no cubrir el pozo. El único dato concreto que hay sobre su historia es que en el inventario de 1865 de la catedral ya estaba, aunque no se la usaba para su función: textualmente dice "una pila de mármol, otra de piedra labrada que sirve de [piscina?]"[37].

37. "Ynventario de los ornamentos, halajas, muebles, deshechos, acciones (…) que corresponden a la yglesia parroquial de Nuestra Señora del Rosario de esta ciudad de Paraná", Hacienda, serie X, carpeta 3, legajo 2, Asuntos eclesiásticos, documentos diversos, 1865. Archivo Histórico Provincial. Cortesía de A. Richard. En ese inventario hay uno que corresponde a la capilla de San Miguel, pero es de la capilla y sus pertenencias dentro de la misma catedral.

Fig. 45. Pozo ubicado en el punto central de la capilla, hecho con posterioridad al piso original al que rompió, posible soporte del poste de madera y después de 1865 usado para la pila de agua bendita.

Pensamos que para la ritualidad afro en la capilla lo hallado podría ser entendido como el agujero de un "poste ceremonial" como ya hemos dicho (Cirio 2002). Y que más tarde se aprovechó el agujero para un pila bautismal colocando el caño de cerámica y rellenando los vacíos a su alrededor. Esa intervención explicaría la diferencia en el tamaño de los ladrillos ya que de haber sido hecha en el momento inicial hubieran usado de la misma medida. Y para un poste enterrado bastaba con el agujero. Los ladrillos del piso si bien forman un agujero circular, su rotura fue irregular e indican que lo que hubo fue volcado hacia el suroeste para sacarlo, rompiendo los ladrillos de manera diferencial. ¿Eso fue cuando se sacó el poste o la pila y se puso el piso de mosaicos? Imposible saber lo sucedido y su secuencia.

Otro indicio que parece indicar la coexistencia de dos elementos al mismo tiempo y es el otro pozo de absorción de agua encontrado en el ángulo noreste. A partir de su existencia se pudo suponer que el poste siguió en uso mientras se hacía una pila bautismal en el rincón, coexistiendo ambas. Y que luego fue trasladada al centro en reemplazo del elemento principal del ritual antiguo. Si esto fuera así, y es una hipótesis muy fuerte, nos hablaría como todo lo demás de un momento de transición entre ritualidades: el inicio de la cristianización de la capilla.

2. El pozo esférico y las evidencias de una primera capilla

Un hallazgo casual en la obra se produjo al hundirse el piso en el ángulo suroeste del espacio central, donde se encontró la boca de entrada a una bovedilla que cubría un pozo circular en su entrada pero esférico en su forma interna. Era extraño ya que es esférica, globular, de apenas 50 cm de diámetro. Nunca se había reportado en el país la existencia de un pozo de ese tipo. Para que fuese portante la mitad superior estaba hecha con ladrillos que medían 32 x 16 x 4 cm -similares a los del otro pozo cuando se hizo la modificación-, hecha para soportar la boca entrada de menor tamaño. Era un pozo de absorción y su función, en este caso, seguramente fue la de una pila bautismal. Su ubicación, en el rincón, donde no molestara a los fieles en el interior, resulta lógica en la forma del edificio.

Fig. 46. Pozo esférico encontrado en el ángulo noreste de la capilla al ser excavado, posible ubicación de la primera pila bautismal.

Lo interesante fue que el pozo se hizo a posteriori del piso, el que rompió sin cuidado alguno, lo que alteró el contexto pero permitió ver que en el relleno del gran basamento del conjunto habían adobes. Éstos estaban colocados formando el estrato superior de los dos niveles que forman el basamento. La pregunta era: ¿por qué y cuándo se usaron adobes en la capilla? ¿Existió una estructura o parte de ella que los haya utilizado y que sin duda fue anterior al piso de ladrillos? No había absolutamente nada a que asociarlo, por lo que hay dos posibles interpretaciones: o eran de una estructura anterior que fue destruida y se usaron para el segundo nivel del basamento, o fueron traídos de otro sitio. Lo primero es lo más razonable ya que mover adobes implica complicaciones ya que se rompen y disgregan, más simple es llevar tierra. ¿Hubo una primera capilla de adobe sobre un primer basamento de menor altura?

Se pudo observar que al menos en ese sector el cimiento de la estructura central existía y funcionaba como tal, es decir ensanchándose a la altura del primer nivel del relleno de la plataforma y siguiendo hasta una profundidad no identificada. Y que el cerramiento entre los arcos era sólo la continuidad del muro en un par de hiladas de ladrillos, poniendo en evidencia que esas paredes no son parte estructural, y que hubo modificaciones en el tiempo. Los ladrillos del nivel de piso para abajo son más delgados que los de las paredes y no tienen las marcas oblicuas producidas por el molde en que lo fabricaron y que están por todas las partes visibles bajo el revoque. Eso también es posible evidencia de dos etapas constructivas diferentes entre cimiento y muro.

Fig. 47. Muestra de los adobes encontrados en el relleno a los lados del pozo esférico formando parte del basamento de la capilla.

Fig. 48. Detalle del cimiento hecho con ladrillos sin marcas oblicuas y de diferentes dimensiones y su falta de continuidad bajo parte de los muros.

3. El basamento del supuesto altar del interior de la capilla

Para entender si había existido un altar en donde ahora estaba marcado en el piso y se asumía su existencia, se hizo un sondeo de un metro de lado. Estaba cubierto por el piso de mosaicos de cemento aunque en una esquina había una cubierta delgada de cemento. Al retirarse el piso bajo el cemento había un pequeño agujero de 5 cm de lado hecho también en cemento, que posiblemente sirvió para sostener un parante vertical. Dado que es la esquina de un rectángulo marcado en el piso y apoyado contra el muro testero suponemos que fue parte de un altar hecho en el siglo XX. Por debajo se encontró que había baldosas rojas. El resto de ese sector tenía el contrapiso de los mosaicos y por debajo el piso de ladrillos que creemos original, de 39 x 19 x 4.5 cm. Todos los mampuestos estaban íntegros, en su lugar, aunque muy fracturados. El piso antiguo estaba colocado sobre un contrapiso de tierra negra limpia y com-

pactada, a similitud del otro sondeo. Insistimos en que esta forma de asentar ladrillos de piso, sin cal, llega desde tiempos coloniales, quizás por costumbre, quizás por la maleabilidad del barro limpio líquido. Por debajo había un relleno de unos dos centímetros con dos huesos de rata y fragmentos menores de ladrillo. Es posible que haya sido un relleno de nivelación previo al contrapiso. Al menos se los observa como operaciones diferentes. Todo ese conjunto o secuencia mide 14 cm de altura y conforma el paquete superior.

Desde allí hacia abajo hay un nivel de quince centímetros de tierra negra compacta, un relleno bien hecho cuya superficie quedó expuesta largamente. Sobre él hay fragmentos de cal y ladrillos que fueron pisados y enterrados. Suponemos que se trata de una etapa constructiva que quedó abierta por algún tiempo y coincide con lo que desde el exterior llamamos el basamento de la iglesia y se ha confundido con un atrio muy estrecho. Se encontró un fragmento de loza *Pearlware* de color negro y blanco, dos restos óseos de *Mammalia* n/i y una espina de pez. En base a los adobes encontrados en otro sector y a la textura y color de la tierra suponemos que se hizo este relleno con lo proveniente de esa demolición aunque no se observaron los adobes sino su tierra.

Por debajo y hasta los 77 cm se observa una capa de sedimento más suelto, con un conjunto de ladrillos acumulados, tierra que no fue compactada sino que sirvió como relleno inicial de la arcilla natural removida; este nivel está sobre la tierra estéril del lugar. Sobre ese piso, justo al iniciar los trabajos, quedaron dos fragmentos de loza *Creamware* de la base de una tetera o azucarera. Si la Capilla inició sus obras en 1823 este tipo de loza ya estaba dejando de usarse y no se fabricaba más en Gran Bretaña, pero aquí era aún algo moderno. El fragmento hallado por encima es posterior en el tiempo, del tipo denominado *Pearlware*, y si bien se producía en origen desde antes aquí fue novedad después de 1800.

Esos niveles fueron transportados hacia el frente de la Capilla encontrando relaciones interesantes. El del piso de ladrillos antiguo y su contrapiso coinciden con el escalón de la entrada, que también ya figuraba en la imagen del frente en 1871. La exagerada altura de ese escalón desde el pequeño atrio, por un siglo convertido en un pasillo hacia la calle, coincide con el nivel del piso estéril antiguo. Entendemos que los escalones que subían el basamento quedaron enterrados –o fueron destruidos- para facilitar el paso y se sacó la escalera de madera. Esto quiere decir que la capilla fue puesta en el punto más alto del cerrillo y sobre un basamento. Y que el basamento actual no coincide en su ancho con el antiguo.

Fig. 49. Piso original del sitio en que se había colocado el altar moderno, remarcado por los mosaicos; a la derecha se ven los restos del umbral de madera de la puerta de entrada original.

Fig. 50. Contrapiso de tierra con las marcas de los ladrillos antiguos y sus reparaciones.

Fig. 51. Fragmentos de lozas encontrados en el relleno: Creamware y Pearlware que podrían indicar dos épocas diferentes en la construcción al inicio del siglo XIX.

Desde ese nivel comienza un estrato de quince centímetros de tierra negra muy dura, consolidada, un posible relleno bien hecho y compactado cuya superficie quedó expuesta largamente. Sobre él hay fragmentos de cal y ladrillos que fueron pisados y enterrados. Suponemos que se trata de una etapa constructiva que quedó en uso por algún tiempo. Se encontró un fragmento de omóplato de pez de tamaño grande no identificado. Asimismo un fragmento de loza *Pearlware* de color negro y blanco y un fragmento de diáfisis de un mamífero grande. Por debajo y hasta llegar a los 77 cm de profundidad se observa una capa de tierra más suelta, con al menos un conjunto de ladrillos acumulados en un sector, tierra que no fue compactada sino que sirvió como relleno inicial. Su piso es la arcilla

original del terreno. Sobre ese nivel en donde se iniciaron los rellenos quedaron dos fragmentos de loza *Creamware*, de la base de una tetera o azucarera. Por ser otro objeto cultural encontrado en su lugar en la base del sondeo y sobre la tierra estéril, la cronología coincide.

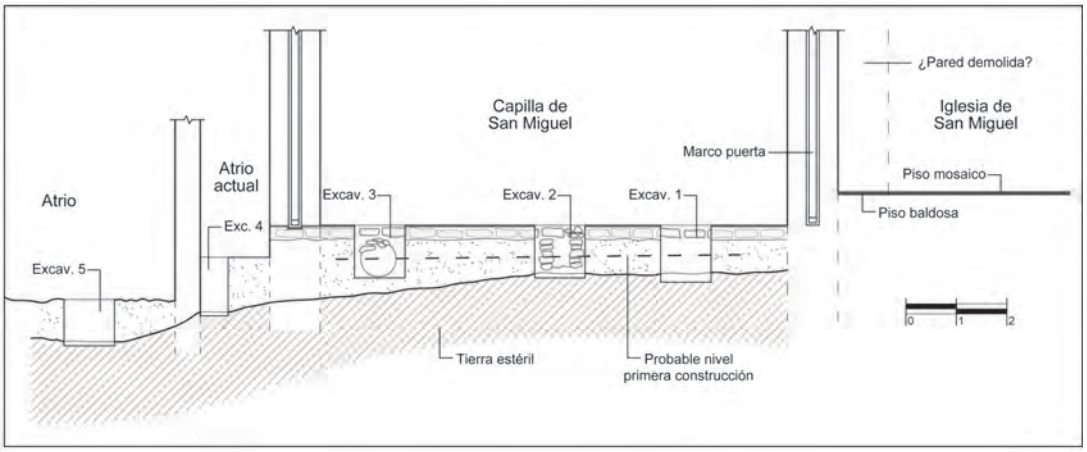


Fig. 52. Corte esquemático norte-sur de la capilla, la relación de niveles con la iglesia aledaña y la secuencia de cinco excavaciones en su interior. (Dibujo Florencia Chechi).

4. La sacristía y la casa cural

En la Casa Cural se hizo un sondeo de 20 por 40 cm a un lado del cimiento que está bajo la puerta que separa ese lugar de la capilla. La parte que correspondía al umbral de la puerta tenía baldosas cerámicas rojas –que cubrían el cimiento-, el resto, es decir los mosaicos recientes no tenían restos de pisos previos. Cabe destacar que los interiores de ese sector son tardíos e implicaron mover la puerta y modificar los marcos y contramarcos. Por debajo de los mosaicos se encontró un contrapiso de cal y luego un relleno de tierra suelta de 24 cm de profundidad, diferente a los rellenos del basamento de la capilla. En ese relleno había un cable de cobre con aislación de tela, un botón de nácar, fragmentos de maceta, de caños de cerámica, vidrios de botella de vino, una llave de hierro y parte de un vaso de vidrio, cantidad de fragmentos de ladrillos huecos -aunque no se observa el uso de ese material en la construcción o en las alteraciones del edificio-. Entre estas cosas, es peculiar la cantidad de objetos dejados en tan poco espacio, había dos molduras de cemento que parecen provenir de los capiteles o molduras de la iglesia aledaña. Todo puede ser fechado para el cambio entre el siglo XIX y el XX y seguramente coincidente con las obras cercanas. Las pinturas por estarcido en las paredes, que sólo existen en ese sector del conjunto, también indican su diferente tem-

poralidad. Es más, resulta bastante incomprensible que una de las paredes interiores haya hecho cortar la puerta por ganar 15 cm de espacio, que con un chanfle se hubiera solucionado, pero eso llevó a modificar la pared antigua. El arreglo se hizo con juntas de barro y no de cal.

Puede decirse que el cimiento de la construcción antigua es continuo pasando por debajo de la puerta, que el muro interior es posterior y fue hecho con ladrillos colocados de forma irregular, y la parte superior del relleno se hizo con materiales relativamente modernos. No hubo restos visibles de piso de ladrillos o de su contrapiso por lo que, o no existió y fue de tierra (hipótesis sobre la que hacemos hincapié para ambos ambientes laterales), o fue levantado para hacer el cimiento nuevo cuidando de no dejar evidencia alguna, lo que parece improbable.

El sondeo hecho en la sacristía coincidió en mostrar que tampoco hubo un piso construido y que debió ser de tierra apisonada. Cabe señalar que el mosaico moderno está a 14 cm por debajo del piso de la Capilla y por debajo del contrapiso hay 22 cm de rellenos, con vidrios de ventana, baldosas, astillas de hueso y de ladrillos. A esa profundidad hay un nivel de tierra compacta. El suelo estéril, previo a la construcción, se encuentra a unos 40 cm del piso de la capilla, que en las excavaciones del interior del bloque central mostraron estar casi al doble de profundidad, lo que genera un interrogante. Pero coincidirían los pisos con el nivel de lo que hemos llamado basamento de la primera etapa, quizás del primer rancho o de la primera construcción, pero no de lo que actualmente existe. La hipótesis es que se aprovechó un desnivel del suelo para la construcción.

Fig. 53-54. Piso de baldosas cerámicas cubriendo el cimiento y mosaicos en el interior, la pared de la izquierda es la que hizo cambiar la puerta. A la derecha el sondeo y se ven ladrillos del muro interno.

Fig. 55. Fragmentos de molduras de cemento posiblemente de las obras de la iglesia aledaña, encontradas bajo el piso de la casa cural.

Fig. 56. Muro interno de la casa cural con pinturas estarcidas de los arreglos de finales del siglo XIX.

En síntesis, estos dos espacios –casa cural y sacristía- parecen indicar en su subsuelo que fueron obras diferentes, que tuvieron piso de tierra hasta que en el siglo XX se le pusieron los mosaicos. Existe la posibilidad de que la diferencia de altura de los pisos se deba a que se levantó un piso de ladrillos gruesos, y que al poner el de mosaicos el contrapiso de cal destruyó todo resto. Eso resulta difícil de aceptar, pero si aceptamos una hipótesis debemos pensar en otras. Si hubiera existido ese nivel coincidiría con

el de las baldosas del umbral, que igualmente están más abajo, lo que volvería a reafirmar la idea de que al menos no se hicieron en la misma época. Hubiera sido necesario mayores excavaciones en ese sitio.

Las ventanas y las puertas han sido factores que dieron evidencia arqueológica para entender su proceso de cambio. Sabemos por los dos grabados, de 1858 y 1871, que había una ventana lateral en la casa cural y al hacer los arreglos recientes se puso en evidencia que era así y que había sido tapiada para abrir dos. El uso de baldosas también marca la no originalidad de su manufactura al igual que las rejas cuya altura no coincide y las tuvieron que alargar con fragmentos de otras. Esto es similar a las paredes internas de la sacristía y a la modificación de las puertas hacia la la capilla, al pasar de dos hojas a una.

La casa cural, haya tenido o no piso de tierra o ladrillos, era un espacio grande con puerta al exterior y a la capilla, y una ventana central en la pared mayor; es decir que era igual a la sacristía original, un ambiente grande y vacío. Hacia 1870-80 se le hicieron paredes interiores para crear tres ambientes cuyas paredes se pintaron de colores mediante estarcidos. La puerta a la capilla se puso en ese momento, rompiendo lo que hubo antes porque la pared interior achicó el espacio y se colocó una puerta (la actual) menor que el marco que es similar a otras de la ciudad con sus círculos concéntricos. Las dos ventanas se abrieron en ese momento y cerraron la anterior lo que coincide con los nuevos ambientes. En época reciente una de ellas se transformó en puerta con dintel de hierro.

Fig. 57. Evidencias de los cambios de las ventanas de la casa cural y la sacristía: las rejas no coinciden y los vanos han sido tapiados, cuando esos lugares pasaron a tener dos ventanas en lugar de una cada uno.

Cabe destacar que en el grabado de 1874 las puertas de ambas construcciones tenían al exterior la misma moldura del interior las que luego desaparecieron. Creemos que, como ya no se veían hace unos años, fueron quitadas al hacer el revoque nuevo hacia 1900 que se ve en la foto de 1913.

LAS EXCAVACIONES EN EL ATRIO

Es evidente la importancia que tuvo el atrio abierto en el siglo XIX y quizás desde antes. Era algo diferente a la actualidad en que es un lugar no construido al frente, a veces sólo una escalinata, para facilitar la entrada y salida. Estamos hablando de la idea antigua del atrio en que suceden celebraciones, civiles y litúrgicas, o un espacio abierto para bailar en la tradición afro. Desde los orígenes los atrios cristianos estaban delimitados por paredes, lo que implicaba un espacio definido en el que entraban quienes estaban en proceso de cristianización. En América, mucho después, era un lugar de ceremonias y procesiones en que las capillas en sus esquinas cumplían roles determinados, al igual que la cruz en su centro. Más tarde, aunque fueran espacios abiertos, eran sitios cargados de sacralidad y no tan solo parte de la vereda a la calle. En ese contexto hay que pensar el atrio abierto de la capilla, sin límites, como un amplio terreno. Y más aún el hecho que en un momento determinado se haya destruido el que miraba al sur para pasarlo al norte. Y que si los fieles no entraban en el interior por falta de lugar, o en los inicios por los bailes y ritualidades

de tradición africana, su destrucción fue un símbolo fuerte del final de una forma de uso. Tan fuerte que la entrada se transformó en un pasillo alargado y entre medianeras absurdamente denominado como atrio que parecería coincidir el basamento que muestra el grabado de 1874. El arco neogótico de la entrada, ahora demolido, indica cuándo fue cercenado el atrio antes de 1873, aunque lo que se construyó ahí fue en 1904. Es decir que quedó inutilizado por simple maldad ya que en ese enorme espacio vacío no hubo nada, pero ya no era parte de la capilla. La historia de ese terreno y de la construcción que allí se hizo ha sido publicada e incluso hubo un primer estudio arqueológico que mostró que en la zona trabajada, que por su ubicación quedaba seguramente fuera de la zona atrial no había restos de construcciones precedentes a la vivienda de 1904 (Ceruti 2007).

Se hicieron dos excavaciones externas, una en el terreno que quedó tras la demolición de esa casa de 1904 para confirmar lo visto por Ceruti. Y la otra sobre lo que hoy es el pequeño atrio. El sondeo en la parte elevada mostró que pese a haberse hecho en el centro no quedaban evidencias de la escalera, pero suponemos que, como el espacio actualmente mide 2.20 metros de ancho y seguramente antes, al menos por la única imagen que tenemos, debió ser más estrecha, quizás estábamos fuera. Lo que sí se encontró fue la parte inferior de una pared ubicada de forma perpendicular, que con un solo ladrillo de cimiento no debía soportar mucho, y mucho relleno de escombro antiguo como si hubiera habido una excavación luego rellenada. Es posible que haya sido un lateral de esa escalinata, si es que el resto de la plataforma en que estaba embutida era de tierra.

Fig. 58. Excavación en el basamento, frente a la puerta central: posibles restos del muro lateral de la escalera de acceso y evidencias de su destrucción.

En la excavación de la vivienda hecha en el atrio, había un muro del interior de la casa de 1904 o de su remodelación en 1923. Se encontró un cimiento hecho de ladrillos que parece coincidir con lo que fuera la cocina de la última etapa de construcción. Todos los objetos encontrados corresponden al cambio entre el siglo XIX y XX. La otra excavación que se hizo, sobre el piso del que fuese el exterior de la capilla también arrojó objetos de esa cronología. Había en la superficie evidencias de un piso de ladrillo pero poco perceptible por el uso constante del terreno como estacionamiento. En la pared medianera entre ese terreno y lo que ahora es parte del patio cural, que debió ser parte del terreno del fondo de la casa, queda en pie un fragmento de muro de medio metro de altura. Está hecho con ladrillos cuyo aparejo dejó de usarse hace un siglo y que sólo lo conocemos para el siglo XIX, con ladrillos horizontales y verticales alternados, de tal forma que sin necesidad de unirlos con cal tenían suficiente resistencia para mantenerse.

Fig. 59. Restos de los muros interiores de la casa vecina, construida en el atrio, adheridos al basamento de la capilla, ensanchando su tamaño.

Fig. 60. Cimiento de una hilada de ladrillos de uno de los muros de la ya derruida casa aledaña a la capilla, que fuera construida sobre el atrio en 1904.

Fig. 61. La evidencia ya destruida de la reducción del acceso desde la calle al finalizar la iglesia vecina: arcos neogóticos que delimitaban el pasillo, indicando que el atrio abierto había dejado de existir.

LA EXCAVACIÓN DEL MURO LATERAL EXTERNO ESTE

Un dato para fechar la época de construcción de la casa cural y probar que no existía al inicio de la existencia de la estructura central implicaba ver si sus cimientos se unían con los de la iglesia, tal como lo mostraba la imagen de 1858, es decir la más antigua y que presenta tanto detalle. Para eso se hizo un sondeo en el lado externo del muro este el que mostró que había continuidad por ese lado y que había un pilar adosado, el que hacia arriba continuaba en la espadaña de las dos campanas, que fuera demolido en 1873 con la revolución jordanista. Si bien nada quedaba del pilar a la vista, sí estaba aún bajo tierra y sus ladrillos eran los mismos que el cimiento de la casa cural. Lo que cambiaba, aunque le daba continuidad a ambas partes, era lo hecho del nivel del piso interior hacia arriba, mostrando dos momentos diferentes pero secuenciales. Esto podría probar que la casa cural fue construida después de 1836 y antes de 1857 en que la vieron los viajeros Anton Goering y Germán Burmeister. Y es factible que el pilar adosado fuese destruido al hacerse la puerta que está a su lado, que antes fue una de las ventanas que reemplazaron a la única que había en esa pared. Queda la marca en el muro de su antigua existencia.

Fig. 62. Excavación en el muro externo del lado norte, mostrando la continuidad del cimiento entre la iglesia y la casa cural de la capilla y evidencias del pilar adosado que marcaba el límite entre ambas (Detalle ampliado de la litografía publicada por Burmeister).

EL BALCÓN-PÚLPITO: OBSERVACIONES

El elemento más llamativo en la historia de esta capilla ha sido siempre el balcón-púlpito ubicado en el frente. Se trata de un basamento con una escalera central que permitía el ingreso desde el atrio, rodeado de pilares para evitar que los animales suban –se hacía en las calles y luego veredas, con postes de madera-, del que sube una escalera con barandal. Por obviedad esa plataforma no era un *atrio*, como lo es hoy desde 1900, ya que no había manera de circular o permanecer en el lugar sin caerse. Ese balcón estaba frente a un ventanal redondeado con una moldura diferente a todas las de afuera y adentro de la construcción, con carpintería de estilo neogótico, no renancentista como lo antiguo sino acorde a las obras de la iglesia aledaña. Los herrajes también son más modernos que los de las puertas, ya que son bisagras con tornillos –las actuales y las marcas de las que las precedieron-.

La ventana es en realidad una puerta de dos hojas, es decir que puede abrirse, pero no hay nada del lado interno. Ni un coro ni un balcón, ni evidencias de que haya habido nada. Lamentablemente no pudo verse bajo los revoques durante las obras, pero el piso en donde la pared ha sido perforada es de baldosas, coincidente con la que llamamos "etapa de las baldosas francesas", es decir con una época posterior al edificio original.

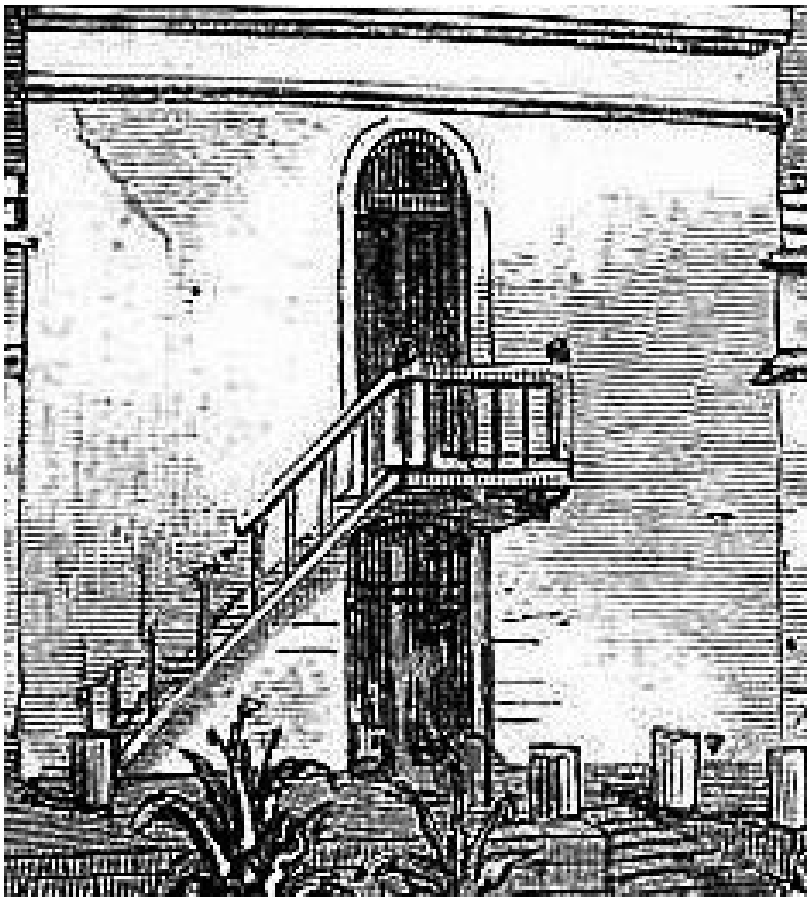


Fig. 63. Detalle del balcón-púlpito y su escalera, la que sube desde la plataforma frontal, la ventana y los pilares que evitaban los animales en la litografía de 1874. La moldura de esa ventana es diferente a las de las otras puertas del conjunto y ya no existe.

¿Qué sentido tenía abrir las puertas al vacío interior? La respuesta más simple es imaginar que había algo del otro lado; la historia de la arquitectura nos muestra que en América Latina esto ha existido, no ha sido común pero sí lo hubo incluso en grandes iglesias especialmente en Perú y el área andina donde han sido estudiadas. Era una manera de que el altar, el sagrario, el Santísimo, estuviera presente ante la feligresía, aunque fuese sin poder verlo; era una comunicación espiritual y el abrir las ventanas era un símbolo entendido en su tiempo, como lo era el correr las cortinas (Gutiérrez 2017).

El que la escalera estuviese del lado externo es otra evidencia de que no era original ya que si no se la hubiera hecho por dentro. Es cierto que mucho espacio no había pero bien pudo haber subido por dentro del pilar como en casi todas las iglesias del mundo para subir a las torres o el coro o el púlpito, por lo que nos preguntamos ¿por qué hacerla diferente? Precisamente porque no había forma de hacerlo de otra manera: fue parte del proceso tardío de ir adaptando el edificio a una ritualidad diferente de la original.

Fig. 64. Interior y exterior de la ventana del balcón-púlpito con su carpintería neogótica similar a la iglesia aledaña, mostrando ser posterior a su construcción.

EL PERÍODO DE LAS BALDOSAS

La cronología de los cambios en el edificio ha sido compleja de establecer como vimos hasta ahora y mucho está basado en observaciones que no pudieron profundizarse. Pero hubo un momento en la historia que parece haberse caracterizado por el uso masivo de baldosas, tanto locales como importadas: no las vemos en las primeras épocas ni en las últimas, sino asociadas a cambios que fechamos como aproximadamente 1860-1870. Y son parte de la historia de los cambios que llevaron a la forma final hacia 1900. Hay en la capilla de los dos tipos de baldosas: las de producción local y las llegadas de Francia, creemos que las primeras fueron usadas antes de la mitad del siglo con el proceso de cambio de funcionalidad, incluyendo la casa cural. Las llegadas del exterior y de mejor calidad fueron usadas en la construcción de la sacristía, para hacer –o rehacer- los revoques de la fachada, modificar el basamento, el pequeño altar apoyado en la puerta más vieja en el lado sur, en los cambios para adaptarse al mal llamado atrio en forma de corredor modificado después de haber destruido el verdadero y en diversos detalles menores incluyendo las ventanas modificadas de la casa cural, es decir cuando se lo arregló para parecer simétrico con la sacristía poniéndole dos ventanas[38]. Las locales se produjeron en la región desde el siglo XVIII, pero las importadas llegaron masivamente con la apertura de los mercados internacionales en 1853.

38. Una de ellas y en época reciente había sido transformada en una puerta hacia el patio lateral, incluyendo perfiles de hierro, para facilitar que el cura salga hacia fácilmente hacia esa zona de uso intenso.

Las baldosas francesas ubicadas en la capilla provienen de la fábrica de *Pierre Guichard et Freres* de Marsella, miden 21 cm de lado y fueron hechas con esa inscripción en la base entre 1860 y 1880 (Girelli, Schávelzon y Nerguizian 2020: 45-46). Y si bien es posible una o más que se hayan reusado o puesto más tarde, sacándolas de otro sitio, las hemos usado como marcadores cronológicos de cada alteración. Las baldosas fueron objetos de lujo en las casas de la colonia y hay muchas citas sobre su origen de las regionales en Paraná y Santa Fe. Se hicieron habituales después del ingreso masivo de las importaciones, desde Marsella y El Havre en Francia, que se sumaron a las locales por su mejor calidad. Un constructor que llegó a Paraná desde Tucumán en 1850 se impresionó por la difusión que éstas tenían: "la baldosa ordinaria, de un cuarto de vara que se usaba en Tucumán para los pisos de lujo de las habitaciones y las salas asentadas en barro, contrastaban con la baldosas francesa, delgada, liviana y con exactitud de dimensiones que por primera vez veía en Paraná" (Gutiérrez, De Paula y Viñuales 1971: 11). Es posible que la sacristía y la casa cural tuvieran sus techos cubiertos de baldosas –aunque eso contradeciría el que los pisos fueran de simple tierra-, pero los cambios sufridos impidieron su estudio: "no se encontró vestigio alguno… que dé cuenta del resto de las cubiertas" (Melhen, Toranzo y Yonson 2019). Los únicos datos en contrario indican que la sacristía podría haber tenido techo de tejas a un agua; una es la imagen de 1874 ya que los soldados sólo están en la casa cural evitando el otro techo; poco más tarde en la foto de 1903 se alcanza a ver un desnivel en ese techo disimulado por el pretil o muro perimetral que lo envuelve. Eso, de ser así, serviría una vez más para confirmar que son construcciones de épocas diferentes.

En el sitio del altar de la iglesia que da contra la capilla, vimos que no había muro, y los restos que hay son de una pared de un ladrillo de ancho, abierta en el siglo XX quizás para unir las dos construcciones lo que resultó imposible por las diferencias de nivel. Este es un interrogante ya que eso implica que hubo un intento de modificación el que luego cambió. Pero que detrás del altar mayor hubiera quedado la vista la antigua puerta desde 1836 suena extraño, o una pared sobre la que nada podía apoyarse. Sí se observa pudo haber una gruesa pared que dejó una marca en el piso. Hay seis hileras de baldosas – de 1.20 metros de ancho- que creemos que fue el muro testero demolido para unir los espacios. Y que como toda la iglesia tiene el mismo mosaico -al grado que una guarda da la vuelta en ese sitio como se hace cuando hay una pared-, no tuvieron al

parecer otra solución que hacerlo con otro material diferente. Esto fecharía la operación también para la época previa a la inauguración de la iglesia en 1873. Es decir, si ambas estuvieron unidas lo fue en tiempos tardíos y la obra misma frustró el intento. No creemos que nunca haya sido posible lograr esa unión de que habla la historia narrada del edificio, acerca de que alguna vez estuvieron unidas. Y si bien es posible que le hubieran puesto una escalera removible de madera para pasar entre ellas, lo que suena simplista si se hizo una obra nueva de y de esa envergadura, no hay evidencia alguna de que haya existido.

Fig. 65. Baldosas de Marsella colocadas en sectores debajo del revoque de la fachada para darle el espesor necesario en arreglos hechos hacia 1870.

Fig. 66-67. Baldosas francesas usadas en la unión entre la capilla y la iglesia, posible evidencia de un muro testero, y en las ventanas que corresponden a los cambios hechos hacia 1873.

LOS REVOQUES: DUDAS Y POSIBILIDADES

¿Es posible suponer que la primera estructura, el gran pórtico abierto, no tuviera revoques ni molduras y sólo estuviera *blanqueado*? Entendemos por blanqueo el darle varias capas de cal líquida, como pintura, en la tradición colonial, en lugar de un revoque que implica una capa gruesa y alisada. Sabemos que el inicio del siglo XIX fue precisamente cuando coexistieron ambos sistemas porque era una cuestión de dinero nada más, pero se estaba muy lejos de los revoques lisos y parejos del siglo XX. Los primeros eran de superficie irregular, una gruesa capa de cal nada más. Es decir: resulta casi imposible que el primer edificio de Paraná hecho con cal –si es que esa afirmación *vox populi* resulta verdadera-, se haya podido hacer con revoques perfectos e impecables molduras con el costo y la mano de obra no entrenada que eso llevaría. Quizás el actual es el que se ve en la fotografía de 1913.

Las pocas evidencias que se pudieron encontrar sobre esos revoques son difusas: no hay rastros –en lo que fue visible- de etapas anteriores a la existente, o siquiera de lo que se llamaba un *encalado*, que era una situación intermedia con el blanqueo sobre el ladrillo. Y donde parecería haberlo, en sectores del frente, fue imposible acceder por la altura. Por supuesto hay que tomar en cuenta que ha habido muchos arreglos con los que al hacerse pudieron quitar cualquier cosa previa. Hay sitios donde al caerse el revoque quedó a la vista que lo que había era una capa de pintura de cal y nada más. Y al menos las molduras fueron hechas, o rehechas, en el momento del revocado del conjunto, lo que no quiere decir que no hubo precedentes. Un detalle visible y que indica que la casa cural es posterior al revoque de la capilla fue la existencia de un desagüe pluvial que bajaba de la terraza. Era de hojalata y estaba sostenido por clavos pre-industriales de perfil cuadrado, los que embonaban en unos ojales del mismo material del caño hechos con esa función. El revoque era posterior ya que no pasaba por detrás. Si fuera de origen hubiera estado empotrado en el muro, si fuese posterior al revoque éste pasaría por debajo, y además esos clavos dejaron de existir hacia 1900 con el ingreso masivo de los clavos de perfil circular.

El detalle final es que las molduras de las puertas de la sacristía y casa cural fueron quitadas, que la ventana alta tenía su propia moldura que también ha desaparecido, todo lo cual habla de una época incruenta en que los revoques fueron quitados y rehechos en su totalidad sin respetar lo existente.

¿Cuándo sucedió todo esto, si es que fue así? Para el grabado de 1858 el edificio ya estaba revocado. El autor detalló las diferencias entre las superficies de la capilla y de la iglesia en construcción en cuanto a que la segunda estaba aún en ladrillos a la vista. En la ilustración de 1874 el tema es complejo: si hubo tantos disparos como se indica éstos debieron dejar marcas de sus impactos, al igual que muestra el desarmado de la espadaña para reusar los ladrillos en la terraza como defensa: nada de eso se veía en las paredes lo que implica una fuerte remodelación, o suponer que lo mostrado fue mentira. Incluso hay un detalle nada menor en ese grabado: las puertas de la derecha e izquierda tienen molduras similares a las del interior de la capilla, las que son diferentes a la de la ventana superior que es lisa sin guardapolvo encima. Las ventanas a la calle tampoco lo tenían. ¿Es posible usar ese detalle como marcador de épocas de construcción? Si es así, se reconfirma parte de los cambios que vivió la capilla.

Fig. 68. Desagüe externo de hojalata que bajaba de la terraza en la casa cural, hecho y sostenido por un clavo de perfil cuadrado de mitad del siglo XIX. El revoque fue puesto después del caño, el clavo pasa por un ojal hecho con esa función de soporte. Ya ha dejado de existir.

Fig. 69. Detalle del muro exterior de la capilla en su parte superior: el revoque caído dejó en evidencia la inexistencia de otras anteriores sino sólo de un blanqueo de los ladrillos, y que las molduras de la parte superior son diferentes entre el frente y los costados, que aún conservan sus modillones decorativos.

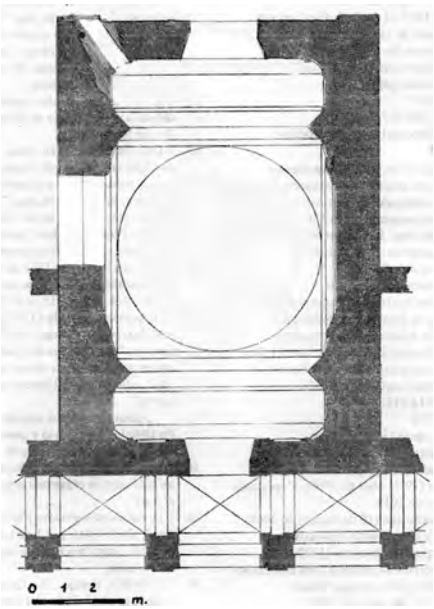


Fig. 70-71. Frente y planta de la capilla de Belén en Buenos Aires construida por Antonio Masella hacia 1760 (Gentileza de Alberto de Paula).

En la que fuese la Residencia Jesuítica de Hombres, en San Telmo, Buenos Aires, o capilla de Belén, y uniendo los dos claustros que tenía el conjunto, hay una capilla acupulada. No sería un espacio único si no fuese porque descubrimos que tenía dos entradas ubicadas a lo largo de su eje mayor (Schávelzon y Zarankin 1990). Una puerta está en uso, la otra fue tapiada. La capilla fue proyectada por Andrés Blanqui en 1734 pero las obras se dilataron, cambiaron los arquitectos y fue completada en su planta por Antonio Masella antes de la expulsión en 1767, pero la cúpula y su linterna fueron hechas en 1787 (Torre Revello 1945: 58; De Paula y Tait 1960: 88). La construcción es de los pocos ejemplos con molduras y formas barrocas que hay en el país y si bien su planta dista de la de Paraná hay elementos en común que considerar. La cúpula mide 6.5

metros de diámetro y está sostenida por pechinas con molduras que la delimitan. Por el exterior es un volumen puro con una moldura saliente con un portal abajo que es parte del atrio y semipilastras sobre la pared superior.

Más allá de las similitudes que a simple vista pueden tener capillas cuadradas o rectangulares, de dimensiones parecidas y con cúpulas, lo interesantes es que ésta tuvo doble entrada. No sabemos si funcionaron al mismo tiempo pero la evidencia arqueológica indica que sí, que el cerramiento de la entrada mayor –y en eso es igual a la de Paraná- se hizo en época reciente. Por lo que por su propia forma, y al tener sobre una tercer pared la entrada a la sacristía, el altar era lateral y el sitio un paso entre dos atrios. Esto sí es extraño en una iglesia puramente católica a menos que haya sido un lugar de paso con un altar lateral, como hay otros en el país, el que fue cerrado para transformarlo en una capilla de una entrada. Y que lo que consideramos sacristía, y que en algunos planos ni siquiera aparece como unida a la estructura que estamos describiendo tal como está ahora, no lo era y fue transformada con obras posteriores. Son estructuras tipológicamente similares, con parecidos resultado quizás de usos distintos, pero no es posible dejar de destacar su existencia.

Si el templete que existe en el cementerio de Paraná fue efectivamente una obra iniciada en 1825 aunque terminada más tarde –no hay pruebas documentales ni estudios-, y la tercera catedral fue de 1829, aunque no sabemos si completada en ese año, estamos en las mismas fechas dadas para la estructura de la capilla que se asume de 1828, pero no para haber sido revocada y ornamentada. El que algo se construya y queden los ladrillos a la vista no sería raro, aun lo vemos por todas partes y la iglesia del Carmen en Paraná, hecha en 1911, fue hecha para que éstos quedaran a la vista para siempre. Valga como detalle la fotografía de un muro de la catedral de la segunda etapa que fue publicada por Pérez Colman (1930: 80-81), la que se supone que había sido dejada como recuerdo histórico –dudamos de que fuera esa la intención-, que no tiene revoque, apenas un encalado, por lo que bien se le pudieron poner los revoques y decoración de todos los edificios en fechas posteriores, ya que veinte años después las cosas en la ciudad habían cambiado en la imposición del neoclasicismo con Urquiza y sus arquitectos extranjeros.

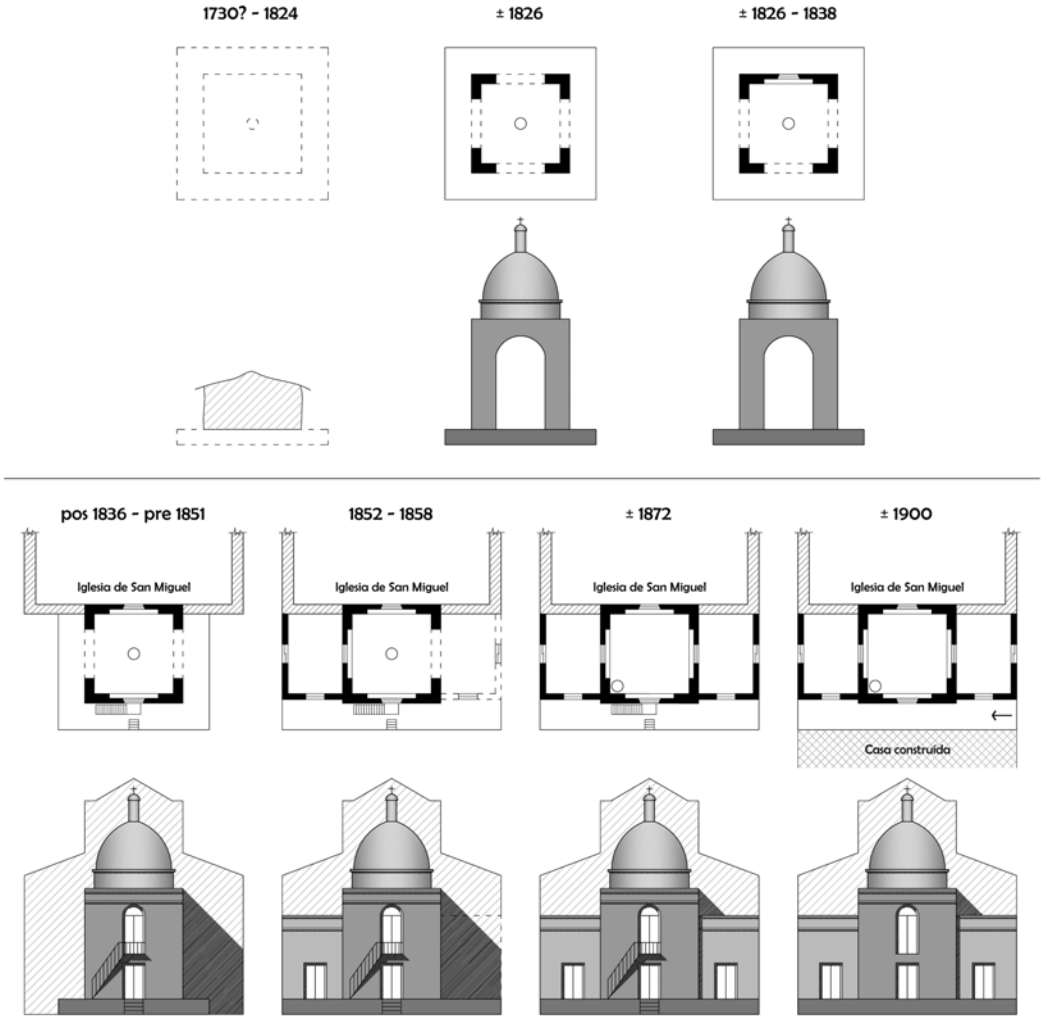


Fig. 72. Hipótesis gráfica de transformación del edificio de la capilla a lo largo del tiempo, según la información documental y arqueológica (Dibujo F. Chechi).

CONCLUSIONES

Este es un caso en el que posiblemente un grupo afro tuvo un espacio físico para uso ritual, al que hoy llamamos capilla, que resultó con el tiempo ser uno de los más significativos de lo que sería la ciudad de Paraná. El crecimiento de la sociedad blanca/criolla se produciría cerca estableciendo un nuevo centro del pueblo, ubicando allí el gobierno y la catedral, y disputando el significado de la capilla original. Esos conflictos llevaron a que, primero se la comenzara a transformar hasta llegar a desdibujarla construyendo una enorme iglesia a su lado, pegadas la una a la otra, hasta lograr que la primera fuera abandonada y aceptara una fuerte alteración física, para luego recuperarla consolidando sus formas tardías y con otro significado. Su vida duró sólo un siglo, el de la emancipación de la esclavitud, durante el cual la población afrodescendiente fue blanqueada, minimizada e invisibilizada; su arquitectura fue alterada y su ritualidad desaparecida. Es la historia de una confrontación y de las expresiones físicas que fue teniendo el edificio hasta perder todo sentido, al grado en que para su *puesta en valor* hubo que darle otro: mostrar como que siempre fue así y que por lo tanto siempre fue para la ritualidad cristiana.

Este estudio intenta, desde la arqueología, reconocer elementos de esa historia que permiten hacer visible un pasado diferente, en forma descolonizada repensar la arquitectura desde una mirada distinta, aunque eso implica que sea altamente hipotética. Ver en la arquitectura lo que ya la arqueología ha logrado reconocer como elementos africanos –o reconstruidos en la Diáspora–, así como lo hubo en la cerámica, la herrería, los entierros, la pintura mural, el uso del espacio, el color y en los objetos domésticos.

Lo que mostraron las excavaciones, la relectura de la historia documental y la observación del edificio, pese a las dificultades habidas para no interferir en la restauración, abrieron la posibilidad de entender un largo proceso de transformación vivido mientras sirvió a la población esclavizada y liberta. De una primera posible capilla abierta de la que no hay antecedentes locales, en medio siglo de enfrentarse a la iglesia oficial, se llegó a una solución de dar misa desde un balcón, el que tuvo en su frente un gran atrio abierto ya que nunca tuvo planta ni imagen basilical como ahora. Y que en lugar de un altar es posible que haya tenido al centro un poste de carácter ceremonial, eje físico y simbólico de toda

la construcción de planta cuadrada (Cirio 2002), más tarde reemplazado por una pila bautismal quizás no casualmente de manufactura indígena, es decir de otro grupo social aculturado.

El cruce de los datos permitió entender la posible historia de esta construcción. Una historia que comenzó a inicios del siglo XVIII con una estructura modesta de adobe, luego continuó como una capilla abierta tradicional andina, más tarde sufrió cambios al comenzarse otra iglesia en su frente y por ende experimentó una modificación sustancial en la manera de usarse, y cada adaptación para sobrevivir fue generando una estructura híbrida pero eficiente.

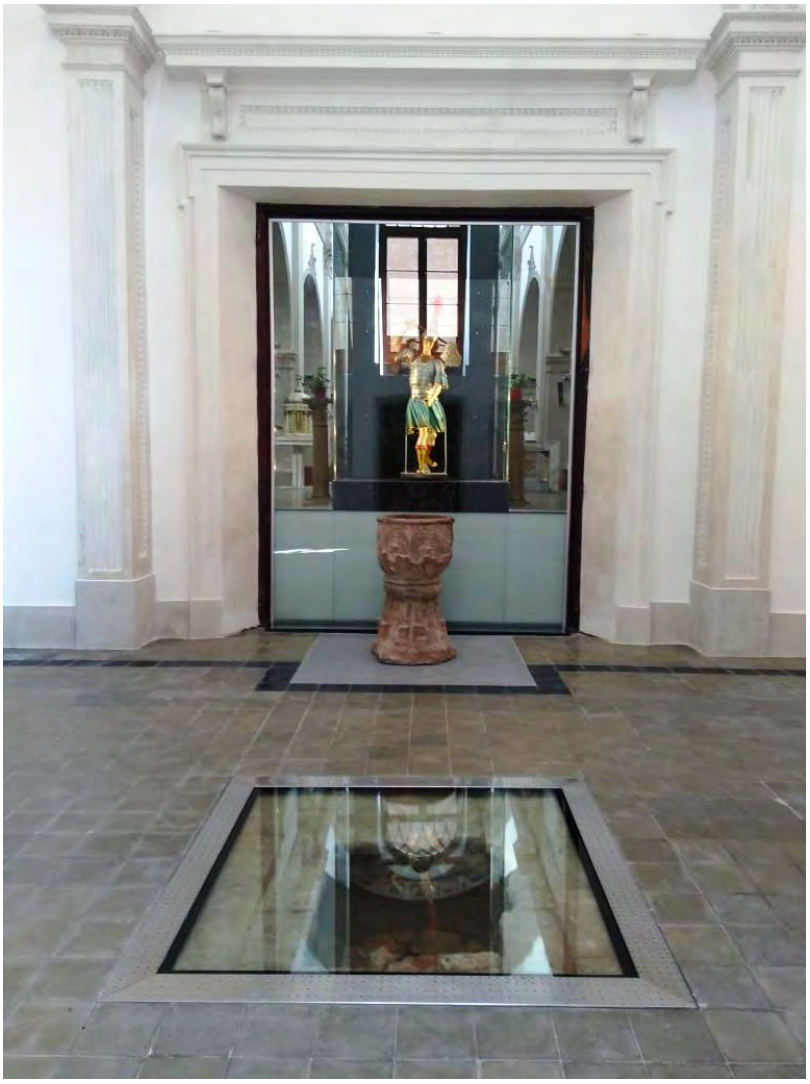


Fig. 73. La capilla al completarse la restauración: bajo un vidrio se ve el pozo central, la antigua pila bautismal, los relictos de la puerta original como espacio abierto hacia la iglesia aledaña y la imagen de San Miguel; quizás como un guiño de la historia se refleja sobre su cabeza la ventana-púlpito que representa el mecanismo de aculturación que permitió su triunfo sobre los orígenes afro-paranaenses (Foto A. Yonson).

Al cerrar partes de su obra significativa, cambiándole la forma de circular y de usarla, y con la pérdida de muchas tradiciones de la Diáspora, para hibridizarse con el catolicismo, la capilla se la transformó en *iglesia*, en donde la misa se daba desde un balcón-púlpito hacia atrio abierto. Vemos aquí un proceso de respuesta, de adaptación y de resistencia. Pero los cambios finales con la destrucción del atrio y el hacerla casi inaccesible desde la calle terminaron con su uso.

Quizás estemos mirando el proceso de *catolización* de la ritualidad afro durante el transcurrir del siglo XIX. La capilla fue una estructura producto de diversas tradiciones constructivas, estéticas y funcionales, cambiante en el tiempo, expresión de la compleja identidad de un grupo social en transformación, del blanqueamiento y el desdibujo de los rasgos de cultura afro dentro de una sociedad blanca. Fue una historia breve pero en extremo compleja como lo fue la de la propia sociedad que la usaba. Es la expresión física de una lucha por sobrevivir, adaptándose, pero modificando, cambiando sin cambiar totalmente, peleando, resistiendo, negociando para poder continuar, lo que lograron casi hasta el final del siglo; hoy sus descendientes siguen presentes, de otra forma, con otra ritualidad, que sigue viva aunque marginal a la sociedad dominante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adamovsky, E. 2019. *El gaucho indómito. De Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Aguirre, J. F. 1951. Diario. *Revista de la Biblioteca Nacional*, III, p. 386.

Andrews, G. R. 1980. *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires: 1800-1900*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

Amselle, J. 1998. *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewere*. Stanford University Press.

Azara, F. 1873. *Viajes inéditos desde Santa Fe hasta la Asunción y los pueblos de las Misiones*. Buenos Aires.

Baxter, S. 1901. *Spanish-Colonial Architecture in Mexico*. J. B. Millet, Boston.

Boccara, G. 2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En G. Boccara y S. Galindo (eds.) *Lógica mestiza en América,* pp. 21-60. Instituto de estudios indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

--- 2001. Mundos nuevos en la frontera del Nuevo Mundo. En *Nuevo Mundo, mundos nuevos, e-review (CNRS-Cerma), École des Hautes Études en Sciences Sociales*. París.

--- 2005. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. En *Memoria Americana,* 13, pp. 21-52.

Buffa, J. 1966. *Toponimia aborigen de Entre Ríos*. Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, La Plata.

Burlot, R. y **Bertolini,** J. 2004. *Índice sintético de la toponimia entrerriana*. Archivo General de Entre Ríos, Secretaría de Cultura, Gobierno de Entre Ríos, Consejo Federal de Inversiones.

Burmeister, H. 1861. *Reise durch die La Plata Staaten, mit besonderer Rücksicht auf die physische Beschaffenheit und den Culturzustand der Argentinischen Republik, ausgeführt in den Jahren 1857-1860*, 2 vols. H. W. Schmidt, Halle.

--- 1875. *Physikalische Beschreibung der Argentinischen Republick nach eigenen und den vorhandenen fremden Beobachtungen, die Geschichte der Entdeckung und die geographische Skizze des Landes enthaltend*. Edición de C. Casavalle, Buenos Aires.

--- 1876. *Description Physique de la République Argentine d´après des observations personelles et étrangères*. F. Savy, París.

--- 1879 (1876-1886). *Description Physique de la République Argentine d´après des observations personelles et étrangeres*. Traducción del alemán por E. Maupas.

--- 1881. *Vues Pittoresques de la République Argentine*. (Texto basado en la edición de Coni). Lithografías de W. Loeillot. F. Savy, París.

--- 1942. Cómo se hace un rancho en 1858. En *Memorias del Museo de Entre Ríos*, 19, pp. 11-13.

--- 1943. *Viaje por los Estados del Plata, con especial referencia a la constitución física y al estado de la cultura de la República Argentina, realizado en los años 1857, 1858, 1859 y 1860*. 3 tomos, grabados de Anton Goering. Unión Germánica en la Argentina, Buenos Aires.

Buschiazzo, M. 1939. Las capillas abiertas para indios. En *Lasso*, noviembre.

Calvento, M. 1939-1940. *Estudios de historia de Entre Ríos*. Imprenta de la Provincia, Paraná.

Carrara, M. T. 2006. Las pipas de fumar. En M. T. Carrara y N. de Grandis (comps.) *Santa Fe la Vieja, arqueología de los siglos XVI y XVII* (edición en CD). Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Cejas Minut, M. y **Pieroni**, M. 1994. Mujeres en las Naciones afroargentinas de Buenos Aires. En *América Negra,* 8, pp. 133-145.

Ceruti, C. N. 2001. Las formas de techar. Un aporte a la historia de la arquitectura regional. En *Comarca y Universo*, Revista de la Junta de Estudios Históricos de Entre Ríos "Profesor Facundo A. Arce", N° 3.

--- 2002a. Aportes a la historia de la arquitectura regional: el yeso y la cal en Santa Fe y norte de Entre Rios. En *IV Encuentro de Historiadores "J. Catalina Pistone"*, Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe.

--- 2002b. Techos, paredes y pisos: elementos para el estudio de las técnicas constructivas en Santa Fe y Entre Ríos. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, pp. 755-767.

--- 2007. Investigaciones histórico-arqueológicas en el entorno de la capilla vieja de San Miguel Arcángel, Paraná. En F. Oliva, N. de Grandis y J. Rodríguez (comps.) *IV Congreso Nacional de Arqueología Argentina,* I, pp. 385-393. Universidad Nacional de Rosario, Rosario.

--- 2009. Aporte al conocimiento de la 'cultura del Leyes': La colección del Museo de Ciencias Naturales y Antropológicas ´Prof. Antonio Serrano´, Paraná, Entre Ríos, Argentina. En A. Austral y M. Tamagnini (comps.) *Problemáticas de la Arqueología Contemporánea*, Tomo III, pp. 335-344. Universidad Nacional de Río Cuarto.

--- 2010. Los esclavos africanos en Santa Fe la Vieja. En J. R. Bárcena y H. Chiavazza (eds.) *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, III, pp. 1011-1016. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

--- 2013. ¡Hay un batracio en mi sopa! Un motivo tradicional del Glofo de Guinea (África) en la cerámica de Santa Fe la Vieja, Argentina. En *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 2, pp. 27-35.

--- 2014. Muros de Santa Fe y Entre Ríos: un aporte a la historia de la tecnología regional. En *América,* Revista del Centro de Estudios Hispanoamericanos de Santa Fe, Nº 23.

--- 2015. Los gemelos, un tema universal. Su presencia en la cerámica del Arroyo Leyes. En *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 4, pp. 11-30.

Ceruti, C., **Gelfo**, J. y **Igareta**, A. 2013. Posibles representaciones de fauna africana en las colecciones del Arroyo Leyes (Provincia de Santa Fe, Argentina). En *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, pp. 261-277. Editorial Académica Española, Buenos Aires.

Ceruti, C. y **Natassi**, N. 1977. Evidencias de contacto hispano-indígena en la cerámica de Santa Fe la Vieja (Cayastá). En *Actas y Memorias del IV Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (Segunda Parte), San Rafael, pp. 213-236.

Cervera, M. 1982. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe (1573-1853)*. Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

Chávez, L. 2014. *La población afro y afrodescendiente en la ciudad de San Miguel de Tucumán durante el período Colonial (1565-1770). Un aporte desde la arqueología histórica*. Tesina de grado inédita, Facultad de Ciencias Naturales e IML, Universidad Nacional de Tucumán.

--- 2017. *"De Lugares y Objetos". La diáspora africana en la ciudad de San Miguel de Tucumán, Norte de Argentina*. Tesis de Maestría inédita, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. Universidade Federal de Pelotas.

Chiaramonte, S., **Finvardb**, E., **Fistein**, N. y **Rotman,** G. 1995. *Tierra de Promesas: 100 Años de Colonización Judía en Entre Ríos. Colonias Clara, San Antonio y Lucienville*. Nuestra Memoria, Paraná.

Cirio, N. P. 2002. *Africanismos y construcción de la tradición negra en las prácticas musicales del culto a San Baltasar en Argentina*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

--- 2004. La desaparición del candombe argentino. Los muertos que vos matáis gozan de buena salud. En *Música e Investigación,* 12-13, pp. 181-202.

--- 2009. *Tinta negra en el gris del ayer: los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Teseo, Buenos Aires.

Cocco, G. 2017. Del siglo XVII al siglo XX. Excavaciones arqueológicas en la obra de ampliación del edificio de los Tribunales, Santa Fe de la Vera Cruz. En *América,* 26, pp. 35-49.

Coloca, F. y **Orsi**, J. P. 2013. Las ciencias sociales y las construcciones culturales. Los grupos Afro de Buenos Aires y su visibilización/invisibilización desde la arqueología histórica. En *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur,* 8, pp. 15-27.

Cornero, S. y **Ceruti**, C. 2012. Registro arqueológico afro-rioplatense en Pájaro Blanco, Alejandra, Santa Fe: análisis e interpretación. En *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 1, pp. 67-78.

De Mesa, J. y **Gisbert**, T. 1961. Iglesias con atrio y posa en Bolivia. En *Anales de la Academia de Ciencias,* 1, pp. 210-219.

--- 1962. Las capillas abiertas de Copacabana. En *Anales del Instituto de Arte Americano,* 15, pp. 103-108.

De Isusi, A. 1953. *La Capilla de los Negros, una estampa de Chascomús*. Editorial del Lago, Chascomús.

De Paula, A. y **Tait**, B. 1960. La capilla de ejercicios espirituales del Colegio de Belén en Buenos Aires. En *Anales del Instituto de Arte Americano,* 13, pp. 83-89.

Djenderedjian, J. 2003. ¿Peones libres o esclavos? Producción rural, tasas de ganancia y alternativas de utilización de mano de obra en dos grandes estancias del sur del litoral a fines de la colonia. En *Actas de las Terceras Jornadas de Historia Económica,* pp. 1-31. AUDHE, Montevideo.

--- 2008. Límites de casta y nuevos espacios de poder en la frontera. La sedición indígena de 1785 en Entre Ríos y un intento de interpretación. En *Anuario del CEIC*, 4, pp. 100-127. Universidad Nacional de Jujuy, Purmamarka Ediciones.

--- 2011. Optimizando recursos escasos en un área de frontera. La opción por la mano de obra esclava en grandes estancias entrerrianas de tiempos coloniales. En *Quinto Sol*, 15 (2), pp. 1-27.

Dócola, S. 2017. *Espacios de poder para la Confederación Argentina: la capital, el puerto y el lugar del soberano 1854-1859*. Tesis de doctorado, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de La Plata.

Frigerio, A. 1993. El Candombe Argentino: crónica de una muerte anunciada. En *Revista de Investigaciones Folklóricas,* 8, pp. 50-60.

--- 2006. Negros y Blancos en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. En *Temas de Patrimonio Cultural,* 16, pp. 77-98.

--- 2008. De la 'desaparición' de los negros a la reaparición de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En G. Lechini (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en Latinoamérica: herencia, presencia y visiones del otro*, pp. 117-144. Clacso, Buenos Aires.

Funes, A. y **Cervantes**, N. 2019. Aproximaciones a la materialidad de la ranchería de la estancia jesuítica Nuestra Señora de la Candelaria. En M. Ghirardi (ed.) *Esclavos: una subjetividad negada, estudio interdisciplinario en territorios periféricos de la antigua Monarquía hispánica*, pp. 257-268. Báez Ediciones, Córdoba.

Furlong, G. 1946. *Artesanos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes, Buenos Aires.

--- 1962. *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Imprenta Balmes, Buenos Aires.

García Granados, R. 1935. Capillas de Indios en Nueva España. En *Archivo Español de Arte y Arqueología,* 31, pp. 3- 29.

Geler, L. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Prohistoria, Buenos Aires.

Ghidoli, M. de L. 2016. *Estereotipos en negro: representaciones y autorepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Prohistoria, Buenos Aires.

Gianello, L. 1951. *Historia de Entre Ríos, 1520-1910*. Provincia de Entre Ríos, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.

Giménez, J. 1906. *Paraná, capital de la Confederación Argentina. Recuerdos históricos*. Salvador Florenza. Paraná.

Girelli, F., **Schávelzon**, D. y **Nerguizian Raris,** M. 2020. *Catálogo de baldosas cerámicas empleadas en la arquitectura de Buenos Aires (siglos XIX-XX)*. Centro de Arqueología Urbana, FADU-UBA, Buenos Aires.

Golberg, M. B. 1976. La población negra-mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840. En *Desarrollo Económico,* 61, pp. 75- 99.

Groseián, A. F. 1971. *La iglesia de San Miguel Arcángel y de Todos los Angeles. El Santo Patrono de Entre Ríos. Orígenes del Barrio de la Plaza. El Cura Álvarez*. Paraná.

Gruzinski, S. 2000. *El pensamiento mestizo*. Editorial Paidós, Barcelona.

Gutiérrez, R. 1997. *Barroco americano: de la pampa a los andes*. Lungwers, Barcelona.

--- 2017. *Nuevas modalidades de sacralización del espacio externo en el sur peruano*. CEDODAL. Manuscrito inédito.

Gutiérrez, R.; **De Paula**, A. y **Viñuales**, G. 1971. *La arquitectura de la confederación en el litoral fluvial*. Instituto Argentino de Historia de la Arquitectura y el Urbanismo, Resistencia.

Hall, S. 2010. ¿Qué es lo negro en el mestizaje?. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 287-297. Envión Editores, Popayán.

Harman, A. 2010. *Los Rostros Invisibles de Nuestra Historia: Indígenas y Africanos en Concepción del Uruguay*. Editorial Universidad Autónoma de Entre Ríos - Honorable Cámara de Senadores, Entre Ríos.

Huseby, G. 1999. Los instrumentos musicales en los relieves de las ruinas de Trinidad. En *III Jornadas de estudios e investigación: Europa y Latinoamérica, artes visuales y música*, edición en CD. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Ingenieros, J. 1920. *La locura en la Argentina*. La Cultura Argentina, Buenos Aires.

Kordon, B. 1938. *Candombe: Contribución al estudio de la raza negra en el Río de la Plata.* Continente, Buenos Aires.

Kubler, G. 1948. *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*. Harvard University, Cambridge.

Lamborghini, E., **Geler,** L. y **Guzmán,** F. 2017. Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas». En *Tabula Rasa,* 27, pp. 67-101.

Lanuza, J. L. 1942. *Los Morenos*. Emecé, Buenos Aires.

Laurini, A. 1983. Catedral de Paraná. En *Documentos de arquitectura nacional y americana,* 16, pp. 14-19.

Lewis, M. 1984. *Afro-Argentine Discourse, another Dimension of the Black Diaspora*. University of Missouri Press, Columbia.

Liernur, J. F. y **Aliata**, F. (eds.) 2004. *Diccionario de Arquitectura en la Argentina*. Clarín Arq., Buenos Aires.

Lozano, P. 1873-1875. Historia de la Conquista *del* Paraguay, *Río de la Plata y Tucumán. Buenos Aires*. Tomo 1. Casa Editora, Imprenta Popular, Buenos Aires.

Mac Andrew, J. 1965. *The Open Air Churches of Sixteenth-Century Mexico.* Harvard University Press, Cambridge.

Mac Cann, W. 1969. *Viaje a caballo por las provincias argentinas*. Solar-Hachette, Buenos Aires.

Mantilla Oliveros, J. 2016. Arqueología y comunidades negras en América del Sur. Problemas y perspectivas. En *Vestigio,* 10, pp. 16-35.

Martínez, B. T. 1900. *Historia de la Provincia de Entre Ríos*. Tomo I: Primer Período, 1516-1811: la colonia y la revolución de Mayo, y Segundo Período, 1811-1821: la revolución interna y la federación entrerriana. Buenos Aires.

--- 1913. *La fundación de Paraná*. En *El Monitor de la Educación Común. Órgano del Consejo Nacional de Educación*. Buenos Aires.

--- 1920. *Historia de la provincia de Entre Ríos*, 3 vols. Peuser y Librería e Imprenta Inglesa, Buenos Aires y Paraná.

Martínez Segovia, F. 1989. *Colegio Nacional Domingo Faustino Sarmiento. Libro del centenario (1889-1989)*. Paraná.

Mazzitelli Mastricchio, M. 2018. Los 'Jueces de la Medida', el rol de los agrimensores entrerrianos en el Departamento Topográfico de Entre Ríos (1849-1871). En *Revista Brasileira de História da Ciência*, 11-1, pp. 7-20.

Melhen, M., **Terenzio,** G. y **Yonson,** A. 2019. Capilla Norte de San Miguel Arcángel, una historia por descubrir. Paraná, Entre Ríos, Argentina. Recuperado de: http://faud.mdp.edu.ar/files/ENCUENTROS/EJE-5/capilla-norte-de-san-miguel-arcangel-una-historia-por-descubrir-parana-entre-rios-argentina.pdf

Mignolo, W. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa, Barcelona.

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

Negro, S. S/f. Permanencia y nuevos usos de los atrios, capillas posas y de la misericordia en la arquitectura peruana. Recuperado de: https://es.scribd.com/document/366904845/Atrios-Capillas-Posas-Misericordia

Noel, M. 1950. El santuario de Copacabana, de La Paz a Tihauanaco. En *Documentos de arte colonial sudamericano*, Buenos Aires.

Ortiz Oderigo, N. 1969. *Calunga: Croquis del Candombe*. Eudeba, Buenos Aires.

--- 2007. *Diccionario de Africanismos en el Castellano del Río de la Plata*. Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Caseros.

Otero, H. 1998. Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino, 1869-1914. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera serie, Nº 16 y 17, pp. 123-149.

Page, T. J. 1859. *La Plata, the Argentine Confederation and Paraguay*. Trübner & Co., Londres

Page, C. 2017. *Espacios afrojesuitas en la provincia del Paraguay*. Báez ediciones, Buenos Aires.

--- 2011a. El espacio arquitectónico de negros en las estancias jesuíticas del Paraguay: las iglesias. En *Revista de Estudios Afroamericanos,* 1-1, pp. 89-107.

--- 2011b. El espacio arquitectónico en las estancias jesuíticas del Paraguay: las viviendas y los obrajes.En *Revista de Estudios Afroamericanos,* 1-2, pp. 22-39.

Palm, E. 1953. Las capillas abiertas americanas y sus antecedentes en el Occidente Cristiano. En *Anales del Instituto de Arte Americano,* 6, pp. 47-64.

Pérez Colman, C. B. 1930. *La Parroquia y la ciudad de Paraná en su segundo Centenario 1730-1930.* Edición del autor, Paraná.

--- 1936. *Historia de Entre Ríos. Época Colonial (1520-1810)*. Imprenta de la Provincia, Paraná.

--- 1943. *Entre Ríos 1810-1853.Consideraciones sobre la función histórica, política y social del pueblo entrerriano.* Museo de Entre Ríos, Paraná.

--- 1946. *Paraná, 1810-1860. Los primeros cincuenta años de la vida nacional*. Edición del Autor, Rosario.

Pérez Colman, E. 1926. ¡Cómo cambian los tiempos!. En A. Zanini (comp.) *Páginas de Oro de la ciudad de Paraná en su primer centenario 1826-1926*, pp. 106-109. Paraná.

Picotti, D. 1998. *La presencia africana en nuestra identidad.* Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Platero, T. 2004. *Piedra libre para nuestros negros: la broma y otros periódicos de la comunidad afroargentina (1873-1882)*. Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.

Poenitz, E. 1984. La disolución de las misiones: último capítulo. *Folia histórica del Nordeste,* 6, pp. 157-180.

--- 1991. La última etapa de supervivencia institucional de la provincia guaranítica de Misiones, 1819-1827. En *IX Simposio Internacional de Estudios Misioneros*. Santa Rosa.

Quijano, A. 2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, Buenos Aires.

Rebagliati, L. 2014. ¿Una esclavitud benigna? La historiografía sobre la naturaleza de la esclavitud rioplatense. En *Andes*, 25-2, pp. 1-29.

Reula, F. 1963. *Historia de Entre Ríos*. Castelví, Santa Fe.

Richard, A. 2019a. La población indígena y afrodescendiente de Paraná. Categorías socioétnicas entre 1755-1824. En *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria,* 27-1, pp. 169-187.

--- 2019b. La población africana y afrodescendiente de Paraná durante los siglos XVIII y XIX. Aportes para su estudio desde la arqueología histórica. En E. Lamborghini, M. L. Ghidoli y J. Martínez Peria (comps.) *Estudios Afrolatinoamericanos 4. Actas de las Sextas Jornadas del GEALA,* pp. 41-51. Buenos Aires, CCC.

--- 2021. Quiénes habitaban el oeste entrerriano a comienzos del siglo XIX? Visibilizando a la población afrodescendiente y afromestiza de Paraná, Alcaraz y la Matanza. En M. Candioti y O. G. Morales (eds.) *Esclavitud, Emancipación y ciudadanía en el Río de la Plata. Africanos y Afrodescendientes en Buenos Aires, el Litoral, Cuyo y Córdoba (1776-1860)*. SB Ediciones, Buenos Aires.

Richard, A. y **Ceruti**, C. N. 2016**.** Investigaciones arqueológicas en el Arroyo Las Conchas: un aporte al panorama arqueológico del oeste entrerriano en los primeros tiempos de la colonia. *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos,* 2 (2), pp. 23-37.

Richard, A., **Cirio,** N. y **Lallami**, C. 2021. *Oralidades y materialidades afrodescendientes de Ingeniero Miguel Sajaroff (ex La Capilla), Entre Ríos. Una aproximación antropológica*. Tefros, publicación en prensa.

Richard, A. y **Lallami**, C. 2017. Afrodescendientes en Entre Ríos. Oralidad y arqueología histórica en torno al caso de Ingeniero Sajaroff, Dto. Villaguay. En *Cuadernos,* 26, pp. 21-41.

Rodríguez Molas, R. 1957. *Algunos aspectos del negro en la sociedad rioplatense*. Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas de Rosario, Rosario.

Rosal, M. A. 2001. Negros y pardos propietarios de bienes raíces y de esclavos en el Buenos Aires de fines del periodo hispánico. *Anuario de Estudios Americanos,* 58, pp. 495-512.

--- 2009. *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata, siglos XVIII y XIX*. Dunken, Buenos Aires.

Rossi, V. 1958 [1926]. *Cosas de Negros*. Hachette, Buenos Aires.

Saguier, E. 1995. La fuga esclava como resistencia rutinaria y cotidiana en el Buenos Aires del siglo XVIII. En *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales,* 1, pp. 115-184.

Salaberry, J. F. 1926. *Los charrúas y Santa Fe*. Gómez y Cía., Montevideo.

Sampeck, K. y **Ferreira**, L. M. 2020. Delineando a arqueología afro-latino-americana. En *Vestigios - Revista Latinoamericana de Arqueología Histórica*, 14-1, pp. 141-168.

Schávelzon, D. 1995. *Excavaciones en la Imprenta Coni*. Corregidor, Buenos Aires.

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

--- 2002. Arqueología de la población afro-argentina: inicio, estado actual y posibilidades. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, pp. 76-85. Corregidor, Buenos Aires.

--- 2003. *Buenos Aires Negra. Arqueología de una ciudad silenciada*. Emecé, Buenos Aires.

--- 2010. The Vanishing People: the Archaeology of the Afro Population in Buenos Aires. En A. Ogundiran y T. Falola (eds.) *Atlantic Africa and the African Dispora,* pp. 373-382. Indiana University Press, Bloomigton.

--- 2013. De cerveza y esclavos en Buenos Aires. El mercado negrero de Retiro debajo de la fábrica Bieckert. En *Teoría y práctica de la arqueología histórica en Latinoamérica,* I-2, pp. 37-47.

--- 2015. Una pipa afro excavada en 1928 en Buenos Aires. Su dispersión por el área del Río de la Plata. En *Contribuciones científicas GAEA*, 7, pp. 151-160.

--- 2017. ¿Arquitectura afro-católica?: La capilla de San Miguel Arcángel en Paraná, Argentina (1824-1836). Trabajo presentado en: *Arqueología afrolatinoamericana*; Afro-Latin American Research Institute, The Hutchins Center, Harvard University. Cambridge.

--- 2018. *Catálogo de cerámicas históricas de Buenos Aires (S. XVI-XX), con notas sobre la región del Río de la Plata.* Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Buenos Aires.

--- 2020. Arquitectura religiosa afroamericana: una producción híbrida en la búsqueda de la identidad. La capilla de San Miguel en Paraná, Argentina. En *Arqueología de la arquitectura,* 17, pp. 1-16.

Schávelzon, D. y **Martinez Alvarez**, M. 2017. Observaciones arqueológicas en sondeos de la Capilla de San Miguel Arcángel, Paraná: informe preliminar. Centro de Arqueología Urbana. Recuperado de: http://www.iaa.fadu.uba.ar/cau/8942

Schávelzon, D. y **Zarankin**, A. 1990. *Excavaciones en la iglesia y residencia jesuítica de Nuestra Señora de Belén (actual San Telmo).* Instituto de Arte Americano, Buenos Aires.

Schávelzon D. y **Zorzi**, F. 2014. Afro-Argentine Archaeology: A Case of Short-Sighted Academic Racism during the Early Twentieth Century. En *The Journal of Pan African Studies,* 7-7, pp. 93-107.

Schmidl, U. 1944 [1567]. *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.

Schmit, R. y **Djenderedjian**, J. 2006. La empresa rural en el largo plazo. Cambios en la explotación de una gran estancia rioplatense entre el orden colonial y el nacimiento del capitalismo, 1780-1870. En *Boletin del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, Nº 29, pp. 8-49.

Segato, R. 2007. Introducción. Políticas de identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad. En *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad, diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*, pp.15-36. Prometeo.

--- 2010. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. En *Crítica y Emancipación – Revista Latinoamericana de ciencias sociales*, II-3, pp. 11-44.

Segovia, F. 2017. *Del pasado entrerriano. Cuentos y anécdotas paranaenses*. Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná.

Singleton, T. y **Souza**, M. 2009. Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States. En T. Majewski y D. Gaimster (eds.) *International Handbook of Historical Archaeology*, pp. 449-469. Springer, New York.

Soiza Reilly, J. J. 1905. Gente de color. en *Caras y Caretas*, 25 noviembre.

Sors, O. 1981. *Paraná, dos siglos y cuarto de su evolución urbana 1730-1955*. Colmegna, Santa Fe.

Sosa, F. 2020. La Estadística de Esclavos de 1848 como fuente para el estudio de la historia de la esclavitud y la abolición en Entre Ríos. En *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA)*, 11, pp. 108-131.

Stadler, N. 2013. Distribución espacial de esclavos en Quilmes Colonial. Una perspectiva arqueológica. En M. de L. Ghidoli y J. F. Martínez Peria (comps.) *Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinarios.* Actas de las Terceras Jornadas del GEALA, pp. 43-58. Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires.

--- 2015. Arqueología Afro ¿Es posible una arqueología de la diáspora africana en Argentina?. En J. F. Martínez Peria y M. de L. Ghidoli (comps.) *Estudios afrolatinoamericanos,* 2. Actas de las Cuartas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA. Buenos Aires.

Studer, E. F. S. 1958. *La Trata de Negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII.* Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Suárez, P. 2010. Los afro-argentinos de Santa Fe y Entre Ríos. En *El Corsito,* 38, pp. 4-6.

Tardieu, J.-P. 2005. Los inicios del ministerio de negros en la provincia jesuítica del Paraguay. En *Anuario de Estudios Americanos,* 62, pp. 141-160.

Torre Revello, J. 1945. Un arquitecto del Buenos Aires del siglo XVIII: Antonio Masella. En *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* III-1, pp. 55-62.

Torres Pretel, T. 1972. *La Capilla de Alcaraz, la Vice-Parroquia de Alcaraz, Alcaraz de los Dolores, Vice Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores*. La Semana, Ed. Extraordinaria, Cincuentenario, 2 de septiembre, La Paz.

Velazco, M. 2018. *Recuerdos de mi niñez en la ciudad de Paraná, 1877-1889*. Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná.

Villanueva, A. 1942. Los Negros de Paraná. En diario *El Litoral*, 4 de octubre.

Viñuales, M. G. 2004. *El espacio urbano en el Cusco colonial: uso y organización de las estructuras simbólicas*. CEDODAL, Lima.

Weaver, B. J. M. 2018. Rethinking the Political Economy of Slavery: the Hacienda Aesthetic at the Jesuit Vineyards of Nasca, Peru. En *Post-Medieval Archaeology,* 52- 1, pp. 117-133.

Wilde, G. 2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. SB, Buenos Aires.

Zorzi, F. 2015. La Arqueología de la diáspora africana en la Argentina. Desarrollo, problemáticas y perspectivas. En *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 9-2, pp. 5-26.

Esta primera edición de 100 ejemplares
se terminó de imprimir
en el mes de julio de 2021 en Latingráfica,
Buenos Aires, República Argentina.

ISBN 978-950-28-1905-5

INSTITUTO DE ARTE AMERICANO E INVESTIGACIONES ESTÉTICAS
CAU
CENTRO DE ARQUEOLOGÍA URBANA
CAU-IAA-FADU-UBA

UBA, FADU.
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Arquitectura Diseño y Urbanismo

MUSEO DE CIENCIAS NATURALES Y ANTROPOLÓGICAS PROFESOR ANTONIO SERRANO
GOBIERNO DE ENTRE RÍOS