

## Estudios Afrolatinoamericanos 2

### Actas de las Cuartas Jornadas del GEALA

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



Ediciones del CCC



INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA  
DR. EMILIO RAVIGNANI



CONICET



UBA | FACULTAD DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

**geala**  
Grupo de Estudios  
Afrolatinoamericanos



centro cultural  
de la cooperación  
FLOREAL GORINI

## Estudios Afrolatinoamericanos 2

### Actas de las Cuartas Jornadas del GEALA

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

*Con el aval académico de*



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

Ediciones del CCC



centro cultural  
de la cooperación  
FLOREAL GORINI

Martínez Peria, Juan Francisco

Estudios afrolatinoamericanos 2: Actas de las Cuartas Jornadas del GEALA / Juan Francisco Martínez Peria; María de Lourdes Ghidoli; Gisele Kleidermacher; compilado por Juan Francisco Martínez Peria; María de Lourdes Ghidoli. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2015.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: online

ISBN 978-987-3920-09-7

1. Estudios Culturales. I. Martínez Peria, Juan Francisco, comp. II. Ghidoli, María de Lourdes, comp.

CDD 306

Fecha de catalogación: 3/09/2015

Estudios afrolatinoamericanos 2: Actas de las Cuartas Jornadas del GEALA  
1ª edición

Imagen de tapa: Diseño de Darío La Vega a partir de *Las Esclavas de Bues. Ays. demuestran ser libre y Gratas a su Noble Libertador* (1841) de D. de Plot, óleo perteneciente a la colección del Museo Histórico Nacional (Buenos Aires).

© De esta edición, Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2013

Av. Corrientes 1543 - (C1042AAB) Buenos Aires - Argentina

(5411) 5077 8000

[www.centrocultural.coop](http://www.centrocultural.coop)

ISBN 978-987-3920-09-7 – Fecha de publicación: Septiembre de 2015

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

Diagramación: María de Lourdes Ghidoli

*No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.*

- Coordinadores Generales:** Florencia Guzmán  
Lea Geler  
Alejandro Frigerio
- Comité Académico:** Alejandro Frigerio (FLACSO/UCA/CONICET)  
Lea Geler (CONICET/UBA/U. de Barcelona)  
Florencia Guzmán (CONICET/Instituto Ravigani-UBA)  
Marta Maffia (CONICET/UNLP)  
Silvia Mallo (CONICET/UNLP)  
Miguel Ángel Rosal (CONICET/UBA)  
Ignacio Telesca (CONICET/IIGHI)
- Secretaría Organización:** María de Lourdes Ghidoli (UBA)  
Juan Francisco Martínez Peria (UBA/UNSAM/CCC Floreal Gorini)
- Comité Organizador:** Patricia Faure (UBA)  
Nicolás Fernández Bravo (UBA)  
Eva Lamborghini (UBA)  
Gisele Kleidermacher (CONICET-UBA)  
María Cecilia Martino (UBA)  
Pía Paganelli (CONICET/IDH-UNGS)  
Lucila Degiovannini (UBA/AGENCIA)  
María Eugenia Brizuela (FLACSO/GEALA)  
Viviana Parody (FLACSO/UNLP/IASMP-AL)  
Guillermo Rodríguez Ortiz (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)  
Santiago Manuel Giménez (UBA)

## Agradecimientos

Desde el 1° de enero de 2015 y hasta el 31 de diciembre de 2024 se celebrará el [Decenio Internacional de los Afrodescendientes](#) propuesto por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Su intención es generar una serie de actividades a nivel mundial con el fin de combatir el racismo, la xenofobia, la intolerancia y la discriminación bajo el lema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”. Desde nuestro lugar de analistas de determinados procesos y acontecimientos históricos –con evidentes secuelas en el presente- y contemporáneos, buscamos contribuir con estos principios. Esperamos con fervor que esta cuarta edición de las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA sea un aporte para que la iniciativa de la ONU se materialice en la vida cotidiana de los africanos y sus descendientes y no quede sólo en una mera proposición de buena voluntad.

Son muchas las personas e instituciones a quienes debemos gratitud. En primer lugar, agradecemos muy especialmente la colaboración desinteresada del Centro Cultural de la Cooperación ‘Floreal Gorini’ desde la dirección hasta quienes estuvieron involucrados en el desarrollo de las Jornadas, y de manera especial a los integrantes de los departamentos de historia, de servicios generales (mantenimiento y seguridad) y edición. Asimismo agradecemos el constante e incondicional apoyo del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, que desde los inicios nos brindó, y nos brinda, respaldo y un espacio de trabajo, en especial a su director Jorge Gelman. A su vez, debemos mencionar que en esta ocasión hemos contado con el aval académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Vaya nuestra gratitud a Daniel Mato, quien nos honró con su conferencia inaugural, y a quienes estuvieron junto a nosotros tanto en las coordinaciones de Mesas de Trabajo: Ana Ottenheimer, Bernarda Zubrzycki, Magdalena Candiotti, Marcos Carrizo, Viviana Gelado, María Verónica Secreto y Berenice Corti, como a aquellos que participaron en las Mesas Redondas: Miriam Gomes, María Magdalena Lamadrid, Eva Suárez, Bárbara Nascimento, Miguel Ríos, Silvia Mallo, Celia Cussen, Gabriel Di Meglio y Ezequiel Adamovsky. De igual manera quisiéramos agradecer a Darío La Vega, quien diseñó la bella imagen que acompaña la edición de estas Actas y que sirvió asimismo para difundir nuestro evento. Por supuesto, hay un lugar para los agradecimientos domésticos: a los coordinadores generales, Florencia Guzmán, Lea Geler y Alejandro Frigerio, y al Comité Organizador, Eva Lamborghini, María Cecilia Martino, Gisele Kleidermacher, Lucila Degiovannini, María Eugenia Brizuela, Viviana Parody. Y aquí quisiéramos hacer un reconocimiento especial al trabajo continuo y desinteresado de Patricia Faure, Nicolás Fernández Bravo, Pía Paganelli, Guillermo Rodríguez Ortiz y Santiago Manuel Giménez, sin cuyo generoso esfuerzo, estas jornadas no hubieran podido llevarse a cabo.

Finalizamos con un agradecimiento que, a pesar de ser el de cierre va dirigido a quienes son el alimento de estas Jornadas, a quienes les dieron vida, a los expositores que llegaron desde distintos puntos de Latinoamérica y aun desde otros sitios. Asimismo estamos complacidos de que muchos de ellos regresen en cada edición: Clarivel Ochoa Romero, Alexis Carabali Angola, Luiz Paulo Nogueiról, Moiseis de Oliveira Sampaio, Beatriz Loner, Natalia Stadler, Hevelly Ferreira Acruche, Uruguay Cortazzo González, María Lina Picconi, Mónica Velasco Molina, Melina Perussatto. Esperamos volver a encontrarnos con todos en las próximas jornadas.

## Índice

### **Parte I: Esclavitud y vida cotidiana en tiempos coloniales y de repúblicas incipientes**

- Escravidão, Amor e Liberdade - o caso de Francisco Urtado de Mendonza, tutor de Pedro Natal, em Montevideú entre 1807 e 1829*  
**Luiz Paulo Ferreira Nogueeról** 13
- “Los trabajos y los días” de la población afro en San Juan. Segunda mitad del siglo XVIII*  
**Ana Laura Donoso** 27
- Religiosidade negra nas Américas. Rio de Janeiro e Buenos Aires, 1750 a 1800*  
**Caroline dos Santos Guedes** 43
- ¿Esclavos africanos y afrodescendientes en Aguascalientes, México? El caso particular de la Villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguas Calientes, siglo XVII-XVIII*  
**Luis Benedicto Juárez Luévano** 53
- Cor e ascensão social numa vila do Brasil Meridional, 1798-1818*  
**Renilda Vicenzi** 65
- El comercio de esclavos africanos y afrodescendientes en Puebla (1595-1710)*  
**Guillermo Alberto Rodríguez Ortiz** 79
- “Recibio esta parte un mulatillo nombrado Sixto tazado en Siento y sinquenta pesos...”: Comercio y circulación de niños de origen africano como servidumbre esclava en Coquimbo Colonial*  
**Montserrat Arre Marfull** 89
- Experiencias de la esclavitud en la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XVIII*  
**Verónica Liporacci** 103
- Raíces afro en Calamuchita-Córdoba*  
**Anaía Signorile** 115
- “Con distinción de clases y castas”. Esclavitud urbana y mestizaje en familias de origen africano según registros de población en la época colonial tardía. Valparaíso-Chile, 1777-1788*  
**María Teresa Contreras** 127
- ### **Parte II: Trayectorias afrodescendientes en las Américas**
- Los héroes negros en Colombia*  
**Alexis Carabali Angola** 147
- Las Maestras Afrodescendientes en La Guajira*  
**Clarivel Ochoa Romero** 159

<i>El ascenso socioeconómico de negros en el sertón de Bahia, Brasil en la primera mitad del siglo XIX: la trayectoria de un ex esclavo</i>	
<b>Moiseis de Oliveira Sampaio</b>	167
<i>Currículo em ação: A trajetória acadêmica dos docentes que ministram as disciplinas sobre África nos cursos de História do Ensino Superior de Santa Catarina</i>	
<b>Paulino Cardoso/Carol Carvalho/Ticiane Caldas/Ana Julia Pacheco</b>	177
<b><u>Parte III: Patrimonialización, legados, cultura material e inmaterial afro (Argentina, Brasil, Uruguay)</u></b>	
<i>“Patrimonio” afroargentino de la pampa bonaerense. ¿Un potencial producto turístico?</i>	
<b>Cecilia Pérez Winter</b>	189
<i>A Arte da Memória Negra sobre Palmares: a prática cultural Quilombo sob uma perspectiva decolonial (Alagoas, século XIX)</i>	
<b>Danilo Luiz Marques</b>	203
<i>Arqueología Afro. ¿Es posible una arqueología de la diáspora africana en Argentina?</i>	
<b>Natalia Stadler</b>	215
<i>El patrimonio como reparación: la patrimonialización del candombe afromontevideano y la respuesta afectiva de sus “portadores”</i>	
<b>Ricardo Amigo</b>	227
<b><u>Parte IV: Condición jurídica y derechos de los afrodescendientes, pasado y presente</u></b>	
<i>Provas de domínio, provas de liberdade: a fragilidade da condição jurídica dos escravos na fronteira do Rio da Prata colonial</i>	
<b>Hevelly Ferreira Acruche</b>	239
<i>Quilombos, mocambos e terras de preto: a constituição de sujeitos de direito</i>	
<b>Marlene Gonçalves Lopes / Joana dos Passos</b>	251
<b><u>Parte V: Educación y Afrodescendencia en América del Sur</u></b>	
<i>Políticas de reparação social no Brasil: o ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena</i>	
<b>Luisa Tombini Wittmann/Kerollainy Rosa Schütz/Carol Carvalho/Gabrielli Debortoli</b>	261
<i>12 Years a Slave: Cinema, Historiografia e Ensino</i>	
<b>Marcelo Téó</b>	273
<i>Observatório de Educação e Relações Étnico-Raciais em Santa Catarina</i>	
<b>Simone Carvalho/Paulino Cardoso/Julia Silva/Beatriz Delfino de Lima</b>	287
<i>Políticas de promoção da igualdade racial na educação infantil: em foco a experiência de Florianópolis/SC</i>	
<b>Thaís Carvalho</b>	301

<i>Um panorama sobre a produção acadêmica das pesquisadoras negras brasileiras nos Congressos de Pesquisadores/as Negros/as</i>	315
<b>Joana dos Passos</b>	
<i>O ensino de história da África nas universidades públicas de Santa Catarina (Brasil): legislação, currículo, colonialismos e possibilidades</i>	323
<b>Mariana Heck Silva</b>	
<i>As relações entre o governo brasileiro, África e os Estudos Africanos no Brasil</i>	337
<b>Mariana Schlickmann</b>	
<i>Perspectivas Institucionais: as universidades comunitárias e o ensino de História da África</i>	351
<b>Paulino Cardoso/Ana Julia Pacheco</b>	
<i>Afrodescendientes y Educación Superior en Buenos Aires. Antiguas experiencias, nuevas perspectivas</i>	365
<b>Viviana Parody</b>	
<b><u>Parte VI: Intelectuales afrodescendientes: Literatura, periodismo, militancia</u></b>	
<i>A escrita de Chinua Achebe como testemunho histórico: uma reflexão para a pesquisa na área de Estudos Africanos no Brasil</i>	381
<b>Claudia Mortari</b>	
<b><u>Parte VII: Representaciones, Invisibilizaciones, Historiografías</u></b>	
<i>La reencarnación del mito africano: la asimilación de los cuerpos diferentes</i>	393
<b>Ana María Morales Troya</b>	
<i>Invisibilización Morena en el Noroeste Cordobés: Afro descendientes 1840–1890</i>	403
<b>Mariana Duhalde</b>	
<i>Representaciones sociales de trayectorias migratorias en jóvenes senegaleses residentes en Argentina</i>	409
<b>Gisele Kleidermacher</b>	
<i>O campesinato negro no século XX no Brasil: o silêncio estratégico, a invisibilidade do negro e o mito da democracia racial</i>	423
<b>Laís da Silva Avelar</b>	
<i>Representaciones historiográficas de los esclavos negros y sus descendientes en Mendoza. Notas críticas con base en la revisión de obras de autores locales.</i>	435
<b>Orlando Gabriel Morales</b>	
<b><u>Parte VIII: Afrodescendencia y Políticas Públicas</u></b>	
<i>El 8 de noviembre en 2013-2014: Trabajadores culturales y activistas políticos en el movimiento de reivindicación de derechos afrodescendientes en la celebración del Día Nacional de los Afroargentinos y la Cultura Afro en la Ciudad de Buenos Aires</i>	449
<b>María Eugenia Brizuela</b>	



<i>Organizaciones afro en la ciudad de Córdoba a comienzos del siglo XXI</i> <b>María Lina Picconi</b>	461
<i>Siglo XXI: ¿proyecto de nación incluyente para los negros en Brasil?</i> <b>Mónica Velasco Molina</b>	471
<i>Espaço de Referência Ações Afirmativas (ERAA): Projeto de suporte aos alunos cotistas da Universidade do Estado de Santa Catarina</i> <b>Paulino Cardoso/Saete Teresinha Pompermaier/Carol Lima de Carvalho/Ticiane Caldas de Abreu/Franciële Carneiro Garcês da Silva/Felipe Rodrigues</b>	483
 <b><u>Parte IX: Política y militarización de afrodescendientes en tiempos coloniales, revolucionarios y posrevolucionarios</u></b>	
<i>Amigos indeseados: Haití y la expedición de Francisco de Miranda de 1806</i> <b>Juan Francisco Martínez Peria</b>	495
<i>Afrodescendientes del Ejército de Chile en el periodo de la independencia. Entre libertad y ascensión social</i> <b>Luis Madrid Moraga</b>	515
<i>“Os pretos estão livres naquela colônia, licenciosamente mais que na terra que nasceram”: fugas, mocambos e milícias de escravos negros e alforriados no Grão-Pará e na Guiana Francesa (1790-1809)</i> <b>Paulo Marcelo Cambraia da Costa</b>	527
 <b><u>Parte X: Afrodescendientes: autoadscripciones y memoria</u></b>	
<i>Trabajo de campo en la población afrodescendiente de NorYungas, Bolivia</i> <b>Celia Iudica/ María Laura Parolin/ Sergio Avena/ Raul Francisco Carnese</b>	539
<i>La auto-imagen publica de las organizaciones argentinas de africanos y afrodescendientes en Internet y los medios sociales</i> <b>Pablo Gustavo Rodríguez</b>	543
 <b><u>Parte XI: Prensa y afrodescendencia (Argentina, Brasil, Uruguay)</u></b>	
<i>El Proletario (1858) como reflejo de la sociedad en el período post-rosista. Un enfoque político social y cultural desde la prensa afroporteña</i> <b>Daniela Sánchez/Paula Churquina</b>	553
<i>“En brazos de Tersípcore” – festas e bailes afroportenhos no periódico La Broma</i> <b>Isabela Alves de Oliveira</b>	565
<i>La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas</i> <b>Mónica García</b>	577

## **Parte XII: Música y Expresiones culturales de raíz afro en las Américas**

- Lembranças de um couro: Instrumentos Percussivos artesanais na Escola de Samba Embaixada Copa Lord/ Florianópolis-SC*  
**Hilton Fernando da Silva Pinheiro** 589
- Histórias e culturas em diáspora: territórios negros em Florianópolis (Santa Catarina, Brasil) - 1920 a 1950*  
**Karla Leandro Rascke** 597
- Nas rodas de samba, no eró da macumba: contribuições de uma pesquisa dentro do campo de estudos da música popular e das religiosidades afrobrasileiras* **Lisandra Barbosa Macedo Pinheiro** 611
- “Zamba, china chola... mi negrita zamba”: Influencias culturales étnicas en la música chilena. Una discusión epistémica entre el “canon” musicológico y el saber popular*  
**Tatiana Passy Lucero** 621
- El “folklore argentino” en el campo de los estudios en música y su articulación con las relaciones raciales. Breve introducción para su abordaje*  
**Viviana Parody** 637



## **Parte I**

### **Esclavitud y vida cotidiana en tiempos coloniales y de repúblicas incipientes**

## **Escravidão, Amor e Liberdade - o caso de Francisco Urtado de Mendonza, tutor de Pedro Natal, em Montevideu entre 1807 e 1829\***

Luiz Paulo Ferreira Noguerol\*  
Universidade de Brasília (UnB)  
[luiznoguerol@unb.br](mailto:luiznoguerol@unb.br)

### **Resumo**

Embora a escravidão tenha tido um caráter eminentemente mercantil nas Américas, destinando-se muitos dos escravos à produção de mercadorias, ela contou também com outros aspectos. Neste artigo aborda-se o caso de Francisco Urtado de Mendonza que, alegando amar, litigou pela tutela de um órfão e, posteriormente, se dispôs a comprar-lhe os escravos para evitar romper os vínculos formados com eles.

**Palavras-Chave:** História; Banda Oriental/Uruguay; 1807-1829; Escravidão, Afeto; Liberdade.

### **Introdução**

Embora as imagens mais recorrentes da escravidão estejam associadas à violência, é fato que esta não é a única característica desta relação de produção. Como ressaltado por parte da historiografia tradicional brasileira, senhores e escravos conviviam e deste convívio resultavam os mais distintos arranjos, respeitados os limites dados pela sociedade escravista.

No artigo que ora se apresenta, aborda-se o caso excepcional de um senhor de escravos de seis anos de idade em 1807, em Montevideu, proprietário de duas escravas mais velhas do que ele e de um mais novo.

Aparentemente, as sociedades que admitiam a propriedade escrava nas Américas reconheciam a relativa incapacidade dos menores de gerirem os próprios bens. Por este motivo, eram nomeados tutores que o faziam por eles.

No caso de Pedro Natal, as ações do tutor, Francisco Urtado de Mendonza, tornaram excepcional a documentação analisada<sup>1</sup>. Conforme tratado adiante, não sendo parente da criança, ele litigou para ter a tutela do menor alegando amá-lo, apresentou a mesma razão para, 13 anos depois, comprar os escravos do tutelado e libertar dois

---

\* O autor agradece ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pelo financiamento da pesquisa de que resultou este artigo.

\*\* Doutor em Economia Aplicada (2003) pelo Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor do Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB)

<sup>1</sup> *Autos de Inventario y tasacion de los bienes quedados por el falecimiento ab intestado de Rosa Natal conocida por La Cordobesa*, guardados no Archivo General de La Nación, em Montevideu, sob o código: AGN - AJ - Civil 1er Turno - Montevideo - Año 1807 - Caja 161 - N de Expediente: 20.

deles, sendo tudo isso aceito pelas autoridades que deveriam zelar pela fiscalização da tutela.

### **Pedro Natal, órfão e senhor de escravos aos seis anos de idade**

Pedro Natal, aos seis anos de idade em 1807, tornou-se órfão de mãe pouco depois de os ingleses terem sido derrotados em Montevideú. Sua mãe se chamava Rosa Natal e era conhecida como *La Cordobeza*.

Segundo o inventário *post-mortem*, o menino herdou os móveis e as roupas da mãe, além de três escravos. Dada a abundância de bens existente na cidade, deixados pelos ingleses recém-expulsos, optou-se por aguardar a normalização da oferta para vendê-los, obtendo-se melhores preços em favor da criança<sup>2</sup>.

De 1808 a 1810, Francisco Urtado de Mendonza, o tutor dativo nomeado pela Justiça para cuidar dos interesses do menor, logrou vender todos os objetos, como por exemplo: “...un bestido usado de muselina por nueve reales<sup>3</sup>, una alfombra para iglesia en seis y medio pesos, diez y siete sillas, un barril roto y un cuero ya pasado todo en nueve reales...”<sup>4</sup>.

Quanto aos escravos, optou-se por não vendê-los por serem *bienes fructíferos*, isto é, bens que poderiam se multiplicar além de gerar rendimentos. Havia um risco, porém, o qual foi expresso em 30 de novembro de 1807 nos seguintes termos por Josef Antonio Hidalgo, então depositário dos bens do menor:

(...) la negra [Rosa] que es la unica que puede dar fructos está enferma de estruccion, e impossibilitada de concebir, por cuiya razon, con la cria que tendrá año y medio, la tasó el perito en doscientos pesos y la pequeña q<sup>c</sup> tendrá onze o doze años, en otros tantos pesos, y q<sup>c</sup> están mas expuestas a la muerte, q<sup>e</sup> a dar fructos, y en este caso aDios esclavos, aDios fructos, aDios Menor (...)<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Nas palavras do tutor dativo, quando da prestação de contas em 1821: “Quando me hice cargo de la tutoria y administracion acababan de abandonar esta plaza los Ingleses dejandola recargada de generos. Por consiguiente consitiendo los bienes del menor exima de los esclavos en la ropa y muebles del uso de su finada Madre; i era preciso verderlos por quasi la mitad de su tasación; i era necesario que se tomasen incremento con el consumo de la plaza. Satisfecho de esta verdad, tomé la resolución de conservar los usados muebles y venderlos con la morosidad...” (*Autos de Inventario y tasacion de los bienes quedados por el falecimiento ab intestado de Rosa Natal conocida por La Cordobesa*, folha 36)

<sup>3</sup> Uma unidade monetária comum no Império Espanhol nas Américas foi o *peso de a ocho reales*, isto é, o peso composto de oito reais. A unidade fracionária da moeda era o real e oito reais compunham um peso. No caso do vestido mencionado, nove reais correspondiam a 1 peso e 1 real.

<sup>4</sup> *Autos de Inventario y tasacion de los bienes quedados por el falecimiento ab intestado de Rosa Natal conocida por La Cordobesa*, folhas 34 e 35. Para a comodidade do leitor, todas as vezes em que for citado o inventário de Rosa Natal, serão indicadas apenas as folhas.

<sup>5</sup> folha 13.

A preocupação de Hidalgo era responder pela perda dos escravos, o que o motivou a propor a venda daqueles herdados por Pedro. Os cativos eram Rosa<sup>6</sup>, de 20 anos, Ana, de 11 ou 12 anos e Hermenegildo, de um ano e meio, a *cria* acima mencionada. Os três foram avaliados pelo perito no valor de 400 pesos, sendo a mãe avaliada com o bebê em 200 e Ana em outros 200. Se é quase certo que Hermenegildo era filho de Rosa, porque fora avaliado com ela como cria de peito, não é possível afirmar a mesma coisa sobre Ana. A diferença de idade entre as duas era pequena demais para que uma fosse filha da outra<sup>7</sup>.

Rosa encontrava-se doente e impossibilitada de conceber, segundo o perito que a avaliou, e o depositário temia pela morte dos três, o que não era improvável porque a mortalidade infantil da época era muito alta. Por hipótese, se Rosa falecesse, as chances de sobrevivência de Hermenegildo deveriam ser ainda menores.

De fato, Rosa faleceu e foi sepultada no cemitério da igreja matriz de Montevideu<sup>8</sup>, em 30 de novembro de 1808 (folha 34), dando razão parcialmente ao depositário, Josef Antônio Hidalgo, que um ano antes expressara essa possibilidade.

Se a escrava Rosa cuidava do próprio filho e do herdeiro de sua senhora, a partir de 30 de novembro de 1808 o cuidado com Pedro Natal, Ana e Hermenegildo teve que ser assumido por outrem.

### **Francisco Urtado de Mendonza, tutor dativo que amava Pedro Natal**

Em 7 de setembro de 1807, Francisco Urtado de Mendonza foi nomeado tutor de Pedro Natal e, posteriormente, depositário dos bens legados por Rosa Natal, substituindo nesta função Josef Antonio Hidalgo. Seria pai da criança o tutor recém-nomeado? Francisco Urtado de Mendonza era casado e o inventário menciona que o pai de Pedro, marido de Rosa Natal, se encontrava na Europa, em lugar desconhecido. Havia quem o conhecesse, como explicado adiante.

---

<sup>6</sup> Homônima da ex-senhora. Diferentemente desta, porém, não tinha sobrenome, como era regra no Brasil e, aparentemente no Uruguai.

<sup>7</sup> Apesar de as avaliações dos escravos serem feitas em função de suas idades, o uso de grande quantidade de dados indica uma distribuição de idades viesada pelas idades redondas: 20, 25, 30, 35 anos de idade etc. Assim, se as idades constantes do inventário de Rosa Natal forem verdadeiras, a diferença de apenas nove ou dez anos entre as escravas indicaria uma probabilidade muito alta de que não fossem mãe e filha.

<sup>8</sup> No presente estágio da pesquisa, não é possível afirmar se o sepultamento de escravos nesse cemitério era comum ou se, tal como adiante abordado, pode ser explicado pelo comportamento de Francisco Urtado de Mendonza, o tutor de Pedro Natal.

Em 22 de abril de 1809, um ano, sete meses e quinze dias depois de assumida a tutoria do órfão, Juan Domingos de Las Carreras, *Regedor Defensor de Menores*, apontou para a ocorrência de vários erros que haviam sido cometidos ao longo do inventário de Rosa Natal, propondo correções.

Domingos de Las Carreras afirmava que a venda dos bens de Rosa Natal pelo tutor deveria ser paralisada, pois não estava esclarecido o que pertencia a ela e o que cabia ao seu marido. Isso porque, se era reconhecido que o marido se encontrava na Europa, em local ignorado, não era possível dizer se estava vivo ou morto. Pelo regime de casamento que então se praticava, os bens inventariados quando do falecimento de um dos cônjuges eram de ambos. Antes de se proceder à partilha, procurava-se conhecer o valor do dote aportado pela mulher para a constituição do casal e se subtraía tal valor do total inventariado. Feita tal subtração, quando era o caso, dividia-se o remanescente em duas partes. Se o falecido era o homem, partilhava-se entre os herdeiros a parte que cabia a ele. Se era a mulher, somava-se o dote à metade que remanescera e o resultado era igualmente partilhado entre os herdeiros.

Domingos de Las Carreras alegava que, ignorando-se se o marido estava vivo ou morto, não era possível dispor dos bens do casal vendendo-os. De igual modo, a tutoria deveria ser admitida apenas se o pai de Pedro, cujo nome em momento algum é mencionado no inventário, houvesse falecido, do que não se tinha certeza. Por tal razão, a venda dos bens a que procedia Francisco Urtado de Mendonza deveria ser paralisada, a tutoria deveria ser anulada (frente e verso das folhas 17 a 20) e o menor deveria passar aos cuidados de Don Benito Villal, amigo do pai de Pedro Natal, além de padrinho da criança. O batismo teria estabelecido vínculos de parentesco espiritual entre os dois, o que não havia entre o menino e o tutor dativo, e em virtude disto, Villal não cobraria qualquer remuneração pela tutoria, o que seria vantajoso para o menor, a juízo do *Regidor y Defensor*.

Mas Francisco Urtado de Mendonza amava a criança. Nos termos empregados por ele na resposta ao *Regidor y Defensor*: “(...) Pedro Natal es amado por su tutor y consorte con un amor verdaderamente filial por concurrir la singular circunstancia de no tener sucesion que lleve la preferencia y parta el amor, las atenciones, el cuidado y el amor con que se lo trata (...)”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> frente e verso da folha 21.



Talvez porque amasse, não mediu as palavras quando respondeu à pretensão de destituí-lo da tutoria. Nestes termos, sugeriu que o Juízo atribuísse ao *Regidor y Defensor* as custas judiciais da questão<sup>10</sup>, por considerá-la desarrazoada. Isto porque, como argumentou, embora não se tivesse certeza sobre a morte do pai de Pedro, era fato que a criança não poderia ficar desassistida enquanto ele não era encontrado. Da mesma forma, admitia Urtado de Mendonza, era obrigação do Juízo procurá-lo, mas para onde, na Europa, enviar as comunicações em busca dele? Por outro lado, acrescentava o tutor, era possível procurar os parentes da mãe, mas a questão se repunha: onde encontrá-los em Córdoba, dado o apelido de *Cordobeza* pelo qual era conhecida Rosa Natal<sup>11</sup>.

O tom da resposta não é amigável desde o início e se torna crescentemente animoso, em meio à argumentação jurídica que Francisco Urtado de Mendonza emprega, aparentemente com o conhecimento adquirido em razão de seu ofício de escrivão. Apontou, assim, para a extemporaneidade da proposta do *Regidor y Defensor de Menores*, após mais de 19 meses de tutoria, e a considerou infamante porque a Lei previa a destituição do tutor em casos tais como a apropriação, por ele, dos bens ou a incúria quanto à pessoa do tutelado. Por isto, afirmou:

(...) Si el Defensor ha creído que por su representacion puede simplemente vulnerar la conducta de un Ciudadano, se engaña, y el Tutor sabrá la proporcion de la infamia con que quiere coinquinarlo pedir el desagravio, solicitar el afianzamiento de la calumnia y contenerlo en sus limites si el Magistrado tolera estos insultos (...)<sup>12</sup>

Subindo o tom um pouco mais, pôs em dúvida a gratuidade da tutela de Don Benito Villal, proposta pelo *Defensor*. Aparentemente, era previsto o pagamento pela tutela às custas dos bens dos tutelados, o que deveria ser arbitrado pelo Juízo. Villal, portanto, faria jus a tal remuneração e não constava em documento algum a renúncia a ela. Havia apenas a pressuposição de que tutelaria Pedro gratuitamente, por conta da amizade com o pai da criança e do apadrinhamento. O fato de que o *Defensor* a pressupôs para o caso de Don Benito Villal, mas não para o de Francisco Urtado de Mendonza foi tomado por este como uma ofensa: “(...) Y quien le dije al Defensor que no puede ser tan generoso Urtado de Mendonza? Y aunque no fuera, de donde há

---

<sup>10</sup> Todo documento anexado ao processo supunha um pagamento para que se efetivasse. Assim, por exemplo, a resposta de Francisco Urtado de Mendonza a Juan Domingos de Las Carreras custou 18 *reales*, isto é, 2 pesos e 2 reais, o que correspondia ao valor do vestido de musselina, às 17 cadeiras, ao barril quebrado e ao couro usado, anteriormente mencionados e pertencentes a Rosa Natal.

<sup>11</sup> Não fica claro, no documento, se a mãe era oriunda de Córdoba, na Espanha, ou se de Córdoba, no Rio da Prata.

<sup>12</sup> folha 29.

sacado la exótica doctrina que reintegrarse de los gastos hechos en la conserbación y educación del menor sea causa para removerlo [remover o tutor da tutoria]?” Em seguida, sugeriu ignorância do *Defensor* quanto aos assuntos de que era obrigado a tratar, a que acrescentou esta afirmação, mais direta: “(...) Si se propusiera errar expressamente [o Defensor] no se haria con tanto tino. Señor Defensor en ninguno de los códigos escritos desde nuestro Padre Adan hasta el dia hay ley que ordene tal citación (...) [citação aos parentes de Rosa Natal para herdar os bens dela, partilhando-os com o filho]”<sup>13</sup>

Em resposta, além de manter o que anteriormente havia afirmado, solicitando a destituição do tutor, o *Regidor y Defensor de Menores*, Juan Domingos de La Carrera chamou a atenção do Juízo para o tom inadequado do tutor (folha 26): “(...) su honra [do Defensor] y respectos del Ministerio han sido altamente bulnerados por la chocantería, petulancia y grocero descomedimiento de Don Francisco Urtado de Mendonza (...)”<sup>14</sup>.

O processo judicial teve segmento. Em 9 de junho de 1809 determinou-se que Don Benito Villal fosse oficialmente informado sobre a situação do órfão. Um oficial de justiça, que assinava com o sobrenome Cária, informou então ter ido à casa do padrinho da criança, mas “...un negro su esclavo informó que andaba fuera.” (verso da folha 26).

Quando informado oficialmente, Don Benito Villal respondeu oito dias depois afirmando estar disponível para assumir a tutoria do menor e dos bens a ele pertencentes e ressaltando que deveria ter a preferência porque era padrinho de Pedro. Incluía, porém, uma alegação curiosa: que o Ministério decidisse a respeito o quanto antes e em caráter definitivo, porque do contrário o mais prejudicado seria o menor. Ao exigir alguma decisão e não apenas aquela em que tomaria o lugar de Francisco Urtado de Mendonza como tutor, pareceu indicar que não fazia questão da tutoria.

Em resposta, Don Francisco Urtado de Mendonza optou por tripudiar. Alegou que o Defensor, em vez de contestar os argumentos apresentados por ele para manter a tutela de Pedro Natal, se ocupou de “(...) exigir sea yo seriamente apersivido por la falta de estilo en mi modo de nivelar (...)”<sup>15</sup>. O tutor não se esqueceu de fazer referências a Don Benito:

(...) Lo primero que ocurre es extrañar la interbención que se le há dado haciendolo parte en un negocio q. no le vá ni le viene despues que el Defensor por su representacion promovió este expediente. Puede ser que se hiciese con el objeto de que pareciera mas

---

<sup>13</sup> folha 23.

<sup>14</sup> folha 16.

<sup>15</sup> folha 29.

convinciente la instancia por la razon de que la virtud unida es mas fuerte; pero por este principio podria correrse traslado a todo el Vecindario. Sea lo que fuere de esto el substancial es que Villar quiere con una aparente deferencia, o humillacion, lo que el Defensor por apercevimientos, por verse ofendida su autoridad<sup>16</sup>.

Por fim, embora distribuindo ofensas a esmo, Francisco Urtado de Mendonza soube poupar o Alcaide de Segundo Voto, precisamente quem deveria julgar a questão. Nestes termos, concluiu a resposta:

Nada de esto es del caso Señor Alcaide, y la question es si puedo ser removido sin causa, para lo que reproduzco mi solidisimo escrito, se asi se declara, como lo espero se habrá verificado, que el Hercules no pudo contra dos, yo si hé podido, o mejor diré, há podido la Ley, la Justicia, la razon, y la integridad del Magistrado<sup>17</sup>.

A resposta do Alcaide de Segundo Voto encerra a questão e adverte o iracundo tutor: “No ha lugar a la remoción del tutor Don Fco Urtado de Mendonza a quien se apercibe para que se abstenga del estilo chocante [ilegible] a sus escritos (...)”<sup>18</sup>.

### **Francisco Urtado de Mendonza, que amava os escravos de Pedro Natal**

O inventário usado para a elaboração deste artigo é incomum sob vários aspectos. De fato, a linguagem de Francisco Urtado de Mendonza não encontra paralelo entre os mais de 1000 inventários de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul lidos pelo autor e entre os mais de 100 inventários orientais/uruguaios. É raro que constem dos processos de inventário expressões como as ressaltadas. Um outro aspecto menos incomum é a duração do processo. Ainda que em muitos dos inventários houvesse órfãos e fosse da responsabilidade das autoridades locais fiscalizar os atos dos tutores e exigir a devida prestação de contas, o inventário de Rosa Natal é um dos de mais longa duração. Iniciado em 05 de setembro de 1807, é encerrado em 06 de fevereiro de 1829. Se Pedro se encontrava na primeira infância na primeira data, era um adulto com quase 30 anos de idade, na segunda.

Encerrada a disputa em torno da tutoria, o inventário tem uma longa continuidade, da qual se torna possível conhecer parte da trajetória seguida pelo menor, assim como da seguida pelos escravos, por meio das petições de Francisco Urtado de Mendonza.

---

<sup>16</sup> folha 29.

<sup>17</sup> verso da folha 29.

<sup>18</sup> verso da folha 29.

Como indicado anteriormente, Rosa Natal legou ao filho três escravos: uma mulher de 20 anos de idade, chamada Rosa, com uma *cria*, de nome Hermenegildo, além de uma menina de 11 ou 12 anos, chamada Ana.

Em 18 de agosto de 1821 é feita a prestação de contas da tutoria de Pedro Natal. O herdeiro, nesta data, deveria estar próximo dos 21 anos de idade e cabia ao tutor demonstrar como foram administrados os bens do tutelado. Fica-se sabendo, na ocasião, que os dois escravos, crianças em 1807, haviam crescido. Ana se casara e contava com quatro filhos: um bebê de um ano; Benito, com cinco anos “rengo del lado derecho”; Pilar, com quatro anos e; Antonio, de dois anos, “lastimado de una pierna”. Hermenegildo, filho da escrava Rosa, por fim, era um adolescente de 15 anos.

O capital cativo de Pedro Natal aumentara entre o falecimento da mãe, Rosa Natal, e a prestação de contas que fez o tutor, em 1821. Ele passara de 400 para 790 pesos. Aparentemente um aumento real, apesar de não contarmos com meios para deflacionar os preços. Considerando as características dos escravos nas duas datas, é razoável supor que Pedro se tornara mais rico porque, embora a escrava Rosa de 20 anos houvesse falecido em 1808, Ana crescera e se encontrava com 24 anos. Havia com ela uma criança de peito além de três outros filhos, ao que se acrescentava Hermenegildo, de 15 anos, que sobrevivera. Por acaso ou não, o fato é que a administração dos bens por Francisco Urtado de Mendonza fora exitosa.

Apesar do êxito, havia um problema: cumpria vender os cativos objetivando-se investir o capital a “réditos pupilares”, mas Francisco Urtado de Mendonza, juntamente com a esposa, passou a estimar os escravos e não queria separar-se deles. Encontrava-se o casal, assim, em uma situação aflitiva: se não os vendessem, desatendiam os interesses do tutelado; se os vendessem, perdiam os escravos que estimavam.

Na prestação de contas, além de apontar para o que pertencia a Pedro, cabia demonstrar os rendimentos dos bens, desde que Francisco Urtado de Mendonza assumira a tutoria, em 1807. Por meio dela, portanto, é possível conhecer algo da trajetória de Ana e de Hermenegildo ao longo do tempo.

Segundo Urtado de Mendonza, a escrava Ana não rendia muito porque, na época em que Pedro Natal tornou-se marinheiro, e não é possível precisar quando isto aconteceu, ela já tinha passado por cinco partos, razão para desconsiderar 10 meses de trabalho porque “(...) el mes antes, y el de despues de parir, no puede debengar un salario quando no está en aptitud de trabajar. Tampoco debe debengarlo desde dha

época, por tener cuatro hijos menores a quien debe cuidar (...)”<sup>19</sup>. Uma vez que as crianças não nasceram todas ao mesmo tempo, é razoável supor que os rendimentos de Ana tornaram-se declinantes desde o primeiro parto, pelo tempo que ela gastava cuidando de cada vez mais filhos, motivo porque o tutor indicou que ela rendeu em média quatro pesos por mês, suficientes apenas para a subsistência dela, dos quatro filhos sobreviventes<sup>20</sup> e de Hermenegildo.

As afirmações de Francisco Urtado de Mendonza a respeito do escravo Hermenegildo indicam uma certa diferenciação dos afetos que tinha o tutor pelos cativos do tutelado: “El Negro Hermenegildo que ya por su edad podía dar conchabo ha salido tan borracho y ladrón , que en la actualidad me he visto precisado para sujetarlo a ponerlo en la Panaderia de Don Juan Nin, donde subsiste sin ganar salario alguno”<sup>21</sup>.

O júízo de Don Francisco Urtado de Mendonza foi compartilhado pelo *tasador*, Manoel de (ilegível) que avaliou todos os escravos nos seguintes termos:

Tasacion de los criados pertenecientes a la testamentaria de la finada Dona Rosa Natal a saber:

A la Negra Ana casada de 25 años con su cria de un año.....350 pesos;

El Negro Hermenegildo segun su robustes, y hallarse en la edad de 15 años debia darsele mas valor, pero atendiendo a sus perversas inclinaciones se tasa en 180 pesos;

El Mulato Benito de edad de 5 años por estar enfermo de Hidropsia de humores y rengo del lado derecho sele dá valor.....70 pesos;

A la Muchacha Pilar de edad de 4 años se tasa en .....120 pesos;

El negrito Antonio de 2 años con apariencia de enano, y lastimado en una pierna 70 pesos<sup>22</sup>.

A avaliação dos escravos, feita pelo *tasador*, seguiu um padrão facilmente reconhecível em outras regiões das Américas (sobre o Rio de Janeiro, Mello (1978); sobre São Paulo, Mello (1983); sobre o Sul dos Estados Unidos, Fogel e Engerman (1989, página 74); sobre Sabará, em Minas Gerais, e Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Noguéról (2003, páginas 99 a 104); sobre diferentes regiões da América Espanhola, Newland e San Segundo (1994)). As variáveis fundamentais eram idade, sexo e estado de saúde. Em outras palavras, variáveis relacionadas com a capacidade de exercício da força física e, portanto, de trabalho.

---

<sup>19</sup> folha 36.

<sup>20</sup> Aparentemente, algum faleceu porque adiante são avaliados apenas quatro filhos.

<sup>21</sup> verso da folha 36.

<sup>22</sup> folha 40.

Perceba-se que Hermenegildo deveria ser avaliado por mais de 180 pesos, não fossem *sus perversas inclinaciones*, as quais o *tasador* não menciona e talvez fossem as declaradas pelo tutor.

O tutor propõe ao Juízo algo que ele reconhece como não usual: comprar os escravos do tutelado. E justifica: :

(..) Yo quisiera evitar este transe amargo a mi sensibilidad, y a la de mi Esposa, por el afecto que profesamos a una criada que hemos educado desde la edad de diez años, y a sus quatro tiernos hijos nascidos quasi en nuestros brazos, y que hemos criado con el mayor cariño y esmero respecto a que no tenemos descendientes legítimos (...)<sup>23</sup>.

Ele reconhece a oposição da Lei a tal negociação, mas apresenta o seguinte argumento: “(...) la legislacion entera jamas puede evitar los sentimientos nobles, ni obstruir los veneficios, que redunden en favor de la humanidad (...)”<sup>24</sup>. O benefício para a humanidade seria apresentado posteriormente, em outro documento.

Talvez para sensibilizar o Alcaide de Segundo Voto, o tutor apresentou o drama em que vivia em outro documento entranhado no inventário, meses depois:

(...) No me es posible desentenderme del sensible y continuo clamor de mi consorte desde el momento en que le hice entender ban a ser vendidos en pública subasta la Negra Ana y sus quatro hijos; ni pudo mirar con indiferencia las lágrimas que estos parbulitos (pues el mayor apenas cuenta seis años) deraman juntamente con su madre en mi presencia, despues de estas noticias de que por su desgraciada calidad ban a separarse de nosotros (...)<sup>25</sup>.

Diante de tal situação, como dito anteriormente, ele se propõe a comprar Ana e os filhos, mas agora também quer adquirir Hermenegildo. Além disto, e esta seria a ação em favor da humanidade, ele opta por libertar, se aceito o negócio, Benito, avaliado em 70 pesos, e Feliciana, o bebê avaliado juntamente com a mãe, os dois mais baratos. Acrescenta à proposta o compromisso de: “(...) alimentarlos, vestirlos y educarlos hasta que llegasen a poder hacer uso de la libertad adquirida (...)”<sup>26</sup>.

Por fim, fiel ao estilo agressivo anteriormente ressaltado e motivado desta vez pela demora do *Ministerio* em responder à primeira proposta de compra dos cativos, Francisco Urtado de Mendonza escreveu:

Esta propuesta, por conciliar el bien del menor, y el beneficio de la humanidad, crehia fuese admitida inmediatamente sin la menor

---

<sup>23</sup> folha 41.

<sup>24</sup> folha 41.

<sup>25</sup> folha 43.

<sup>26</sup> folha 43.

trepidacion, pues no podia imaginar que el juzgado, y el Ministerio defensor, se mantuviesen apáticos contra el poderoso grito de la naturaleza, por seguir estrictamente el tramite del juicio<sup>27</sup>.

Sem qualquer modéstia, finaliza:

Yo creo y todo hombre sensato y de criterio tendra la propria creencia, que el legislador quando dictó las L.L. [leis] que detallan la marcha de los juicios, no tubo presente este caso; pues al tenerlo, ordenaria se admitiese en el momento la postura, honrrando en el la humanidad entera (...)<sup>28</sup>.

De fato, Francisco Urtado de Mendonza teve atendido mais este desejo, comprou todos os escravos do tutelado pelos preços pelos quais haviam sido avaliados e libertou Benito e Feliciana. O *Ministerio Defensor* fez eco aos argumentos do tutor: a lei proibia que os tutores comprassem os bens dos tutelados, mas o benefício para a humanidade era, então, indiscutível “(...) pues [o Ministério] conoce la inmensa distancia que hay entre la dignidad del libre y, el abatimiento del esclavo”<sup>29</sup>.

### **O Capital Escravista, o Amor por Pedro Natal, o Amor pelos Escravos e o Amor pela Liberdade**

Os inventários do século XIX, no Brasil e no Uruguai, não são muito diferentes, apesar das diferenças entre a colonização portuguesa e a espanhola. Normalmente iniciados com a declaração de que alguém livre morrera, tinham por objetivo distribuir os bens do falecido entre os herdeiros, tal como hoje. Os herdeiros ora eram menores, ora não o eram. Os bens a partilhar incluíam roupas e móveis usados, objetos que de modo algum se apresentam nos inventários atualmente, dado o escasso valor que possuem.

Os escravos eram incluídos nos inventários justamente porque compunham parte considerável da riqueza daqueles que os possuíam<sup>30</sup> e, empregando os termos do inventário de Rosa Natal, eram *bienes fructíferos*, isto é, podiam se valorizar com o tempo, podiam gerar rendimentos e se multiplicar.

Os preços dos escravos não eram aleatoriamente distribuídos. Eles correlacionavam-se estreitamente com os rendimentos que produziam e com a expectativa dos que poderiam produzir. Em outros termos, nas sociedades escravistas e

---

<sup>27</sup> folha 43.

<sup>28</sup> folha 43.

<sup>29</sup> folha 45.

<sup>30</sup> Em média, empregando-se a amostra de 105 inventários mencionada, os escravos representavam 18,5% da riqueza dos escravistas

nas sociedades com escravos, eles eram também capital: valores capazes de gerarem mais valores, ainda que com características específicas e distintas do capital investido em força-de-trabalho, em uma sociedade formada por trabalhadores livres.

Distinguindo-se os investimentos em escravos dos investimentos em trabalhadores livres, a literatura aponta que, neste caso, o capital paga pela utilização do trabalho sem precisar comprar o trabalhador; no caso da escravidão, para usar o trabalho do escravo é necessário comprá-lo (Pires e Costa, 2000)<sup>31</sup>.

Não é um anacronismo dizer que os escravos eram um tipo de capital. Ocorria, porém, que paralelamente ao uso produtivo e com vistas ao lucro, os escravos eram pessoas por quem os senhores poderiam nutrir sentimentos, inclusive o amor.

A historiografia clássica brasileira reconhece, há muito, o elemento afetivo da escravidão para a formação da família e da cultura brasileiras (Freyre, 1977). De igual forma, a norte-americana não fechou os olhos para o fato de que as crianças livres e as crianças escravas, nas fazendas do Sul dos Estados Unidos, brincavam juntas, ainda que as brincadeiras fossem feitas dentro dos limites da sociedade escravista em que cresciam (Genovese, 1976: 517).

No caso do inventário de Pedro Natal, temos um tutor extravagante. Trata-se de alguém que amou o tutelado, litigou por manter a tutela contra as disposições legalmente estabelecidas, em nome de tal amor ofendeu o *Regidor y Defensor de Menores*, assim como o padrinho da criança, e alegou amar os escravos para comprá-los do tutelado, indenizando-o pelos preços de mercado, conforme a avaliação do *tasador*.

Os argumentos empregados por Francisco Urtado de Mendonza para manter os vínculos afetivos que formara, como visto ao longo do artigo, iam do amor pelo menor ao amor pelos escravos, passando pelos benefícios para a humanidade, ao libertar dois destes.

O mais notável não é o amor que ele alegou sentir para promover as ações relatadas, mas a recepção de tais argumentos pelo aparato judicial. De fato, o que se contou sobre as pessoas envolvidas no inventário se passou no Rio da Prata entre a expulsão dos ingleses, que dá início ao processo de independência na região, e a efetiva independência do Uruguai, após a guerra contra o Brasil, em 1828.

---

<sup>31</sup> É possível também alugá-lo do proprietário. Isto porém não altera o fundamental, uma vez que diretamente usado por ele ou por outrem, o fato é que o trabalho do escravo só pode ser utilizado se o trabalhador foi comprado.



Nos processos de independência dos países americanos, com a exceção do Brasil, a questão da liberdade individual foi das mais importantes. No Alto Peru, por exemplo, a *mita* foi abolida pelos exércitos de Buenos Aires, pelos de Lima e pela Constituinte Espanhola de 1812 (Tandeter, 1992, capítulo V). No caso do Haiti, como se sabe, a Independência se seguiu à guerra dos escravos pela Liberdade, parcialmente motivados pela Abolição feita pela Assembléia Nacional, em Paris, em 1794. Nos Estados Unidos, por fim, a Independência se fez em nome da Liberdade dos colonos, mantendo-se a escravidão. O movimento Abolicionista norte-americano, porém, soube fazer uso dos argumentos em favor da Liberdade, pelos Pais Fundadores, em favor da causa dos escravos (Fogel, 1989).

O fim do tráfico negreiro foi condição necessária para o reconhecimento, pela Inglaterra, dos novos Estados Nacionais que surgiam. Uma após a outra, as repúblicas hispano-americanas libertaram o ventre e aboliram a escravidão, a depender do país, mais de uma vez.

O inventário de Rosa Natal transcorreu em meio a tal processo político e ideológico, o que explica, parcialmente, a boa recepção dos argumentos de Francisco Urtado de Mendonza sobre os benefícios para a humanidade da libertação de Benito e Feliciano.

A quantia despendida para adquirir todos os escravos de Pedro Natal não foi pequena. Entre os 105 inventários orientais/uruguaios analisados ao longo da pesquisa de que este artigo é um dos resultados, 48,57% reportavam heranças superiores a 790 pesos. Entre os que possuíam escravos (32 dos 105 inventários), apenas quatro, além de Pedro Natal, tinham mais do que cinco cativos.

Ao adquirir seis escravos, libertando os dois mais novos, no último trimestre de 1829, é provável que financeiramente Francisco Urtado de Mendonza tenha feito um mau negócio: a Constituição Uruguaia de 1830 libertou os ventres e proibiu o tráfico (artigo 131) e em 1842, o governo de Montevideu aboliu a escravidão. Além disto, a Guerra Grande recrutou, com a promessa de indenização, parte dos escravos homens, mas tais indenizações nem sempre foram pagas.

Afetivamente, porém, é provável que tenha feito um excelente negócio. Pedro Natal tornara-se marinheiro em algum momento antes de 1821 e devia viver sob constante perigo, seja pelas condições higiênicas dos navios do primeiro terço do século XIX, seja pelos constantes conflitos bélicos que marcaram o Rio da Prata no período. Por isso, era provável que ao envelhecer, Francisco Urtado de Mendonza ficasse sem a

companhia da pessoa por quem litigou. Tendo criado Ana e Hermenegildo, além de tê-los comprado ao órfão, assim como os filhos dela e tendo ainda libertado os dois mais novos, é possível que todos tenham ficado agradecidos, retribuindo o afeto ao tutor e à sua esposa se, oportunamente, foi necessário.

## **Bibliografia**

BORUCKI, A. CHAGAS, K. e STALLA, N. 2004. *Esclavitud y Trabajo – un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya*. Montevideo: Pulmón.

FOGEL, R. e ENGERMAN, S. 1989. *Time On the Cross - the economics of American Slavery*. Nova York: Northon.

FOGEL, R. 1989.: *Without Consent or Contract - the rise and fall of American Slavery*,.Nova York: Norton.

FREYRE, G. 1977. “Casa Grande & Senzala” en: Freyre, G.: *Obra Escolhida*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

GENOVESE. E. 1976. *Roll, Jordan, Roll - the world the slaves made*. Nova York: Vintage Books.

MELLO, P. C. de. 1978. “Aspectos Econômicos da Organização do Trabalho da Economia Cafeeira do Rio de Janeiro, 1850-88” em: *Revista Brasileira de Economia*, vol. 32, nº 1, pp. 19-67.

MELLO, Z. M. C. de. 1983. “Os Escravos nos Inventários Paulistanos na Segunda Metade do Século XIX” em: *Ensaio Econômicos*, São Paulo, IPE-USP.

NEWLAND, C e SAN SEGUNDO, M.J. 1994. “Un Análisis de los Determinantes del Precio de los Esclavos Hispanoamericanos en el Siglo XVIII” en: *Revista de Historia Económica*, vol. 12, nº 3, pp. 694–701

NOGUERÓL, L.P.F.: 2003. *Sabará e Porto Alegre na Formação do Mercado Nacional no Século XIX*. Campinas, Tese de Doutorado, *Instituto de Economia*.

PIRES, J. M. e COSTA, I. D. N. da. 2000. “O Capital Escravista-Mercantil: caracterização teórica e causas históricas de sua superação” em: *Estudos Avançados*, vol. 14, nº 38,.

TANDETER, E. 1992. *Coacción y Mercado - la minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Madrid: Siglo Veintiuno.

## **“Los trabajos y los días” de la población afro en San Juan. Segunda mitad del siglo XVIII**

Ana Laura Donoso Ríos  
UNSJ

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes.  
Instituto de Geografía Aplicada  
[analaura.donosor@yahoo.com.ar](mailto:analaura.donosor@yahoo.com.ar)

### **Resumen**

Este trabajo pretende aproximarse a la población de origen africano que vivió en la ciudad de San Juan a mediados del siglo XVIII a partir de las actividades cotidianas que realizaron y los espacios laborales, de esparcimiento y ocio que recorrieron. A través del análisis de documentación de época como juicios criminales, poderes, documentos de compra-venta de esclavos y testamentos, se procura alcanzar estos objetivos.

**Palabras clave:** Historia; San Juan (Argentina); Negros y mulatos; Esclavitud; espacios laborales/esparcimiento.

### **Una historia por escribir, un pasado por revalorizar**

La historiografía provincial de mediados de siglo XX referida a la época colonial centró su interés en “personajes destacados”, pertenecientes a las familias de elite - descendientes de los fundadores- y vinculados los principales acontecimientos político-económicos de San Juan<sup>1</sup>. De esta manera, otras esferas del pasado, así como otros actores sociales fueron escasamente estudiados. En particular, las referencias a la población de origen africano son exiguas y aluden fundamentalmente a la “escasa” cantidad de esclavos que llegaron a estas tierras, al aparente carácter sumiso de los negros esclavos y al tratamiento benévolo por parte de los amos. De manera que, esta historiografía minimizó la presencia de la población afro, al entender que las condiciones económicas de la región no permitían la compra de esclavos. Así, se sostuvo que sólo las familias acomodadas, los conventos y eclesiásticos tuvieron a su servicio negros esclavos, aunque en número reducido por la pobreza de la región. No obstante, el empadronamiento de 1777 arroja una realidad diferente, pues contabiliza cerca de 6.500 habitantes en la ciudad de San Juan y su campaña, constituyendo los negros y mulatos una cifra considerable del 16% del total poblacional.

---

<sup>1</sup> El representante de esta historiografía es el historiador Horacio Videla. Su obra *Historia de San Juan* (1962) compuesta por varios tomos, recopila los acontecimientos políticos y económicos de la provincia desde su fundación hasta el siglo XX.

Desde hace algunas décadas la historiografía provincial sobre la colonia se ha interesado por otros actores sociales, otras temáticas, entre los que se encuentran la población, las mujeres, las familias, vida material y mestizaje, entre otros. Algunos de estos estudios, aunque no se centren específicamente en la población afro, son referencias ineludibles, pues constituyen otras perspectivas desde donde interrogar el pasado<sup>2</sup>. Sin embargo, la población de origen africano en sí, aún no ha sido abordada por estudios históricos en forma sistemática. Como indica Fanchín (2014) los datos para estudiarla son sumamente dispersos y el tratamiento que se le ha otorgado es por demás superficial.

Por esta razón, con el objetivo de acercarnos al pasado de la población de origen africano que vivió en nuestra provincia, el presente artículo pretende aproximarse a las tareas cotidianas, así como los espacios laborales y de esparcimiento transitados por negros y mulatos en la ciudad de San Juan a mediados del siglo XVIII. El objetivo pues, es visualizar a esta población a fin de revalorizar su pasado, que aún no tiene lugar en la historia provincial.

Para alcanzar el propósito del estudio, se parte de la concepción de los negros y mulatos como actores sociales, como agentes activos en el devenir histórico. Es así que los nuevos enfoques en la historiografía social de las últimas décadas, conciben a los esclavos como sujetos activos que no se dejaron abatir física y psíquicamente por su condición servil y marginal. Respondieron creativamente a la adversidad, por lo que se los comprende como agentes protagónicos del cambio social, productores de cultura y de culturas de resistencia (Guzmán, 2006).

Con respecto a las fuentes utilizadas en este estudio, fueron consultados juicios criminales, poderes, documentos de compra-venta de esclavos y testamentos, que ofrecieron importantes datos para alcanzar los objetivos propuestos. Las mismas se encuentran en gran parte en el Archivo del Poder Judicial de la Provincia de San Juan - un repertorio de gran importancia cuya documentación no se encuentra catalogada totalmente- y, en menor medida, en el Archivo General de la Provincia.

---

<sup>2</sup> Las investigaciones realizadas por Ana Fanchin y Patricia Sánchez son fundamentales para comprender la sociedad sanjuanina colonial desde otras perspectivas. Sus aportes se centran en el estudio de la población, las familias, las mujeres y vida material, entre otros. Sus contribuciones han permitido acercarse a la historia colonial desde otras perspectivas, como la de género, historia del paisaje, historia de la familia, de las redes sociales; es decir otorgando el papel central a los actores sociales sin dejar de lado los procesos históricos.

## Escenarios cotidianos de labores

Según el empadronamiento de 1777, habitaban la ciudad de San Juan -el área urbana y su campaña- aproximadamente 6.500 pobladores, de los cuales el 37% eran españoles -categoría que incluía a otros europeos y a criollos-, el 44%, mestizos, el 3%, indios y el restante 16% estaba conformado por negros y mulatos. La ciudad reproducía formas de vida hispanas organizada en torno a la plaza principal, con el cabildo, la iglesia y las casas de las familias más acaudaladas a su alrededor. En solares independientes o en las afueras de la traza urbana se encontraban las casas de mulatos libres, indios, mestizos o blancos pobres<sup>3</sup>.

Al igual que las demás ciudades hispanoamericanas, San Juan se presentaba como un espacio complejo por la heterogeneidad étnica, cultural y social de sus pobladores. La cotidianidad que compartían los diversos grupos étnicos, ya fuese en labores de subsistencia o en momentos de esparcimiento, convirtió al mestizaje en un fenómeno extendido en todas las clases sociales. De manera que en la población de origen afro dio como resultado que, a fines del siglo XVIII, los mulatos superaran aproximadamente en un 78% a los negros oriundos de África<sup>4</sup>.

La esclavitud en estas tierras, de la misma forma que en el resto del Virreinato del Río de la Plata, fue esencialmente doméstica, destinada a labores agrícolas, ganaderas o artesanales. Los esclavos eran distribuidos entre las propiedades de sus amos en el núcleo urbano y en valles alejados como Zonda, Calingasta, Jáchal o Valle

Fértil. Allí los miembros de la elite sanjuanina tenían estancias y fincas rurales que requerían del trabajo y cuidado de esclavos y trabajadores libres<sup>5</sup>.

A finales del siglo XVIII, las familias sanjuaninas más pudientes contaron en su patrimonio con esclavos. En el testamento de don Joseph Riveros, natural del reino de Portugal, se declararon veinte esclavos<sup>6</sup> y cuatro años más tarde fueron empadronados veintidós; en el de don Diego Sánchez de Loria se constaron “14 esclavos grandes y pequeños”<sup>7</sup>, por su parte, don Carlos Navarro<sup>8</sup> poseyó veinte esclavos y la familia del

---

<sup>3</sup> Ver Fanchín (2004, 2014).

<sup>4</sup> Estos datos se desprenden del análisis del empadronamiento de 1777 realizado por Fanchín (2004).

<sup>5</sup> De esta manera, sus vidas transcurrieron entre la ciudad y aquellos sitios distantes, donde sus amos tenían propiedades. Algunos relatos contenidos en causas criminales nos sugieren esta realidad. Ver Donoso (en prensa A).

<sup>6</sup> APJ. Protocolos Notariales. José Sebastián Castro- 1773.

<sup>7</sup> APJ. Protocolos Notariales. José Sebastián de Castro. 07/06/1774.

<sup>8</sup> Mientras que en su testamento declara 10 esclavos, en el inventario de bienes que se realiza después de su muerte se detallan 20 esclavos, su nombre y edad. APJ. Protocolos Notariales. J. Sebastián de Castro. 05/07/1765. “Inventario de bienes de Don Carlos Navarro”.

Carril llegó a superar los cincuenta<sup>9</sup>. Pero no sólo las familias mejor posicionadas tuvieron esclavos a su servicio, el empadronamiento de 1777 enumera los amos y sus esclavos y puede advertirse que más de la mitad de los propietarios contaban en su poder entre uno y cuatro sirvientes, por lo que se los puede calificar como “pequeños propietarios”. Por su parte, algunos de estas personas no contaban con el apelativo “don” antecediendo a su nombre, por lo que se infiere que eran personas de bajo posicionamiento económico y social<sup>10</sup>.

El interés por estudiar los espacios de trabajo y las labores en la población de origen africano se fundamenta en que, como entiende Heller (1991), el trabajo ha sido prácticamente siempre el elemento dominante de la vida cotidiana. Así, la mayor parte de las relaciones interpersonales surgían en este entorno, desde la infancia los niños eran capacitados en el aprendizaje de ciertas labores y los momentos de ocio estaban supeditados al tiempo libre que resultaba al culminar con las faenas habituales. En la población de origen afro, trabajadora por excelencia por su condición, la casa de los amos muchas veces constituyó el espacio más importante de labor de los mismos, aunque no el único. Trabajaron como mano de obra doméstica, en actividades agrícolas, artesanales y en minas. Por su parte, una considerable cantidad de negros esclavos fue utilizada como mano de obra en la residencia jesuita desde la instalación de la orden, hasta su expulsión en 1767<sup>11</sup>.

En cuanto a la división de tareas según el sexo, se advirtió a través de la consulta de fuentes un claro predominio de las tareas domésticas entre las mujeres<sup>12</sup>. Mientras encontramos a las mismas abocadas a labores referidas a la interioridad del ámbito doméstico, al cuidado de los hijos y en menor medida a las agrícolas y artesanales, estas últimas eran en su mayoría encomendadas a los varones.

Así, a las negras esclavas o libres se les asignaba tareas ligadas al hogar de sus amos, es decir: preparar alimentos, cuidar la huerta, lavar, planchar, limpiar y cuidar niños. Las negras esclavas también trabajaron en labores agrícolas, artesanales, en el

---

<sup>9</sup> En 1777, Salvador Del Carril declaró poseer treinta y dos esclavos y la viuda de su hermano veintiséis (Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 177 “Matricula de la Ciudad de San Juan de la Frontera”) El trabajo de Fanchín (2004) realiza un análisis de dicha matrícula.

<sup>10</sup> AGI, Op. Cit.

<sup>11</sup> Para ampliar sobre el tema ver López (2005). Un capítulo del libro está dedicado a analizar a la Compañía de Jesús y sus esclavos negros.

<sup>12</sup> La razón masculinidad/feminidad fue relativamente equilibrada en esta población, ya que las negras y mulatas constituían un 48,68% mientras que los hombres un 51,32%.

comercio callejero vendiendo productos e incluso atendiendo las pulperías de sus amos<sup>13</sup>.

Muchas veces las actividades de ventas en las calles que ejercían las esclavas estaban al servicio de sus amas, cuya situación económica se había desmejorado con el paso de los años. Así, en algunas casas las esclavas confeccionaban tejidos, producían pan, mermeladas, todo tipo de conservas y productos derivados de la ganadería - charqui, velas y quesos-, entre otros (Soto Lira, 1992). En el San Juan colonial, estos artículos podían venderse en las calles de la ciudad o en la plaza, que servía regularmente de “factoría”, es decir una especie de feria al aire libre (Sánchez, 2014).

Situaciones en donde las esclavas con sus labores sostenían los hogares de sus amas empobrecidas fueron, sin dudas, más frecuentes de lo que nos indican las fuentes. El estado de viudez, podía dejar a las mujeres en precarias condiciones al tener que responder por las deudas de sus esposos, entonces algunas se veían en la necesidad de vender parte de sus tierras y bienes. El esclavo por su parte, era un bien que con su trabajo generaba dinero, por lo cual quizás habría sido más conveniente vender otros bienes antes que éste.

El caso de doña Juana Iñon, quien en 1790 otorga carta de libertad a su esclava Petrona de 25 años es ilustrativo al respecto. Declara en este documento que ha criado a Petrona desde su tierna edad y el motivo por el que le otorga la libertad es:

(...) la fidelidad y amor con que me está cuidando en toda mi avanzada edad hasta llegar a estado con su industria y trabajo mantenerme...le he prometido darle esta carta de libertad para que le valga desde ahora que la otorgo para que después de mis días con esta condición quedo con la esperanza de que en su trabajo me ha de ser de gran auxilio (...)<sup>14</sup>

Aunque el documento no menciona cuál es ese trabajo e industria con el que Petrona mantiene a su ama, podemos pensar que es algunas de las actividades nombradas anteriormente. En cierto modo, dentro de la esclavitud las negras y mulatas tuvieron márgenes de “libertad” que sus amas no tuvieron, pues el ideal del comportamiento y conducta de las mujeres blancas, confinadas al ámbito doméstico y bajo el control del padre o el esposo no se dio en todas las clases sociales (Lavrin, 1990). Las negras y mulatas debieron salir cotidianamente de las casas de sus amos,

---

<sup>13</sup> El estudio de Mario Solar (2005) se refiere a dos casos de pulperías atendidas por negras a fines del siglo XVIII en nuestra provincia.

<sup>14</sup> Ver Donoso (en prensa A).

para hacer un mandado, comprar algún enser, llevar un recado a familiares del patrón o acompañar a sus amas, entre otros.

Los negros y mulatos por su parte, ejercieron en su mayoría labores artesanales, independientemente de su condición libre o esclava se encuentran realizando una amplia variedad de oficios, lo cuales implicaban un aprendizaje previo. Entre los más usuales cabe mencionar los de zapatería<sup>15</sup>, sastrería<sup>16</sup>, albañilería<sup>17</sup> y fabricación de toneles<sup>18</sup>. Por otra parte se los identificó trabajando como mineros<sup>19</sup>, pregoneros<sup>20</sup>, pastores<sup>21</sup> y encargados de cuidar estancias<sup>22</sup>. Así mismo se los identificó cosechando<sup>23</sup>, “limpiando” y moliendo trigo en molinos<sup>24</sup>.

La población afrosanjuanina cumplió además muchas otras tareas, como la construcción y reparación de viviendas<sup>25</sup>, la atención de las tiendas que tenían sus amos<sup>26</sup>, la mantención de las huertas y la reparación de calles y acequias cuando estas últimas se desbordaban, un fenómeno bastante frecuente en la ciudad de San Juan

---

<sup>15</sup> Se encontraron varias personas, todas de sexo masculino, ejerciendo esta profesión: negros, mulatos y pardos, tanto libres como esclavos. APJ. Causas Criminales. Caja n° 5, 20/07/1779; APJ. Causas criminales. Caja n° 2, 24/09/1793; APJ. Causas Criminales. Caja n° 1, 10/01/1781; APJ. Causas Criminales. Caja n° 7 29/06/1758, APJ. Causas Criminales. Caja n° 6. 1805 “Causa criminal seguida de oficio con Juan Mulato esclavo de Don Clemente Riveros por la herida que dio a Andres Zenteno Yndio.

<sup>16</sup> APJ. Protocolos Notariales. Juan Ventura Morón. 1798-1799. Carta de Libertad. 20/10/1799.

<sup>17</sup> APJ. Causas Criminales. Caja n° 6. 1805 “Causa criminal seguida de oficio con Juan Mulato esclavo de Don Clemente Riveros por la herida que dio a Andres Zenteno Yndio”. En la causa figura Mariano negro esclavo de Don Clemente Riveros de oficio de Albañil.

<sup>18</sup> APJ. Protocolos Notariales. José Sebastián de Castro-José Navarro. 24/11/91. Testamento de Doña María Isabel de Godoy donde se refiere a su esclavo Vicente, de oficio tonelero; APJ. Protocolos Notariales. José Navarro. 31/05/93. Venta del esclavo Joaquín de oficio “tonelero”.

Los toneleros fabricaban artesanalmente los toneles, es decir los recipientes de madera donde se conservaba vino. Eran recipientes de forma abombada, en general más largos que anchos, ensamblados con aros metálicos y con extremos planos. Pablo Lacoste se refiere a que “en el segundo tercio del siglo XVIII comenzó, lentamente, la incorporación de recipientes de madera a la vitivinicultura cuyana. La expansión del envase de madera significó la progresiva decadencia de los hornos botijeros y su sustitución por los talleres de tonelería. El oficio de tonelero fue cada vez más valorado en Cuyo. Los primeros toneleros eran escasos y muy consultados en el momento de tomar decisiones”. Ver Lacoste (2007).

<sup>19</sup> APJ Causas Criminales. Caja s/n 1815.

<sup>20</sup> APJ. Protocolos Notariales. Juan Sebastián de Castro. 01/04/1758. En esta tasación de bienes pertenecientes a un difunto, se menciona al mulato Juan Antonio que sirvió de pregonero de la subasta de dichos bienes.

<sup>21</sup> AGP. Fondo de tribunales. Caja n°16, Carp. n° 69, Doc. 5, 16/01/89. Se menciona a un esclavo que trabaja como “pastor de ovejas”.

<sup>22</sup> APJ. Casusas Criminales, Caja n° 7. Documentos sin ordenar, “Criminal Manuel de Godoy contra Damián Gonzales” 1752

<sup>23</sup> APJ. Causas Criminales. Caja n° 6, 14/01/1805.

<sup>24</sup> APJ. Causas Criminales. Caja n° 4. 26/06/1775 “Autos Criminales Miguel Garmendia contra Cayetano negro”.

<sup>25</sup> APJ. Causas Criminales. Caja s/n 1816. Don Pedro Bustamante denuncia a su esclavo Pedro insolencia y no trabajar en la labor que le encomendó, hacer adobes.

<sup>26</sup> Algunas causas criminales iniciadas en contra de negros por robo a las tiendas de sus amos, nos sugiere la cercanía de los esclavos a los enseres y bienes de las tiendas, lo que significaría que los mismos ayudaban a sus amos en atender, llevar, traer y ubicar mercancía.



debido a su geografía y la precariedad de las obras hídricas de entonces<sup>27</sup>. Por su parte, en los preparativos referidos a las fiestas patronales que se celebraban en el San Juan colonial los esclavos también realizaban ciertas labores<sup>28</sup>. En cuanto a los esclavos de los religiosos, se les asignó trabajos como sacristán y “ayudante de las funciones cotidianas de la parroquia”<sup>29</sup>.

Además de trabajar para sus amos, los esclavos podían emplearse para otras personas con consentimiento de los mismos<sup>30</sup>. Este rasgo, que caracterizaba como estipendiaria a la esclavitud en estas tierras, permitió a los esclavos reunir un peculio propio, del que pudieron disponer para su persona y familia. Las fuentes consultadas evidencian una capacidad para reunir acopios monetarios con los cuales adquirir ciertos bienes, así como la libertad para sí mismos o familiares<sup>31</sup>.

En cuanto a los negros y mulatos que trabajaron como soldados, se sabe que hacia fines de la época colonial formaron parte oficial de las milicias en Buenos Aires (Goldberg, 2010). Si bien en los años posteriores a 1810 con las guerras por la independencia se hacen más palpables en las fuentes la participación de gente de color en las milicias provinciales, para 1804 se identificó en una causa criminal a un mulato soldado llamado Pedro Chavarría<sup>32</sup>. Como sostiene Liliana Crespi (2010), el aumento del mestizaje fue evidente hacia fines del siglo XVIII, ocupando los grupos mestizos aquellas funciones económicas y militares para las cuales no había suficientes españoles y no podían ser encomendadas a esclavos.

En cuanto a los ámbitos de labor, como se dijo anteriormente, las casas de los amos constituían el escenario por excelencia de las labores de los esclavos. Una de las habitaciones, dispuesta a los fondos de la casa, estaba destinada para la servidumbre; allí dormían hacinados hombres, mujeres y niños en cobijas extendidas sobre el piso y en camas improvisadas con cajones y palos. En ocasiones, cuando los esclavos

---

<sup>27</sup> Archivo General de la Provincia. En adelante AGP. Caja n° 13, Carp. N°56, Doc. n° 3. Entre la nómina de “vecinos” confeccionada por el Cabildo que debían recurrir con peón de servicio al reparo de la acequia principal, se encuentran varios nombres de amos de esclavos mencionados en el padrón. Aunque no figuran los nombres de los peones de servicio mandados por estos vecinos, es probable que fuesen sus esclavos.

<sup>28</sup> En una causa criminal consultada se relata que un esclavo, mandado por su ama, debía prender las lámparas y fogones en la puerta de la Iglesia de Santo Domingo para el día de la festividad del “Dulcísimo nombre de María”. APJ. Caja 1782-1784. Documentos sin clasificar. 15/09/1784. “Autos seguidos contra el negro Manuel esclavo de Doña Antonia Irrazabal”.

<sup>29</sup> APJ. Causas criminales. Caja n° 4. 19/08/1772.

<sup>30</sup> Algunas de estas situaciones habrían de provocar disturbios e incidentes entre los esclavos y las personas que los conchababan, llegando a nuestras manos a partir de demandas judiciales.

<sup>31</sup> Donoso (en prensa B).

<sup>32</sup> APJ. Causas Criminales. Caja s/n. 1804.

formaban pareja y se casaban, sus amos solían autorizarles la construcción de un rancho en sus tierras cerca de su propia morada<sup>33</sup>.

En la casa de los amos, la cocina constituía por un lado el espacio de labor exclusivo de las negras esclavas -ya que entre sus principales labores estaban incluidas las culinarias- y por otro lado, constituía el lugar de reunión y encuentro de la servidumbre. Este último sentido puede apreciarse a través de una causa criminal, donde una de las testigos, la esclava parda Catalina, cuenta que siendo de noche y “*estando adentro [de la casa] con sus amos se le ofreció negocio en la cocina y habiendo llegado a ella estaban otros criados al fuego*”<sup>34</sup>. La cocina, al calor del fuego, reunía así a la servidumbre luego de un largo día de trabajo.

En las casas de los amos, por lo general las habitaciones circundaban un patio interior que solía ser lugar de labores para la servidumbre, de reunión después de culminar sus tareas, pero también un lugar donde se les infligían los castigos a la vista de sus compañeros. Como expresa Fanchin (2014) estos patios internos, lugares de paso hacia las distintas dependencias de las viviendas, estaban alejados del exterior, pero no a los ojos atentos de sus amos. Por esto, también eran lugares de control y represión para la servidumbre. En un patio como éstos, Juan de Echegaray flageló el cuerpo de su esclavo Xavier, delante del resto de la servidumbre dejándolo gravemente herido.

### **Espacios de sociabilidad, entretenimiento y ocio**

La ciudad era un espacio de encuentros, de circulación de residentes permanentes y moradores transitorios de identidades diversas. Un lugar de circulación constante y bulliciosa de animales y carretas, un ámbito de intercambios y permutas, un sitio propicio para el trabajo, el ocio y el entretenimiento. Pero también el sitio en el cual se ejercía control y vigilancia sobre personas que contravenían las leyes (Sánchez, 2014). Entre los lugares públicos, la plaza fue el centro de mayor confluencia de personas –lugar de paso, de recreación, de venta de mercancías y también de

---

<sup>33</sup> En una causa criminal de 1786, mientras se relata un homicidio, se deja entrever que la pareja de esclavos formada por el negro Bartolo y la negra María dormían en un rancho en las tierras de su amo Don Pedro Pablo Quiroga. APJ. Causas Criminales. Caja nº 2. 13/08/1786. Asimismo, en 1791 en su testamento, Doña Juana de Iñon manda que un pedacillo de sitio en donde el marido de su esclava, la mulata Petrona, ha edificado una casita para que ambos vivan “no se le quite ni perturbe. APJ. Protocolos Notariales. José Navarro. 25/08/1791. Testamento de Doña Juana Iñon.

<sup>34</sup> APJ, caja nº 2, 1786 “Causa Criminal de oficio contra Nicolás negro esclavo de Don Lucas Robledo por la muerte que dio a una hermana suya esclava del dicho”

reprimenda a los reos. Allí, atados al “rollo” eran castigados los negros y mulatos que transgredían las leyes, allí se ejecutaban las penas de muerte a la vista de los pobladores.

Las calles sanjuaninas eran espacios donde los negros y mulatos cumplían labores encomendadas por sus amos, pero también espacios de sociabilidad y esparcimiento para los mismos. Las fuentes nos muestran estos espacios de la cotidianidad de las personas de origen afro, donde aparecen deambulando solos o en compañía de españoles, mestizos e indios. A pesar de que las leyes y ordenanzas le prohibían el uso de armas o el circular por las calles en horas nocturnas, las fuentes nos muestran que la realidad era otra. La marginalidad en la que muchas veces se mueven los negros y mulatos nos habla de una necesidad de eludir el control y la mirada del amo, de crear un espacio al margen del poder.

Los momentos de ocio de las clases bajas en la época colonial, estaban regulados por leyes, bandos y ordenanzas que intentaban lograr un disciplinamiento y control social de las mismas. Así por ejemplo en nuestra provincia se regularon los horarios de apertura y cierre de las pulperías. Estas eran pequeños almacenes que se convirtieron en un espacio de sociabilidad popular que albergaba el ocio, el juego, los acordes de guitarras, la bebida y los disturbios (Solar, 2005).

Por su parte, si bien existían bandos provinciales que prohibían los juegos en las pulperías a causa de los conflictos, estos eran practicados, al igual que en la interioridad de ranchos y cuartos a sabiendas de las autoridades. El hecho de que los juegos fueran prohibidos, de que usualmente implicaban apuestas y despertaban pasiones, se nos presentan en los documentos siempre a partir de una pelea, de un homicidio. Así los negros Javier y Julián Ochoa, esclavos de don Antonio Castro y de don José Ignacio Maradona, jugaban a los naipes al medio día en la pulpería de Doña Magdalena Garramuño. Julián había ganado la partida y por lo tanto pretendía cobrar su medio real a lo que se oponía el otro negro, lo que finalmente desencadenó la pelea<sup>35</sup>. En el cuarto de Adrián Díaz jugaban a los dados varias personas y espectadores entre los que se encontraba un mulatillo cordobés nombrado Francisco Javier, quien al producirse una discordia hirió a Lucas Rocha<sup>36</sup>.

Es a partir de estos pequeños datos, dispersos en los expedientes criminales, que podemos acercarnos a los aspectos culturales de la gente de color que vivió en nuestra provincia. Sin dudas es una tarea difícil ya que al ser parte del sector marginal de la

---

<sup>35</sup> APJ, Causa Criminales, Caja 2, 8/10/1786.

<sup>36</sup> APJ. Causas Criminales. Caja 7, 29/6/1758

sociedad, las visiones y la percepción de estas prácticas será siempre un posicionamiento desde la cultura hegemónica. No obstante, esos testimonios sirven para interiorizarnos sobre pasajes de su existencia.

Así, el relato de un testigo de una pelea nos deja inferir que la costumbre entre afroamericanos de diversas regiones de bailar en las calles para el “día de Reyes”, también fue usual entre los negros de San Juan. Don Ignacio Rodríguez declara que “el día de la pascua de Reyes por la tarde, estando en su tienda salió a la puerta a ver el baile de los negros, en donde se junta mucha gente de a pie y a caballo y a poco rato se armó una pelea...”

Este día era de descanso para los negros esclavos que salían a las calles a bailar al ritmo de sus tambores. La celebración de las “Pascuas de Reyes” fue para algunos investigadores, el origen de la importante devoción a San Baltazar -el Rey Mago de color- entre las comunidades afroamericanas, muchas de las cuales perduran hasta la actualidad en zonas del Paraguay, Uruguay y Argentina<sup>37</sup>. A no ser por la reyerta suscitada y expuesta en tribunales, careceríamos de referencias sobre esta participación de la población afro en San Juan.

## **Conclusiones**

Para acercarnos a la población de origen africano es imprescindible entenderlos como sujetos creadores y transformadores de su entorno, de la misma manera, es necesario concebir a la sociedad colonial desde múltiples perspectivas. Es decir, pensar a la sociedad colonial en su totalidad para entender cómo vivieron los negros y mulatos, cómo los percibían los demás grupos sociales y cómo se concebían así mismos y a su lugar en esta sociedad. Estamos, por supuesto, ante un gran desafío, que requiere de un estudio exhaustivo y sistemático de esta población.

El modesto objetivo del presente trabajo, nos acerca sin embargo, a un aspecto desconocido e importante de su existencia. Los testimonios expuestos en causas criminales fueron fundamentales para el desarrollo del mismo, por cuanto nos brindaron la posibilidad de observar múltiples aspectos de la vida cotidiana de negros y mulatos. Sin embargo, no debemos dejar de tener en cuenta que estas fuentes son una mirada desde el poder, desde los grupos hegemónicos.

---

<sup>37</sup> Entre los importantes aportes al conocimiento de las expresiones de música y danza de origen afro se puede citar: Bastide (1982); Frigerio (1992, 1993, 2000); Cirio (2000, 2002); Goldman (2003).

Lo cierto es que a través de las fuentes, la población afro pudo visibilizarse trabajando en las propiedades de sus amos en una variedad de labores que diferían en cuanto al sexo. Mientras las mujeres se hallaban abocadas a tareas del hogar de sus amos –limpieza, comida, cuidado de niños- en labores agrícolas y artesanales o en el comercio callejero, a los hombres se los asocia fundamentalmente al aprendizaje de un oficio, como sastrería, minería, albañilería, zapatería o tonelería, entre otras. Por su parte, a pesar de la esclavitud, las negras y mulatas tuvieron márgenes de “libertad” -sin la mirada detractora de los hombres- que sus amas carecieron. Pues, el mundo exterior estaba más abierto para ellas, ya fuese porque debían salir cotidianamente de las casas de sus amos, para hacer algún mandado, llevar un recado a familiares del patrón o acompañar a sus amas. De la misma manera y aunque no sean hechos comunes, hubo negras que atendieron pulperías, lugares considerados no “apropiados” para una dama en el imaginario social de la época, cuestión diferente era si se trataba de una mujer de inferior condición social.

La casa de los amos era el lugar por excelencia de las labores de los esclavos, aunque por su puesto no el único. Entre las diferentes dependencias de la misma, ya fuese la cocina, la huerta, el lagar o el patio, los esclavos circulaban cumpliendo las labores encomendadas. Dentro de éstos, la cocina y el patio se nos presentan también como lugares de reunión de la servidumbre después de un largo día de trabajo. El patio sin embargo, también servía como sitio donde se les infligían duros castigos a los esclavos, a la vista de los demás sirvientes.

Así mismo, las calles, la plaza, las pulperías o un “cuartito de alquiler” de alguna persona conocida, eran los sitios donde los negros y mulatos pasaban sus ratos de ocio. En particular, las pulperías eran lugares propicios para la comida, la bebida, los juegos y las apuestas, que en muchos casos terminaban en disturbios. Por otra parte, los días festivos, relacionados a las fiestas patronales eran considerados días de descanso para los esclavos, que sin dudas salían a las calles a pasear y distraerse. Al parecer, la costumbre extendida por América latina de bailarle al rey mago Baltazar para el día de reyes, fue también común entre la gente de color en nuestra provincia. Las fuentes nos lo describen como un espectáculo donde mucha gente se juntaba en las calles para ver a los negros bailar.

Las referencias dispersas en los expedientes criminales nos permitieron acercarnos a las vivencias de la gente de origen africano. Sin duda, por tratarse de un sector marginal de la sociedad, las visiones y la percepción de estas prácticas será

siempre un posicionamiento desde la cultura hegemónica. No obstante, esos testimonios sirven para interiorizarnos sobre pasajes de su existencia.

### **Fuentes Inéditas**

#### **ARCHIVO DE LA CORTE DE JUSTICIA-PROVINCIA DE SAN JUAN**

##### **Juicios civiles y criminales. Documentos sin clasificar**

Caja n° 1, Caja n° 2, Caja n° 4, Caja n° 5, Caja n° 6, Caja n° 7.  
Caja n° 1782-1784, Caja n° 1799, Caja s/n 1804, Caja s/n 1815,  
Caja n° 1816, Caja s/n 1824

### **Registros Notariales**

Protocolo Juan Sebastián de Castro, Años: 1749, 1750, 1752, 1753, 1755, 1756, 1757, 1761, 1765, 1767, 1773, 1774, 1777, 1782, 1783, 1785.

José Navarro, Años: 1789, 1790, 1791, 1793, 1794, 1796-1797.

Protocolo Juan Ventura Morón. Años: 1798, 1799, 1800, 1802 -1803.

### **Bibliografía**

BASTIDE, Roger. 1982. “Los cultos afroamericanos” en: Henri-Charles Puech (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Historia de las religiones Siglo XXI*. Madrid: Siglo XXI, pp. 51-79.

CIRIO, Norberto. 2000. “Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: *La Cofradía de San Baltazar y Ánimas (1772-1856)*” en: *Latin American Music Review*, vol. 21, n° 2, pp. 190-214.

CIRIO, Norberto. 2002. “¿Rezán o bailan? Disputas en torno a la devoción a san Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial” en: Víctor Rondón (ed.), *Actas de la IV Reunión Científica: “Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana”*. Santa Cruz de la Sierra: Asociación Pro Arte y Cultura, pp. 88-100.

CRESPI, Liliana. 2010. “Ni esclavo ni libre. La condición jurídica del liberto en el Río de la Plata desde el periodo indiano al republicano” en: Silvia Mallo e Ignacio Telesca (ed.), *Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: S.B. Colección Paradigma Indicial, pp. 15-37.

DONOSO, Ana Laura. En prensa A. “Vida cotidiana de negras y mulatas esclavas en San Juan a fines del siglo XVIII” en: *Revista Dos Puntas*.

DONOSO, Ana Laura. En prensa B. “Anhelos de libertad. Familias esclavas en San Juan de la Frontera. (Argentina- 1750-1800)” en: *Revista Historia y Memoria*.

DONOSO, Ana Laura (2012) “Negros y mulatos ante la justicia colonial de finales del Siglo XVIII. San Juan de la Frontera” en: Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA, pp. 373-387. [Disponible en <http://geala.files.wordpress.com/2011/11/actas-ii-jornadas-geala.pdf>].

FANCHIN, Ana. 2014. *Familia y redes sociales en San Juan (siglos XVII- XVIII)*. Tesis Doctoral (Inédita- En prensa)

FANCHIN, Ana. 2004. “Los habitantes, una visión estática” en: Ana Fanchin (Coord.) *Espacio y población. Los valles Cuyanos* San Juan (Argentina): UNSJ-ANH. pp. 45-90.

FANCHIN, Ana. 2000. “Protagonistas de un intercambio cotidiano, desde y hacia Chile por San Juan (Siglo XVIII)” en: *IV Seminario Argentino-Chileno de Estudios Históricos y Relaciones Internacionales*.

FANCHIN Ana, SANCHEZ, Patricia. 2010. “Espacios urbanos y rurales en San Juan de la Frontera, en tiempos de la emancipación” en: *Revista Dos Puntas*, San Juan (Argentina), año II, n° 2, pp. 69-83.

FRIGERIO Alejandro. 2000. *Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas (UCA).

FRIGERIO, Alejandro. 1993. “Candombe argentino, crónica de una muerte anunciada” en: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, n° 8, pp. 50-60.

FRIGERIO Alejandro. 1992. “Un análisis de la performance artística afroamericana y sus raíces africanas” en: *Scripta Ethnologica. Suplementa*, n° 12, pp. 57-67.

GOLDBERG, Marta B. 2010. “Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos” en: Silvia Mallo e Ignacio Telesca (ed.), *"Negros de la Patria": Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial SB Colección Paradigma Indicial, pp. 63-88.

GOLDBERG, Marta B. 2000. “Las afroargentinas (1750-1880)” en: Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita (comp.), *Historia de las mujeres en la Argentina*. Tomo I: Colonia y siglo XIX. Buenos Aires: Taurus–Santillana, pp. 67-85.

GOLDBERG, Marta B. 1997. “Negras y mulatas de Buenos Aires, 1750-1850” en: *49º Congreso Internacional de Americanistas*, Quito; Disponible en <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/49CAI/Goldberg.htm>

GOLDBERG, Marta; MALLO Silvia (2005) “Trabajo y vida cotidiana de los africanos en Buenos Aires 1750-1850” en: Marta Goldberg (Direc.), *La vida cotidiana de los negros en Hispanoamérica*. Tomo 13 edición electrónica, Proyectos Históricos Tavera, ed. F. De Larramendi, Madrid. Disponible [http://www.larramendi.es/i18n/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1000208](http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000208).

GOLDMAN, Gustavo. 2003. *Candombe ¡Salve Baltasar! La fiesta de reyes en el barrio sur de Montevideo*. Montevideo: Perro Andaluz Ediciones.

GUZMÁN, Florencia. 2006. "Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida" en: *Revista Andes*, n° 17. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=12701705>.

HELLER, Agnes. 1991. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

LACOSTE, Pablo. 2007. "La hacienda vitivinícola (Mendoza y San Juan, siglo XVIII)" en: *Universum* (Talca) vol. 22, n° 1. pp. 152-185. Disponible en: [www.redalyc.org/pdf/650/65027763011.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/650/65027763011.pdf)

LAVRIN, Asunción. 1990. "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana" en: Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*. Tomo IV. Barcelona: Crítica, pp. 109-137

LOCKHART, James. 1990. "Organización y cambio social en la América española colonial" en: Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*. Tomo IV. Barcelona: Crítica, pp. 63-108.

LÓPEZ, Celia. 2005. *Con la cruz y con el dinero: Los Jesuitas del San Juan Colonial* San Juan: EFU.

MALLO, Silvia. 2010. "Libertad y esclavitud en el Río de la Plata. Entre el discurso y la realidad", en Silvia Mallo e Ignacio Telesca (eds.), *"Negros de la Patria": Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial SB Colección Paradigma Indicial, pp. 89-111.

MALLO, Silvia. 2003. "El color del delito en Buenos Aires. 1750-1830" en: *Revista Memoria y Sociedad*, n° 15. pp 111-123 Disponible en: [www.memoriaysociedad.javeriana.edu.co/anexo/articulo/doc/653\\_9.pdf](http://www.memoriaysociedad.javeriana.edu.co/anexo/articulo/doc/653_9.pdf)

MALLO, Silvia. 2001. "Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII: una aproximación historiográfica" en: Dina V. Picotti (comp.), *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, pp. 109-125. Disponible en [biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/aladaa/mallo.rtf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/aladaa/mallo.rtf)

MORENO, Andrea. 2004. "Casamiento, color y mudanzas" en: Ana Fanchin (Coord.) *Espacio y Población. Los valles cuyanos en 1777*. Cap. II. San Juan (Argentina): UNSJ-ANH. pp. 91-120.

NAVARRETE, María Cristina. 2003. "Los avatares de la mala vida. La trasgresión a la norma entre la población negra, libre y esclava" en: *Revista Historia y Espacio*, n° 19. Disponible en: [http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/xmlui/bitstream/handle/10893/933/p.21-68\\_2002.pdf?sequence=1](http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/xmlui/bitstream/handle/10893/933/p.21-68_2002.pdf?sequence=1)

SÁNCHEZ, Patricia. 2014. "Vida cotidiana y espacios de sociabilidad. Una mirada desde el género. San Juan de la Frontera (Primera mitad del siglo XIX)" en: Mónica Ghirardi (comp.), *Familias, Sociedad y Vida Cotidiana en Territorios de la actual República Argentina Siglos XVII-XIX*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados-CONICET- Universidad de Córdoba, pp. 181-191.



SOLAR MANCILLA, Mario A. 2005. "Elite, pulpería y disciplina social: San Juan de la frontera 1750-1770" en: *Universum (Talca)*, vol. 20, n° 2, pp. 108-141. Disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-23762005000200007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-23762005000200007&script=sci_arttext)

SOTO LIRA, Rosa. 1992. "Negras esclavas: las otras mujeres de la Colonia" en: *Proposiciones*, n° 21, pp. 36-49. Disponible en: <http://www.sitiosur.cl/publicacionescatalogodetalle.php?PID=3077>

VARESE, Carmen P. de y ARIAS, Héctor D. 1966. *Historia de San Juan*. Mendoza: Spadoni.

VIDELA, Horacio. 1962. *Historia de San Juan*. Tomo I Época Colonial, 1551-1810. Buenos Aires: Academia del Plata.



## **Religiosidade negra nas Américas. Rio de Janeiro e Buenos Aires, 1750 a 1800**

Caroline dos Santos Guedes.  
Universidade Federal Fluminense

### **Resumo**

A apresentação propõe expor os resultados da minha pesquisa de mestrado sobre o estudo de duas irmandades negras nas Américas. A irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e a irmandade de San Baltasar em Buenos Aires, ambas criadas no século XVIII e tendo seu auge após meados do mesmo século.

A escolha dessas duas irmandades se deu em função de diversas semelhanças que nos permitem relacionar Rio de Janeiro e Buenos Aires. Brasil e Rio da Prata eram colônias ibéricas, o que sugere uma proximidade que se dá em função da utilização da mão-de-obra escravista africana e da religião católica, além disso, eram regiões urbanas.

O tráfico de escravos entre Rio de Janeiro e Rio da Prata também foi intenso durante um longo período, mesmo que ilegalmente. Considerando que escravos do Rio de Janeiro eram traficados para Buenos Aires, é possível que os costumes, as tradições e as regras da escravidão no Brasil ultrapassassem fronteiras para a América espanhola, conseqüentemente ocorria uma fusão de culturas. As confrarias podiam ser uma das instituições que nos mostra tal fusão.

Para a análise destes objetos de pesquisa optei metodologicamente pelo trabalho com a micro-história, a análise da estrutura micro me permitiu enxergar relações macro. Através do estudo de apenas duas instituições das Américas pretendo entender a dinâmica de resistência negra das mesmas, qual a sua importância diante de um cotidiano de violência física e psicológica. Além disso, analiso estas histórias como conectadas, já que é possível analisar diversos pontos de cruzamento, trocas e até dependência entre as mesmas.

Em suma, a pesquisa tende a analisar o mundo negro religioso como um dos vieses de resistência negra nas Américas, observando quais as diferenças e similitudes entre ambas.

**Palavras-chave:** História; Américas (Rio de Janeiro; Buenos Aires); Período tardocolonial (1750-1800); Santo Elesbão e Santa Efigênia; São Baltasar; Religiosidade negra.

### **Rio de Janeiro e Buenos Aires de 1750 a 1800**

Á título de introdução é suma importância o conhecimento de Buenos Aires e Rio de Janeiro no contexto colonial das Américas no segundo meado do século XVIII. Essas duas regiões passaram por mudanças burocráticas significativas ao longo deste século.

No mundo espanhol, as reformas borbônicas foram fundamentais no sentido de modernizar a administração e a sociedade do Império espanhol, incluindo as colônias (Camargo, 2004). Tais reformas começaram a ser implantadas no governo do rei Carlos III a fim de desenvolver o império hispânico como um todo.

O rei aplicou as reformas borbônicas que visavam à modernização do Estado espanhol, o fortalecimento de sua monarquia para se inserir como grande potência e

estabelecer maior controle de suas colônias, visavam para o novo mundo era uma espécie de recolonização.

As reformas dividiram o território americano, criando o vice-reino do Rio da Prata em 1776 e Buenos Aires era sua capital. Assim, Buenos Aires ganha importância na dinâmica colonial, não só no mundo espanhol, mas no português também. Passando a receber investimentos, imigrantes, principalmente comerciantes, escravos e outras mercadorias através da abertura do porto para comércio intercolonial.

O período de finais do século XVIII é tempo de transformação em Buenos Aires. Isso ocorre, principalmente, devido ao crescimento da cidade, em grande medida econômico decorrente da expansão do comércio na colônia, contando com o comércio legal e também contrabandeado, que eram muito intensos em Buenos Aires, a pecuária também ganha importância, contribuindo para o desenvolvimento da região. Além disso, Buenos Aires tinha proximidade com a produção de prata das minas de Potosí e tinha importância militar de defesa da área.

Buenos Aires também cresceu em termos demográficos, já que atraía pessoas com interesses comerciais nas Américas, muitas vindas da Europa ou de outras colônias. Tal crescimento da região foi atribuído à imigração livre da Europa, imigração interna e a imigração forçada de mão-de-obra escrava vinda da África ou do Brasil; além do seu próprio crescimento vegetativo (Jhonson, Seibert y Socolow, 1980).

Já o Império português começa um processo de modernização a partir de 1750 com a ocupação do cargo de primeiro ministro do reino por Marquês de Pombal. Pombal, baseado nos moldes iluministas que tinham seu auge no século XVIII, sobretudo com a separação entre fé e razão, ou seja, estado e religião.

Marquês de Pombal expulsou os jesuítas dos domínios portugueses em 1759, inclusive do Rio de Janeiro, sob a alegação de que os mesmos objetivavam criar um Estado teocrático, além da exploração da população indígena. Tal medida influenciou muito nos rumos do Império, já que a igreja foi fundamental no processo de colonização. Os inicianos eram inclusive responsáveis pela educação e todo reino, que ficou a cargo do governo.

Entre as medidas econômicas, para a atração de investimentos, Pombal exclui as distinções entre cristãos novos e velhos, atraindo inclusive a burguesia judaica e suas posses para o Império. A capital do Brasil foi transferida para o Rio de Janeiro, sugerindo a superioridade econômica do centro-sul já em meados do século XVIII e a rota do ouro que era exportada pelo porto do Rio de Janeiro, principalmente.

Quero ressaltar que estas reformas borbônica e pombalina foram essenciais no período de queda do Antigo Regime para uma modernização estatal de Portugal, Espanha e suas. É muito importante considerar que entre as medidas estava a elevação de Rio de Janeiro e Buenos Aires a capitais.

### **Rio de Janeiro e Buenos Aires. O que as conecta?**

Conforme já explicitiei, as duas cidades trabalhadas nesta pesquisa apresentaram alguns pontos em comum entre 1750 a 1800, além do intenso fluxo de mercadorias, informações e pessoas que possibilitou o contato entre a América hispânica e portuguesa, permitindo conectá-las.

É pertinente voltar um pouco cronologicamente e considerar que as relações entre Rio de Janeiro e Buenos Aires começam a se articular ainda no século XVI em decorrência do tráfico de escravos entre as duas colônias.

Essas conexões em torno do tráfico de escravos começam a se dar em 1587 quando foram trazidos os primeiros negros escravizados do Rio de Janeiro para Buenos Aires, através de uma expedição escravista permitida pela coroa hispânica.

Maria Fernanda Bicalho, numa perspectiva de conexão através da rota escrava entre Luanda, Rio de Janeiro e Buenos Aires concorda com Luiz Felipe de Alencastro e a teoria do triângulo negreiro, demonstrando o contato comercial desses pontos e mais uma possibilidade de conexões e trocas (Bicalho, 2011: 41; Alencastro, 2000: 45).

O tráfico negreiro era rentável, segundo Alice Piffer Canabrava, o fato de Buenos Aires ser um dos principais portos de entrada do contrabando não significa que todos os escravos ficariam naquele território. Os mesmos eram distribuídos para outras regiões como Chile e Peru. A autora também defende que grande quantidade de escravos chegados ao Rio da Prata eram comercializados do Brasil, pois Portugal era um grande contrabandista de escravos, abastecendo sua colônia, e de lá partia para a venda de negros nos portos espanhóis. A autora afirma ainda que muitos dos escravos do Rio da Prata foram buscados no porto do Rio de Janeiro (Canabrava, 1984).

A União Ibérica permitiu de 1580 a 1640 a união das coroas de Portugal e Espanha sob o reinado de Felipe II, com unidade legislativa, administrativa e econômica. Obviamente, esse período aproximou as duas nacionalidades e permitiu uma unidade das mesmas, aumentando fluxos e conseqüentemente os compartilhamentos de costumes, morais e regras.

Segundo Hevelly Acruche, mesmo com o fim da União Ibérica em 1640 e o estremecimento das relações entre Portugal e Espanha, as relações permaneceram estabelecidas (Acruche, 2013). Indubitavelmente o contexto político repercutiu em terras americanas, porém o comércio intercolonial permaneceu mesmo com a proibição real e a principal mercadoria negociada no tráfico era o escravo.

A questão geográfica também facilitava a relação entre Portugal e Espanha e Rio de Janeiro e Buenos Aires. Foram gerados compartilhamentos culturais que nos permite aproximar o mundo ibérico. O catolicismo foi um exemplo dessas semelhanças, era a religião oficial dos dois reinos, e assim foi difundida para as colônias no processo de conquista.

Em relação ao tráfico de escravos, o Rio de Janeiro era de grande importância, além de receber escravos como mão-de-obra, funcionava como um porto intermediário entre Luanda e Buenos Aires e também exportava escravos que viviam na cidade (Borucki, 2015: 1).

Estas informações é uma das quais nos dão margem para comprovar ao longo da dissertação uma observação que foi feita rapidamente por Norberto Pablo Cirio, na qual o autor nos informa que os atuais devotos de San Baltasar na Argentina defendem que o culto é proveniente do Brasil, levado pelos negros entre os séculos XIX e XX (2000: 1)

Não foi desenvolvido nada acerca dessa possível herança proveniente do fluxo escravo no Pacífico, apenas ressalta que este culto também acontece no Brasil, no Uruguai e no Paraguai.

A minha hipótese é que o culto a San Baltasar pode ter sido levado por escravos do Brasil para Buenos Aires, em função grande volume de escravos traficados do Rio de Janeiro para Buenos Aires, até porque a irmandade de San Baltasar foi a primeira irmandade negra de Buenos Aires e foi fundada em 1772, ou seja, bem depois das irmandades negras no Brasil. Mas discordo dos atuais devotos citados por Norberto Cirio que este culto tenha sido implantado em Buenos Aires nos séculos XIX e XX, pois o mesmo já acontecia em fins do XVIII nesta região.

Além dos aspectos ressaltados acima, Rio de Janeiro e Buenos Aires eram regiões urbanas, o que sugere mais uma aproximação entre as mesmas. O mundo urbano apresenta singularidades que são essenciais na vida dos negros, independente de sua condição.

Os aspectos do mundo urbano e religioso se entrelaçam de maneira muito parecida nas duas sociedades. As igrejas também determinaram o cotidiano cultural e de

lazer da cidade do Rio de Janeiro, à medida que os principais eventos eram ligados a mesma. (Fridman y Macedo, 2003).

Além disso, a escravidão de ganho, como era chamada no Rio de Janeiro e a escravidão de jornal, em Buenos Aires, possibilitaram ao escravo uma maior autonomia. Dessa maneira, o escravo pagava uma diária a seu patrão referente ao dia de trabalho e oferecia seus serviços na cidade.

A autonomia proporcionada pelas cidades aos escravos e a possível compra da carta de alforria com o pecúlio obtido através do seu trabalho para terceiros influenciou no mundo religioso, já que este escravo possuía maior controle sobre seus próprios horários e uma suposta liberdade de transitar. Isto permite o convívio nas irmandades que era muitas vezes uma escolha do negro de como ocupar seu tempo.

As questões apresentadas que aproximam Rio de Janeiro e Buenos Aires nos dão base para discutirmos essas cidades em uma perspectiva conectada que foi difundida através da obra de Subrahmanyam sugerindo a análise de ideias e noções que percorrem espaços distintos, através do fluxo de pessoas, mercadorias e conhecimentos. O autor considera que existem diferenças entre essas ideias, obviamente, devido a particularidades regionais, como será o caso dos objetos de estudo em questão, as irmandades negras, mas que eram em devoção a santos diferentes, os próprios devotos tinham condições de vida distintas e algumas de suas regras também diferiam (Subrahmanyam, 1997).

### **Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia**

Segundo Norberto Pablo Cirio:

El interés económico por poseer esclavos negros en América acarreaba el peligro de que se subleven. Para prever dicho problema la corona promovió la creación de entidades asociativas para utilizarlas como mecanismos de control social y cultural, favoreciendo la congregación de grupos estamentales y activando su participación sobre una base reglamentada. Así, los negros fueron nucleados o se agruparon libremente en instituciones seculares que, en orden de aparición, fueron las cofradías -también llamadas hermandades (...) (Cirio, 2002: 5).

Dentro do contexto acima da funcionalidade das instituições para os senhores de escravos, quero fazer duas ressalvas: nem todas as irmandades negras eram de escravos. Em segundo lugar, é importante nunca esquecermos que apesar dos objetivos senhoriais na criação das irmandades para negros, os mesmos se apropriaram dessas instituições

utilizando-as como uma forma de aliviar o cotidiano escravocrata e resistir diante da realidade.

A irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro, segundo seu compromisso, foi criada em 2 de outubro de 1740 e abrigada na igreja de São Domingos. No ano 1754 a irmandade criou uma capela própria, em localização próxima, na Rua da Alfândega, número 219, onde localiza-se atualmente.

Desde já, quero alertar sobre a construção de uma capela própria, que exigiu outros ônus com materiais de construção. Os gastos referentes ao erguimento da capela provavelmente estava relacionado à quantidade de esmolas recolhidas e também à ajuda de negros livres forros com posses, filiados à instituição.

No ano de 1767 começaram as negociações em torno da aprovação do compromisso da confraria com o bispo do Rio de Janeiro e a Mesa da Consciência e Ordens de Lisboa, finalmente em agosto deste mesmo ano foi aprovado o compromisso da irmandade.

Os negros que fundaram esta irmandade eram denominados de *mina*, provenientes da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique.

A confraria como uma instituição ligada à igreja católica seguia suas morais e bons costumes, assim, dentre os seus objetivos estavam:

#### Capítulo 1

Nós o Juiz, o escrivão e mais Irmãos mordomos que este presente anno servimos a confraria dos Santos desta nossa Irmandade, sita em S. Domingos, desejamos que esta se augmente no serviço Deus e tenha seus estatutos pelos quais se governe e saiba cada um dos Irmãos a obrigação que lhe compete para que assim se sirva aos gloriosos santos, que veneramos e lhe tributamos o maior culto veneração que pode ser e com nossas devotas assistências e demonstrações se edifiquem os mais fieis christãos, tendo quanto cabe em nossa capacidade, fazemos venerar os glorioso santos (...)¹.

Seguia ao longo do compromisso as regras através das quais os irmãos daquela confraria eram regidos, suas obrigações e seus direitos. É claro ao longo de todo o documento a benevolência da instituição, que tinha objetivo de ajuda mútua entre os irmãos.

A reserva de dinheiro da irmandade para festas, enterros, sustento de viúvas, mendigos, missas, procissões e reinados se dá com o acúmulo de esmolas dos fiéis e

---

¹ Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Ephigenia de S. Domingos d'esta cidade do Rio de Janeiro anno de 1740 aos 2 de outubro." Capítulo 1´.



pelas esmolas recolhidas nas ruas pelos mesmos. Para se tornar irmão da confraria de Santo Elesbão e Santa Efigênia também é necessário pagar uma anuidade de quatro patacas, que se incluem na reserva financeira da instituição.

As esmolas e o pagamento de anuidades permitiam à irmandade ter uma vida ativa no meio urbano, servir como um suporte aos seus filiados em momentos de necessidade e lhes fornecer um cotidiano de lazer que funcionava junto com o calendário religioso. Por isto, constava no compromisso a importância do pagamento de esmolas, sendo o mesmo associado a um retorno divino em forma de fortunas e salvação da alma e em casos extremos de não pagamento de esmolas por seis anos o irmão poderia ser expulso da irmandade.

O pagamento de anuidades e de esmolas abre uma lacuna para pensarmos como eram pagas as esmolas na irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. No caso da confraria carioca, a questão é mais fácil, pois os testamentos abrem um leque de possibilidades, como: alguns irmãos eram forros ou livres e com posses, que permitia o pagamento da anuidade, outros provavelmente formavam redes de solidariedade, como os testamentos também mostram e terceiros poderiam pagar suas anuidades. No meio urbano surge à escravidão de ganho, que permite ao escravo a acumulação de pecúlio e também não podemos desconsiderar a possibilidade das anuidades serem pagas por senhores de escravos, que tinham certeza que nos tempos vagos o seu serviçal estava sendo doutrinado pela igreja católica (Reis, 2002).

### **A irmandade de San Baltasar**

A irmandade de San Baltasar foi criada em 1772, através de um pedido de negros ao clero em 29 de novembro de 1771 para fundar uma confraria de negros na igreja *de Nuestra Señora de la Piedad del Monte Calvario*, uma santa branca.

Não foi permitido aos negros formar uma irmandade em devoção a esta santa, mas foi dada a alternativa a esses africanos e afrodescendentes de criar uma irmandade em devoção a San Baltasar.

San Baltasar foi um rei negro, que presenteou o menino Jesus na ocasião de seu nascimento e também foi um rei do Congo. Esses fatos geram muitas reflexões acerca da representatividade e identidade dos negros no final do século XVIII na Argentina.

A decisão do clero de não permitir a criação de uma instituição na qual negros seriam devotos de uma santa branca nos diz muito sobre a sociedade de Buenos Aires.

Provavelmente, *Nuestra Señora de la Piedad del Monte Calvario* era uma santa que reunia fiéis brancos em devoção.

A devoção de negros a uma santa branca não foi bem vista pela igreja, mas ao mesmo tempo é possível perceber que havia um interesse do clero em manter os escravos imersos no mundo religioso católico. Entre os motivos estavam a adesão de fiéis e a propagação da fé, a maior arrecadação de dinheiro, já que a irmandade pagava para realizar suas cerimônias na igreja e a igreja também funcionada como benéfica aos senhores para controlar os ânimos dos escravos para rebeliões e fugas.

Foi aprovada em 8 de fevereiro de 1772 a constituição da irmandade em devoção a San Baltazar e as constituições foram escritas pelo cura Francisco Zamudio.

Segundo as constituições da irmandade seriam admitidos pardos, negros e índios, de ambos os sexos. Para se filiar a irmandade, os pretendentes passavam por uma junta formada pelos irmãos da mesa diretiva que votariam pela entrada ou não do irmão na confraria baseados em algumas perguntas que determinará se o indivíduo está apto ou não a participar da instituição.

#### Capítulo veinte

Del modo y metodo e recibir los hermanos, y de las mutuas obligaciones, que se hande contraer entre la hermandad y corda uno de ellos = asentadas las calidades que hande concurrir las personas, que hayan de entrar en la hermandad, como que da advertido al principio, cualquiera pretendiente deberá presentarse a la junta, pidiendo su recepción por medio del hermano mayor, o thesoreiro, pero estos antes de presentarlos indagarán con sigilo la calidad, y circunstancias del pretendiente, y hallandose no concurrir en el las circunstancias que se requieren, les disuadirá e su pretencion con el mejor modo, que se pueda, pero hallando apto, y sin obice alguno, dará parte a la junta y esta pluralidad de votos determinará su admision<sup>2</sup>.

As esmolas continuam sendo importantes para a dinâmica das confrarias negras, a mesma está contida no compromisso da confraria de San Baltazar também, sendo considerada essencial para o exercício das funções religiosas, por exemplo, podemos perceber que a característica da missa, rezada ou cantada, depende da quantidade de esmolas arrecadada.

### **Processo de associação dos negros ao catolicismo**

O processo de adesão dos negros ao catolicismo inicialmente foi forçado através de batismos, catequeses e obrigações de comparecimento às missas.

---

<sup>2</sup> AGN. 9, 31.8.5, 47/1365: 1 y 2.

A igreja católica diante da necessidade de atrair os fiéis negros iniciou um processo de construção de santos negros. Anderson José Machado de Oliveira demonstra muito bem a importância da construção da hagiografia de Santo Elesbão e Santa Efigênia pelo Frei José Pereira de Santana no século XVIII (Oliveira, 2006).

Segundo o autor, esta hagiografia teve como objetivo ressaltar as qualidades dos santos negros da ordem carmelita. As virtudes desses santos deviam ultrapassar seus defeitos de cor.

Dentre as características virtuosas dos santos Elesbão e Efigênia estava o fato dos mesmos serem figuras reais, imperador e princesa, e abdicarem de suas riquezas em nome da igreja. Em relação a São Baltazar, este teria sido o propulsor do culto aos santos pretos, já que estava representado como um negro entre os reis magos na igreja de São Domingos (Tinhorão, 1988).

Existiam santos brancos nos quais os negros dedicavam devoção também, como Nossa Senhora do Rosário, porém a construção de um santo com a qual o fiel tenha semelhança física funciona muito melhor na construção da identidade do indivíduo, e obviamente esta foi a aposta das ordens eclesiásticas na corrida para a adesão de fiéis. Diante de uma população iletrada, que eram os negros em sua maioria, a imagem virou um meio eficaz de alfabetização, assim o autor explica a importância da criação de santos semelhantes aos fiéis em meio a grande população negra (Oliveira, 2006).

### **Bibliografia:**

ACRUCHE, Hevelly. 2013. *Escravidão e liberdade em territórios coloniais: Portugal e Espanha na fronteira platina*. Dissertação de mestrado sob a orientação da professora Maria Verónica Secreto, defendida na Universidade Federal Fluminense, Niterói.

ALENCASTRO, L. F. 2000. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras.

BICALHO, Maria Fernanda. 2011. “A cidade do Rio de Janeiro e o sonho de uma capital americana: da visão de D. Luís da Cunha à sede do vice-reinado (1736-1763)” em: *Revista História* (São Paulo), vol. 30, nº 1, pp. 37-55

“O rio de Janeiro no século XVIII: A transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa” em: *Revista Urbana*, vol. 1, nº 1. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/urbana/article/view/1046/747>.

BORUCKI, Alex. 2015. <<Conexão Argentina>>, em *revista de história da biblioteca nacional*. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/rumo-ao-rio-da-prata>. pp.1-3

CAMARGO, Fernando. 2004. “O reformismo borbônico no Prata (1776/1801)” em: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH), *Anais da XXIV Reunião*. Curitiba, pp. 157-161. Disponível em: [http://www.academia.edu/1108644/O\\_reformismo\\_borb%C3%B4nico\\_no\\_Prata\\_1776 - 1801](http://www.academia.edu/1108644/O_reformismo_borb%C3%B4nico_no_Prata_1776_-_1801)

CANABRAVA, Alice Piffer. 1984. *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*. São Paulo: Itatiaia (Ed. da Universidade de São Paulo).

CIRIO, Norberto Pablo. 2002. “Rezan o bailan? Disputas en torno de la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial”, en: *III Congreso virtual de Antropología y Arqueología, Naya*. Disponível em: [http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/norberto\\_pablo\\_cirio.htm](http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/norberto_pablo_cirio.htm)

CIRIO, Norberto Pablo. 2000. “Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: La cofradía de San Baltazar y Ánimas (1772-1856)” em: *Revista de Música Latinoamericana*, vol. 21, nº 2, pp. 190-224.

FRIDMAN, Fania; MACEDO, Valter L. 2006. “A ordem urbana religiosa no Rio de Janeiro colonial” em: *Revista urbana*, vol. 1, nº 1. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/urbana/article/viewFile/1002/746>

JOHNSON, Lyman L.; SEIBERT, Sibila; SOCOLOW, Susan Midgen. 1980. “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII” em: *Desarrollo Económico*, vol. 20, nº 79, pp. 329-349. Disponível em: [www.jstor.org/stable/3466434](http://www.jstor.org/stable/3466434).

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. 2006. “Devoções e Identidades: significado do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos” em: *TOPOI*, vol. 7, nº 12, pp. 60-115.

REIS, João José Reis. 2002. “Tambores e temores: A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX.” em: Maria Clementira P. Cunha (org.). *Carnavais e outras F(r)estas. Ensaios de História social da cultura*. Campinas: UNICAMP.

SOARES, Luiz Carlos. 2007. *O “povo de Cam” na Capital do Brasil: A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: FAPERJ –Sete letras.

SUBRAMANYAN, Sanjay. 1997. “Connected Histories: Notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia” em: *Modern Asian Studies*, vol. 31, nº.3, special issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400- 1800, pp. 735-76.

TINHORÃO, José Ramos. 1988. *Os negros em Portugal - Uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho.

## ¿Esclavos africanos y afrodescendientes en Aguascalientes, México? El caso particular de la Villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguas Calientes, siglo XVII-XVIII

Luis Benedicto Juárez Luévano\*  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Agencia de Cooperación Internacional  
[luevano\\_4@hotmail.com](mailto:luevano_4@hotmail.com)

### Resumen

El estudio de la esclavitud africana y afrodescendiente en el estado de Aguascalientes (México), no se ha visto del todo favorecido aparentemente por no existir alguna reminiscencia fenotípica y cultural que llegue a acercar a los habitantes a su conocimiento, y tampoco una historiografía que ahonde de forma particular en el tema, como sí ha acontecido en otros lugares y regiones del país norteamericano. Es por ello que la presente ponencia como parte de una investigación mayor, busca referir de forma general y en base a un estudio documental realizado en el Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes y al Archivo del Obispado de Aguascalientes, el objeto de la presencia esclava afro, su origen, las labores destinadas, la libertad y postemancipación. Ello a partir de 1650 y hasta 1750, temporalidad que permite conocer, por la existencia documental, lo antes referido.

**Palabras Clave:** Historia; Aguascalientes (México); Periodo colonial; Afrodescendientes; Esclavitud; Libertad.

¡Visite el Real de Asientos! Refieren las principales páginas de internet y promocionales de la Secretaría de Turismo de Aguascalientes. Junto con la Feria de San Marcos en la capital del estado con sus 187 años de tradición y el municipio de Calvillo, principal productor de guayabas en México, además de sus múltiples haciendas virreinales extendidas a lo largo de uno de los estados territorialmente más pequeños, se localiza al norte de éste el municipio de Asientos, cercano a las minas argentíferas del estado de Zacatecas. Su catalogación de Pueblo Mágico ha incentivado al turista e hidrocálido a conocer sus principales atractivos, como son el árido paisaje por donde aún se puede vislumbrar parte del Camino Real de Tierra Adentro, que en tiempos virreinales conectó el comercio y abastecimiento de la capital novohispana con las minas del norte, la pinacoteca que resguarda pinturas del afamado Miguel Cabrera, y la Parroquia de Nuestra Señora de Belén. Aunque el principal interés del lugar se centra en la visita a la mina “Tiro del Coyote”, en donde se puede conocer parte de los galerones de esclavos, y el Ex Convento franciscano del Tepozán, lugar que ha dedicado una

---

\* Candidato a Magister en Historia por la Universidad de Chile. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Becario del “Programa de Becas de Reciprocidad Chile-México” de la Agencia de Cooperación Internacional, Ministerio de Relaciones Exteriores, Gobierno de Chile.

pequeña sala para mostrar objetos extraídos de la mina y presumiblemente pertenecientes a ellos, como cadenas y grilletes. Son estos dos recientes atractivos la única referencia asequible que acerca al ciudadano de a pie al conocimiento de la presencia de africanos y afrodescendiente, esclavos y libres en el actual estado. Los mismos habitantes, algunos aun descendientes de aquellos asentados durante tiempos virreinales, enaltecen su pasado ibérico, aunque en un menor grado, llegan también a reconocer la presencia indígena. Características que junto con el mestizaje (indígena e hispano) como elemento unificador, han fomentado la desaparición y olvido de un sector de la sociedad hidrocálida, que desde el siglo XVI por su condición de esclavitud se hizo presente, me refiero al africano y afrodescendiente, esto, ya sea por desconocimiento o porque en la actualidad sus rastros fenotípicos y culturales son escasos, casi nulos.

Afirmar la existencia del que denominaré ahora como afrohidrocálido, ha sido un avance en la historiografía mexicana y estatal, debido a que el estudio del africano y afrodescendiente tanto esclavo como libre, se ha visto favorecido mayoritariamente en estados y regiones en donde hasta la fecha es posible encontrar una presencia fenotípica y cultural. Historiadores y científicos sociales<sup>1</sup> mayoritariamente hidrocálidos, han ahondado en la documentación primaria del archivo estatal y religioso con el objeto de realizar estudios mayoritariamente de tipo demográfico y económico para sus investigaciones, sin embargo, y con el fin de conocer más sobre dicho actor social, es también fundamental adentrar su análisis en otro tipo de ámbitos como el social y cultural. Es por ello que la presente ponencia tratará de brindar un panorama sobre las principales características del afrohidrocálido y su esclavitud, tales como el origen, labores destinadas, la libertad y postemancipación. Ello en base al análisis de documentación primaria asentada en el Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes y el Archivo del Obispado de Aguascalientes<sup>2</sup> y la temporalidad dependerá en gran medida de la existencia documental.

## **Antecedentes**

El descubrimiento de vetas en Zacatecas (1546), favoreció a la hostil región con una bonanza y crecimiento económico y demográfico, aunque el principal

---

<sup>1</sup> Entre algunos estudiosos se pueden mencionar a Beatriz Rojas, María del Consuelo Medina de la Torre, Jesús Gómez Serrano, José Fernando Alcaide Aguilar, Jaime Arteaga Novoa, Thomas Calvo, Agustín González, José Antonio Gutiérrez Gutiérrez y Helio de Jesús Velasco Rodríguez.

<sup>2</sup> En adelante referidos como AHEA y AOA.

inconveniente para lograr una consolidación comercial entre las urbes fueron los constantes ataques de los grupos nómadas y seminómadas (zacatecos, cashcanes, guachichiles y guamares), que desde antes de la incursión del conquistador hispano Pedro Almíndez Chirinos en 1531 ya habitaban la región. El Valle de los Romeros o Paso de las Aguas Calientes fungió como parte central de una cadena de fortificaciones y presidios<sup>3</sup> que buscaron solventar las necesidades de abastecimiento y comercio entre la Ciudad de México, Guadalajara y las minas del norte, además de intentar pacificar el hostil y árido territorio. Para 1575 el lugar alcanzó la denominación de Villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguas Calientes, gracias a su Cédula de Fundación y a los aproximados "...doce vecinos que se hallaron presentes..." (González, 1992:37), logrando así una primaria consolidación territorial, aunque aún un incipiente desarrollo agrícola y ganadero de autosustento, realizado mayoritariamente por el trabajo esclavo afro debido al rechazo por éste del hispano-criollo, y a la falta de población indígena. Sin duda es la visita del Licenciado Gaspar de la Fuente (Visitador General) a la Villa en 1609, la que por primera vez aproxima un panorama demográfico del lugar "...habrá veinte y cuatro o veinte y cinco españoles, y hasta cincuenta mestizos, y veinte negros esclavos, y más de cien mulatos y hasta diez indios..." (Berthe, 2000: 137). Con la creación de la Alcaldía Mayor de Aguascalientes (1605/1611) y su capital asentada en la Villa de la Asunción, se logró una secundaria consolidación y estabilidad territorial, al fijarla como entidad política independiente y ya no como lugar de paso, de tal manera que la distribución de tierras fomentó el surgimiento de las haciendas y grandes latifundios<sup>4</sup>. El factor agrícola y ganadero vivió un positivo incremento al ser un satélite de abastecimiento para las minas de Zacatecas, no es de extrañar que un gran porcentaje de los propietarios de las haciendas fueran los mismos mineros, y tampoco es de extrañar el traslado de mercancía (trigo, maíz, frijol, etc.) junto con el intercambio de esclavos<sup>5</sup>. Por consiguiente la necesidad de una mayor fuerza de trabajo y una definitiva pacificación del territorio, promovió la migración indígena no esclava proveniente de Teocaltiche, Nochistlán, Jalpa y Querétaro, lo que originó la creación del primer pueblo de indios, el de San Marcos (1604), a los que le siguieron San José de Gracia (1683), Jesús María (1701) y San José de la Isla (1721), migración que incrementará la

---

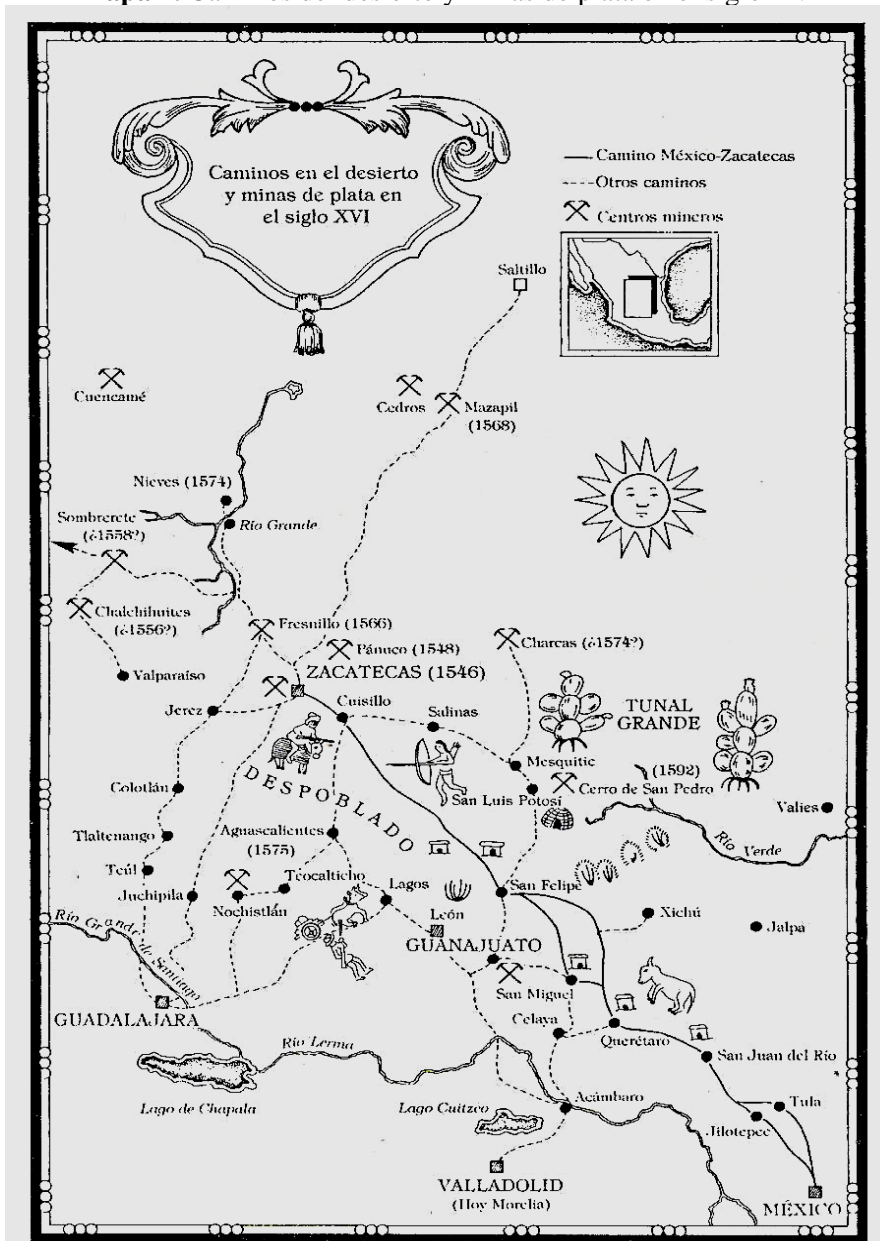
<sup>3</sup> Entre los que se localizaban: Villas de San Miguel (1555), San Felipe (1562), Santa María de los Lagos (1563). Presidios de Portezuelo, Ojuelos, Bocas, Ciénega Grande, Palmillas, Jofre y Palmar de la Vega fundados a partir de 1570.

<sup>4</sup> El caso más representativo e influyente fue el del Mayorazgo de Ciénega de Mata.

<sup>5</sup> Es común encontrar información (cartas de compra-venta) que refiere el traslado de esclavos desde la Villa a las minas de Zacatecas y viceversa.

demografía durante el siglo XVII. Durante la primera mitad del siglo XVIII, el esclavo afrohidrocálido dejó de ser la principal fuerza de trabajo existente y comenzó a decrecer convirtiéndose así, tan sólo en un complemento.

**Mapa 1.** Caminos del desierto y minas de plata en el siglo XVI



Fuente: Rojas (1998: 25)

### Origen

En base a una documentación que brinda datos a partir de la segunda mitad del siglo XVII, es con la cual se ha logrado conocer la procedencia de los esclavos afrohidrocálidos, lo que favorecerá para comprender algunas características de



identificación y convivencia entre sus pares y el resto de la población. Para lograr una especificación más clara, se les ha catalogado en tres procedencias. La primera denominada como: *Originarios de la Villa y haciendas*, y entre los que podemos encontrar a Josep, mulato de catorce años, criollo, vendido por trescientos pesos de oro común el 8 de febrero de 1654; Nolasco, mulato esclavo quien contrajo matrimonio con María Teresa de Peña el 5 de Febrero de 1730; y Juana Gómez, mulata, esclava de Joseph de Acosta, fallecida el 29 de septiembre de 1750<sup>6</sup>. Cabe aclarar que ésta población originara es la más abundante, lo que nos ayuda a deducir que éstos pertenecían hasta una segunda, tercera y cuarta generación de los inicialmente asentados. Situación que nos traduce a pensar en una posible pérdida de alguna identidad cultural con el continente africano, al ser en mayoría catalogados como mulatos, lobos y moriscos, aunque José F. Alcaide refiere que en el rancho de Chinampas para 1670 aún existían algunos apelativos como Quingungu y Cambuta, sin lograr ahondar más en la información. (Alcaide, 2004: 422). La segunda, *Originarios de alguna región fuera de la Villa*. Se localizan un importante número de esclavos provenientes de zonas aledañas, como los casos de Nicolás, mulato esclavo originario de San Juan del Río (Querétaro), vendido en trescientos pesos de oro común en 1682; María de Chávez, criolla, mulata blanca originaria de la Jurisdicción de Teocaltiche (Jalisco), vendida para hacer el pago de alcabalas reales en 1684; y Francisco Xavier de la Cruz, mulato de edad de quince años, vecino de la Jurisdicción de Nieves (Zacatecas), vendido en doscientos pesos de oro común en 1706<sup>7</sup>. Es importante destacar el último lugar, Zacatecas, como el origen de muchos esclavos, esto como se mencionó anteriormente, debido al vital comercio entre la Villa, las haciendas y las minas; Y la tercera, *Nacidos fuera de la Nueva España*. Son mínimos los casos encontrados, sólo dos son los que hasta el presente momento se pueden destacar, el primero corresponde a Melchor proveniente de tierra de moros, herrado en el rostro de veintiocho años aproximadamente, quien se vendió en cuatrocientos pesos de oro

---

<sup>6</sup> Respectivamente. AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 1, expediente 4, escritura 1, fojas 1-2; AOA, Libro I-II de Matrimonios de la parroquia de la Asunción, foja 95; AOA, Libro I-II de Defunciones de la parroquia de la Asunción, foja 55.

<sup>7</sup> Respectivamente. AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 2, expediente 5, escritura 5, fojas 5-6; AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 2, expediente 6, escritura 4, foja 8; AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 4, expediente 6, escritura 63, foja 75.

común en 1654 y Gabriel de la Cruz de nación de Angola de dieciséis años aproximadamente, comprado en doscientos noventa pesos en 1687<sup>8</sup>.

**Cuadro 1.** Padrón y lista de todos los vecinos y moradores de esta Villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguas Calientes, 1648<sup>9</sup>

Negro																		Mulato						Indio					
Esclavos		Libres		Sin Condición*		Esclavos		Libres		Sin Condición		Esclavos		Libres		Sin Condición													
H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M												
12	21	2	2	51	42	13	21	21	20	17	6	0	0	0	1	181	163												
Español																		Mestizo						Coyote					
Esclavo		Libre		Sin Condición		Esclavo		Libre		Sin Condición		Esclavo		Libre		Sin Condición													
H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M												
0	0	0	0	70	38	0	0	2	1	11	7	0	0	0	0	1	0												
Chino						No Identificados**						Sin Clasificación (Inciertos)***																	
Esclavo		Libre		Sin Condición		Esclavo		Libre		Sin Condición		Esclavo		Libre		Sin Condición													
H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M												
0	0	0	0	2	2	4	0	5	5	115	152	0	0	0	0	10	5												
Total de la población: 1003 habitantes																													

**Fuente:** Juárez (2013: 138)

## Labores destinadas

Es difícil lograr un certero acercamiento al conocimiento de las pioneras labores del esclavo en la Villa desde su fundación, debido a la inexistencia de documentos que nos lo permitan conocer, sin embargo sí es posible, de acuerdo a las condiciones existentes y a las referencias brindadas por los visitantes, deducir que éstos debieron de haber solventado las primarias labores de autosustento, tanto agrícolas como ganaderas, de los habitantes hispanos y criollos en una sociedad con mínima presencia indígena. Sin embargo es ya a partir de mediados del siglo XVII, tanto para la Villa como para las haciendas, que la información documental permite un mayor acercamiento a las principales labores en un lugar que vivía una explosión demográfica,

<sup>8</sup> Respectivamente. AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 1, expediente 4, escritura 9, fojas 15-16; AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 3, expediente 3, escritura 3, fojas 16-17.

<sup>9</sup> Se corroboró y completo la información con la paleografía realizada por José A. Gutiérrez (1999).

\* Habitantes que no han sido catalogados ni como esclavos ni como libres.

\*\* Los “no identificados” son los habitantes que no presentan ninguna raza, solamente se menciona su nombre y de éste se puede obtener el género y condición cuando se presenta.

\*\*\* “Sin clasificación (incierto)”, son aquellos habitantes a los que no se les clasifica de manera clara su raza, en este aspecto se encontraron habitantes con la denominación de indio y negro al mismo tiempo.

y en donde su fuerza de trabajo no fue única ni fundamental. Por ello sí podemos afirmar que ésta fue una sociedad con esclavos y no esclavista, debido a que su trabajo fue parte de un sistema laboral en donde premió el trabajo libre del indio y el resto de los estratos raciales como del mulato, morisco, lobo, coyote, mestizo, e incluso el de los “chinos”<sup>10</sup> esclavos y libres, arribados desde Asia en la nao de China o también conocido como Galeón de Manila. El trabajo esclavo afrohidrocálido dentro de la Villa tuvo una mayor orientación a las labores domésticas en donde se desenvolvían tanto hombres como mujeres, esclavos(as) y libres. Caso particular es de la esclava Josefa de Larrañaga “de color azetrinado” en 1747, quien tras cuidar a los hijos de su ama y a la hermana de la misma por enfermedad, se le otorga su libertad<sup>11</sup>; y el de Juan Antonio, mulato libre quien para 1706, funge como mayordomo en la casa de Francisco Rivas Espada, quedando como responsable de todos los bienes tras la permanencia de su amo en la cárcel<sup>12</sup>. Para el caso de los oficios solamente es posible encontrar para 1727 a Alejandro de once años, esclavo de Antonia de Santa Cruz y Corona quien busca que “...aprenda el oficio de sastre para su mayor combenencia y la de sus hijos...”<sup>13</sup> También es posible conocer a Antonio de Mibera, negro libre quien en 1682 fungió como pregonero en la Villa, durante el reclutamiento de voluntarios para combatir la posible invasión de piratas avistados en las costas de Colima, en el Pacífico<sup>14</sup>.

Diferente fue el caso existente en las haciendas y grandes latifundios integrantes de la Alcaldía, como el de la familia Rincón Gallardo y su Mayorazgo de Ciénega de Mata, que contaba con sistemas de organización internos, dedicados a las tareas agrícolas, ganaderas y domésticas, en donde se concentraban una relativa suma importante de esclavos, y en donde cabe señalar también existió la posibilidad de obtener la libertad hasta llegada la vejez, siempre bajo la voluntad de los propietarios. El esclavo afrohidrocálido, que desde mediados del siglo XVII con que se cuenta información (Alcaide, 2004: 418), en ningún momento desde la creación de las haciendas fue ajeno, siempre estuvo presente en las labores ganaderas en la crianza, custodia, reproducción y pastoreo de ganado mayor, aunque específicamente lo hizo con

---

<sup>10</sup> Los que pudieron haber provenido de diversos lugares de Asia como Japón, China, Java, Brunei, Manila, Malaca, Bengala, Cochín, Ceilán, Macao, etc. Para el presente caso, se localizan dos referencias documentales, la primera hecha en el Padrón y lista de todos los vecinos y moradores de esta Villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguas Calientes, 1648, y la segunda realizada por José Fernando Aguilar Alcaide, (Alcaide, 2004:421).

<sup>11</sup> AHEA, Fondos Especiales, caja 2, expediente 20, foja 20.

<sup>12</sup> AHEA, Fondos Especiales, caja 6, expediente 36, foja 3.

<sup>13</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 9, expediente 6, escritura 59 fojas 67-68.

<sup>14</sup> AHEA, Fondos Especiales, caja 2, expediente 8, foja 3.

el menor; entre sus funciones se encontraron también las labores agrícolas en la siembra y cosecha de maíz, frijol, chile y trigo. Para el caso de las mujeres, éstas se ocuparon de las tareas domésticas al servicio de los hijos, futuras esposas y esposas de los dueños, además de los obrajes. Los esclavos mejor beneficiados eran trasladados a las casas de campo de la familia e incluso a la Villa de las Aguas Calientes con el objeto de servir como compañía al fungir como objetos ostentosos y de prestigio para los propietarios, cabe resaltar que es mínima la presencia de oficios. (Alcaide, 2004: 422), gran diferencia de lo registrado para 1715 que aunque ya existe un menor número de esclavos, es mayor la especialización laboral, al encontrarse cocheros, herreros, pastores, mayordomos, zapateros, sastre, jaboneros etc., aunque siempre destacando las actividades agrícolas y ganaderas.

### **Libertad y vida postemancipación**

El medio más común y mayormente conocido por el cual el afrohidrocálido adquirió la condición de esclavo, a diferencia del indio (chichimeca) al que hasta la segunda mitad del siglo XVI se le esclavizó como cautivo de guerra, fue el nacimiento producto de la herencia materna. Sin embargo ésta condición no permaneció hasta el último de sus días, fue común que tras una vida de trabajo lograra acceder a la libertad, particular y mayoritariamente por la manumisión que dependió de la buena voluntad y de los intereses económicos del propietario, y no por la autocompra o *peculium*, aunque en un muy mínimo grado sí existió la huida<sup>15</sup> de un par de éstos. El buen servicio, voluntad testamentaria, compra y vejez, fueron los motivos más comunes por medio de los cuales se obtuvo, aunque cabe destacar también que la exogamia entre esclavos y mujeres libres indígenas y mestizas, entre 1619 y 1700<sup>16</sup> fue una de los principales formas mediante las que se buscaba no heredar dicha condición. (Medina, 1995: 74); a diferencia de la primera mitad del siglo XVIII<sup>17</sup> en donde la exogamia continuó, pero

---

<sup>15</sup> Son pocas las menciones sobre esclavos fugitivos, se pueden referir tres documentadas. Las dos primeras son poderes especiales para aprehender a los mulatos Manuel Lozano en 1702 y Nicolás de treinta y un años en 1711; y en la última de 1745, Doña Juana de Acosta declara en su testamento tener a un esclavo llamado Francisco que se encuentra huido. AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 4, expediente 2, escritura 42, foja 40; AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 71, expediente 3, escritura 7, foja 8; y AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 15, expediente 5, escritura 66, foja 91, respectivamente. De igual manera José F. Alcaide habla de algunos cuantos. (Alcaide, 2004: 425).

<sup>16</sup> De 86 matrimonios de esclavos registrados entre 1619 y 1700, 9 corresponden a negro e india, 1 a negro y mestiza, 9 a mulato y mulata (libre), 34 mulato e india y 1 a mulato y mestiza.

<sup>17</sup> De un muestreo realizado en el Archivo del Obispado de Aguascalientes, de los años 1710, 1720, 1730, y 1750 (1740 inexistente), se localizaron 54 matrimonios de afrohidrocálidos, de los cuales sólo 2 son realizados entre mulato esclavo e india. El resto se refiere a los enlaces entre negros, mulatos y lobos

sin existir el particular interés por las mujeres libres, debido a que la disminución de la esclavitud fue latente. (Juárez, 2013: 98) Casos ejemplificadores de quienes obtuvieron la libertad fueron los de Nicolasa, esclava del matrimonio compuesto por Martín de Briseño y María Medel. Le otorgan la libertad el 30 de mayo de 1665 debido a que “...ha servido con mucho amor obediencia y puntualidad todo el tiempo que ha que la tienen y en el les ha dado fruto de siete esclavos...”<sup>18</sup> Para 1727, la voluntad testamentaria de Luis Hezanarro, quien ya difunto y por medio de sus albaceas otorga la libertad al matrimonio compuesto por Micaela Guadalupe y Joseph de la Cruz junto a sus siete hijos “...mulatos cohoz...”<sup>19</sup> y nietos, de los que no se especifica el número.

Una propuesta que ha llamado la atención es el temprano descenso de la esclavitud acontecido durante la primera mitad del siglo XVIII, fenómeno al que se le ha dado respuesta en base a la creciente demografía y por consiguiente a la presencia de trabajadores no esclavos de diversas catalogaciones raciales tanto en la Villa como en las haciendas. Sin embargo es necesario acercarse de forma documental lo antes referido, por ello, y en base a un estudio realizado con los bautizos, sacramento que todo nacido debía de recibir sin importar su condición, se puede inferir lo siguiente: para 1710 de los 308 localizados, 72 refieren a afrohidrocálidos, de los cuales sólo 17 corresponden a esclavos; característica completamente distinta para lo acontecido en 1750, en donde de los 599 existentes, sólo el 16%, es decir 96, corresponden a afrohidrocálidos, de los cuales tan sólo 9 se catalogan como esclavos (Juárez, 2013: 104-106). Información que nos ayuda a detallar una importante baja en la presencia esclava desde el nacimiento. Aunque podríamos inferir que aún existe un fuerte comercio esclavista en el lugar, deducción que también quedaría rechazada debido a que la mayor fuerza de trabajo esclava afrohidrocálida se concentró en las haciendas, y es en éstas en donde se puede vislumbrar el mismo fenómeno. De acuerdo al estudio realizado por Fernando Alcaide, “...en siglo XVII la esclavitud fue más abundante que en el siglo XVIII. [...] Es posible que la no correcta renovación de esta mano de obra venga acompañada y simultánea por su sustitución a través de indígenas y mestizos...” (Alcaide, 2004: 425).

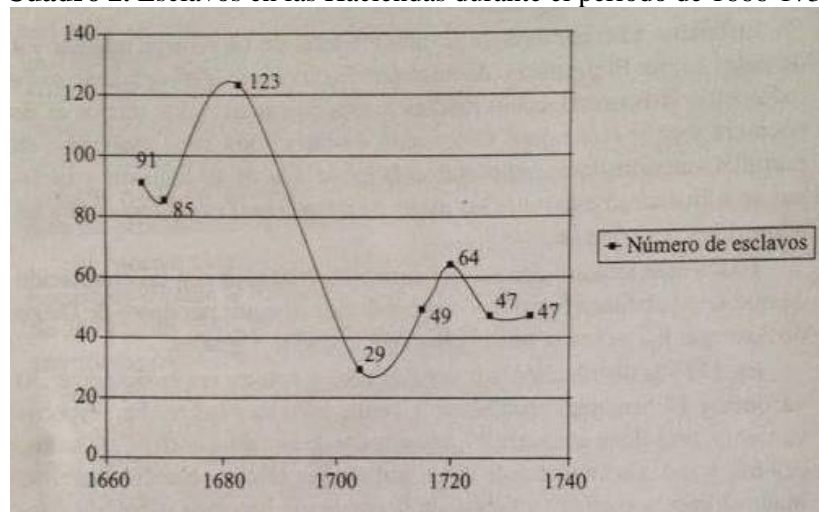
---

esclavos, libres y sin condición especificada, pero ninguno otro que especifique el matrimonio entre masculino esclavo y femenina libre.

<sup>18</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 1, expediente 10, escritura 4, foja 4.

<sup>19</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 10, expediente 1, escritura 38, foja 126.

**Cuadro 2.** Esclavos en las Haciendas durante el periodo de 1666-1734



**Fuente:** Alcaide (2004: 425)

La vida del liberto en la Villa no estuvo ajena a lo acontecido en un gran número de sociedades esclavistas hispanoamericanas en las que la emancipación y la movilidad social fueron algunas de las principales características. La posibilidad de otorgar (dueño) y adquirir (esclavo) la libertad, fue el primer signo de fragilidad o en su caso de conveniencia, que tuvo el sistema virreinal en Aguascalientes. Aseverar que el exesclavo afrohidrocálido logró el mismo posicionamiento político, social y económico que tuvieron las élites hispanas y criollas con la cierta movilidad social, sería una afirmación arriesgada e infundada. Lo que sí se puede considerar es que éste pudo, al igual que el resto de la población, acceder a un reconocimiento legal con la carta de manumisión que le concedió además de la libertad, la posibilidad de desempeñarse laboralmente de acuerdo a su conveniencia, terminar la hereditaria esclavitud y tener acceso a la adquisición de bienes que pudo testar a su muerte. Caso referente es el de Cristóbal Domínguez mulato libre, vecino del Real de Nuestra Señora de la Merced de los Asientos quien el 27 de febrero de 1708, realizó una petición al Alcalde Mayor Capitán Don Francisco de Árbol Bonilla para que no se le molestara en su posesión que, “...media treinta y dos b[aras] de frente y treinta y cuatro de fondo [de] tierra y un jacalillo q[ue] en ella tiene fabricado”<sup>20</sup>. La resolución que dictó el Alcalde para quien volviese a agredirle consistió en una “...pena de cincuenta pesos...”<sup>21</sup> De igual manera, pero con sus testamentos, Miguel Cordero e Isidro Macías mulatos libres, el 7 de diciembre de 1710 y el 9 del mismo mes pero de 1731 respectivamente declaran lo

<sup>20</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 5, expediente 2, escritura 36, fojas 60-61.

<sup>21</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 5, expediente 2, escritura 36, foja 61.

siguiente: El primero pide sea sepultado en la iglesia parroquial, y el día de su entierro se le diga misa de cuerpo presente. Entre sus bienes declara "...solar y medio de tierra con la cassa y guerta en q[ue] vivo =declaro q[ue] del maíz q[ue] tengo sembrado [...] se vendan cien p[esos] para mi funeral"<sup>22</sup>. Con respecto a su matrimonio, fue casado en dos ocasiones, del primero tuvo diez hijos y del segundo ninguno. El segundo también pide sea sepultado en la iglesia parroquial aunque amortajado con el hábito de San Francisco. Por sus bienes declara, "...media carretada de mais, un santo xpto [Cristo]de michoacan, una caxa blanca: una mesita s[eñor] san diego: n[uest]ra s[eñor]a de Guadalupe n[uest]ra s[eñor]a de los dolores [...] y una cama de tablas dos savanas de lana y una colchita"<sup>23</sup>.

## Conclusión

Sin duda, la presencia africana y afrodescendiente en todos los rincones del país tuvo una influencia cultural, económica y social, basta con adentrarse en la historiografía mexicana para comprobarlo. El caso particular del actual Aguascalientes ha sido uno olvidado por la misma, ya sea por desconocimiento o desinterés, me avoco más al desconocimiento, sin embargo en las últimas décadas se ha ahondado en la investigación de dicho actor social con el objetivo de no sólo conocerle en torno a algunas cifras, sino con el fin de analizar su posible origen, las labores a las que fueron destinados, su influencia cultural en el lugar, el fin de la esclavitud en una fecha más temprana que otros lugares de la Nueva España, la vida postemancipación y la desaparición fenotípica del esclavo y libre afrohidrocálido, entre muchos otros intereses. La presente ponencia tuvo como objetivo brindar un panorama general sobre algunos de los temas antes referidos en la Villa y parte de las haciendas, sin embargo aún queda un importante trabajo por hacer en todo el territorio que comprendió la Alcaldía durante el periodo virreinal, y para ello es importante continuar ahondando en los archivos religiosos; y por sobre manera es también fundamental descubrir sobre el afrohidrocálido durante el periodo del México independiente, para así conocer su total integración y definitiva desaparición en el naciente estado de Aguascalientes. Es por esto fundamental continuar recabando información no sólo en el archivo estatal, sino en los correspondientes a lugares aledaños como Zacatecas, Guanajuato y Guadalajara.

---

<sup>22</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 8, expediente 1, escritura 66, foja 99,

<sup>23</sup> AHEA, Fondo Protocolos Notariales, caja 11, expediente 4, escritura 99, foja 189.

## Archivos

Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes

- Fondo Protocolos Notariales
- Fondo Judicial
- Fondo Civil
- Fondo Especiales

Archivo del Obispado de Aguascalientes

- Libro de Bautismos
- Libro de Matrimonios
- Libro de Defunciones

## Bibliografía

ALCAIDE, José, 2004. *La Hacienda Ciénega de Mata de los Rincón Gallardo: un modelo excepcional de latifundio novohispano durante los siglos XVII y XVIII*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ARTEAGA, Jaime. 1994. *Chichimecas, españoles y mulatos. Aguascalientes*. México: Instituto de Educación de Aguascalientes.

BERTHE, Jean. 2000. "Relación de los hechos por el licenciado Gaspar de la Fuente, oidor de esta Real Audiencia, visitador general de este reino del tiempo que anduvo en la visita de él" en: Jean-Pierre Berthe, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción, La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*. México: Universidad de Guadalajara-Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, pp.105-154.

GÓMEZ, Jesús. 2001. *La guerra chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborígen (1548-1620)*. México: El Colegio de Jalisco-Ayuntamiento de Aguascalientes.

GONZÁLEZ, Agustín. 1992 [1881]. *Historia del estado de Aguascalientes*. México: Instituto Cultural de Aguascalientes.

GUTIÉRREZ, José. 1999. "Aguascalientes a través del padrón de 1648" en: *Folio*, año 1, n° 1.

JUÁREZ, Luis. 2013. *Los esclavos, africanos y afrodescendientes, en la Villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguas Calientes (1650-1750)*. Tesis de Licenciatura en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MEDINA, María del Consuelo. 1995. *Aguascalientes en el siglo XVII, economía y sociedad, el caso de la esclavitud*, Tesis de Licenciatura en Historia. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

ROJAS, Beatriz, 1998. *Las instituciones de gobierno y la élite local, Aguascalientes del siglo XVII hasta la independencia*. México: El Colegio de Michoacán-Instituto Mora.



## Cor e ascensão social numa vila do Brasil Meridional, 1798-1818

Renilda Vicenzi\*

Universidade Federal da Fronteira Sul/ UFFS, Campus Chapecó/SC/BR  
[reby.vicenzi@gmail.com](mailto:reby.vicenzi@gmail.com)

### Resumo

O presente trabalho analisa, através das listas nominativas e mapas populacionais, os indivíduos pretos e pardos proprietários de terras e de cativos na vila de Lages, fronteira Sul da Capitania de São Paulo de 1798 a 1818. Essas fontes censitárias possibilitam mapear e seguir indivíduos e produzem uma representação da realidade e, portanto, é possível reconstituir a configuração agrária e social do espaço através das mesmas. Nestas fontes há a descrição dos indivíduos proprietários de terras; e um número significativo desses indivíduos que cultivavam a terra, criavam animais ou viviam da roça de subsistência eram pardos e pretos. Numa sociedade marcada pelos privilégios e exclusões ligadas a hierarquias sociais na colônia portuguesa, temos nesse espaço indivíduos saídos de mundos diferentes, em especial do cativo ou que possuíam ligações parentais no cativo, mas que possuíam em comum o desejo de acesso a terra. Eram homens nascidos na vila de Lages ou oriundos de diferentes lugares do Brasil que transitaram e se estabeleceram como proprietários, como o fazendeiro pardo Manoel de Barros e o negro forro Thomaz. Através dos dados presentes nas listas, é possível afirmar não só a participação desses homens de cor na vida econômica da vila. Os negros, em sua maioria, são proprietários de sítios e chácaras em que produzem para a subsistência, diferindo de pardos e brancos, que possuíam, além de sítios e chácaras, fazendas. Assim, evidencia-se que indivíduos negros e pardos instrumentalizaram como puderam a fronteira aberta, instalando-se como proprietários. É possível perceber que esses proprietários se inseriram na fissura da sociedade colonial; para o local em que viviam e a sociedade em que estavam inseridos, ser proprietário garantia *status* perante os que não possuíam propriedade, mas possuíam a mesma cor.

**Palavras-chave:** História; vila de Lages (Brasil); Período colonial, 1798-1818; Fontes censitárias; Homens de cor; Proprietários.

### Os proprietários de cor

Ao analisarmos as motivações para a colonização do sul da Capitania de São Paulo, restam explicitados os interesses políticos da Coroa; em especial, impedir os avanços castelhanos, definir os limites internos entre as capitanias de São Paulo e Rio Grande de São Pedro e ligá-las através de um caminho terrestre mais seguro que o marítimo. Esses interesses, associados às condições geográficas do relevo, possibilitaram a continuidade das atividades realizadas nos campos Gerais, em especial de Curitiba, a criação de animais para atender o mercado interno. Porém, à medida que novos homens chegavam, iniciaram-se também o cultivo da terra e a produção de alimentos.

---

\* Doutora em História

Nas listas nominativas da vila de Lages, extremo Sul da Capitania de São Paulo, há a descrição dos indivíduos brancos, pardos e pretos proprietários de terras. De acordo com Faria (1998: 120), foram “as regiões de fronteira agrícola em expansão que mais viram aumentar o contingente de pardos/pretos livres/forros em praticamente toda a história do Brasil”. Ao longo de todo o período de ocupação dos campos lageanos, ser proprietário não foi privilégio e exclusividade para homens brancos. Os homens que transitaram e se estabeleceram nesse sertão como proprietários, como o pardo Vicente de Athaydes, o mulato Manoel Barros e o branco Bento do Amaral Gurgel, assim como outros homens de seu tempo, apresentam um perfil diferenciado, quer na sua origem, quer em sua condição jurídica<sup>1</sup>. A propriedade da terra representa liberdade, pois possibilita impor seu próprio ritmo de trabalho e a segurança na medida em que garante permanência familiar.

Homens livres ou recém-saídos da escravidão buscavam sustento familiar, autonomia e liberdade. Almejavam ‘viver daquilo que se produz’, isto é, ter um espaço para roça e mantê-lo, com suas possibilidades de trabalho em família.

Os indivíduos que compuseram a população proprietária da vila de Lages eram livres e forros, brancos, pardos e pretos; chegavam nesses campos, geralmente, atraídos pela abundância de terras livres e melhores condições socioeconômicas. Nesse contexto, Eni Samara destaca que “um novo povoado podia significar mais espaços disponíveis para lavoura ou roçados e o desejo de ascensão à situação de proprietários, o que conferia status e maior dignidade social” (2003: 62). Cabe destacar que as pesquisas sobre a constituição da sociedade colonial e imperial no contexto da mobilidade social dos homens de cor já avançaram bastante, e assim podemos afirmar que as hierarquias sociais vão além da composição senhores e escravos<sup>2</sup>.

Percorrendo a lista dos habitantes da vila de Lages do 1798, encontramos pela primeira vez a cor dos proprietários de terras. Seus nomes, discriminados individualmente, vinham acompanhados pela cor, idade, estado civil e ocupações. A

---

<sup>1</sup> João Fragoso destaca que o parentesco ou as alianças entre desiguais possibilitava mobilidade social. Tornar-se senhor de si e proprietário de terra tornava real a mobilidade. O pardo Vicente de Athaydes era filho de um senhor branco, o mulato Manoel de Barros que obteve título de sesmaria. Sem dúvida, o parentesco e as alianças propiciaram que indivíduos que não compunham o centro da nobreza da terra em Lages estabelecessem relações com esta. Fragoso destaca a constituição da estratificação na sociedade colonial associada ao compadrio, parentesco e alianças entre desiguais. Assim, para o autor, “(...) a sociedade da América lusa fora montada sob os auspícios do Antigo Regime e de sua velha concepção corporativa. Na verdade, aqui fora reinventada uma estratificação com ares estamentais. Reinvenção, pois possuía singelas diferenças das estruturas de tipo antigo, presentes no Velho Mundo” (Fragoso apud Fragoso; Gouvêa, 2010: 282).

<sup>2</sup> Entre outras: Florentino e Góes (1997), Slenes (2011). Graham (2005).

partir desse registro, foi possível conhecer quem eram os homens livres de cor que residiam na vila, e que eram também senhores de terras.

Nas listas a partir do ano 1803, os termos utilizados para os chefes dos domicílios sempre são “brancos”, “negros” e “pardos”, nunca “pretos”. Já no mapa geral da população, que é realizado a partir dessas listas, o termo “negro” desaparece e são utilizados “pretos livres”, “pretos cativos”, “pardos livres”, “pardos cativos”, “mulatos livres” e “cativos”. Apesar da mudança de terminologia, as listas e os mapas são assinados pela mesma pessoa, porém nada impedia que mudassem a forma de registrar.

O historiador Roberto Guedes<sup>3</sup>, ao analisar o modo como a escravidão influenciou o registro da cor na vila de Porto Feliz (1798 e 1843), encontrou nos documentos o mesmo apresentado na documentação da vila de Lages:

Minha hipótese é a de que aludem, nos mapas, a uma coletividade abstrata, mas, nas listas, trata-se de uma observação pontual dirigida aos membros dos domicílios. Portanto, o emprego dependia da fonte e de quem registrava. Preto, pardo e mulato, quando usados na elaboração dos mapas, se reportavam a uma coletividade. Por outro lado, pardo e negro, utilizados nas listas, eram classificações personalizadas. No caso de os responsáveis pelos mapas e pelas listas serem as mesmas pessoas, também se observa uma desigualdade genérica para uma coletividade e outra, pontual (Guedes, 2007: 16).

É preciso considerar que a atribuição de cor “negra” refere-se se à condição passada de escravos ou a um contato muito próximo com o cativo; já “pardos” abarca o passado escravo, mas também os já nascidos livres. Hebe Mattos, ao estudar os processos civis e criminais do século XIX envolvendo homens de cor no Rio de Janeiro, nos fornece subsídios para entender o significado das cores. “A cor negra aparecia virtualmente como sinônimo de escravo ou liberto (preto forro), bem como os pardos apareciam geralmente duplamente qualificados como pardos cativos, forros ou livres. Apenas quando qualificava forros e escravos, o termo 'pardo' reduzia-se ao sentido de mulato (...)” (Mattos, 2013: 104).

Em 1798, das 70 propriedades agrícolas, 38 pertenciam a homens brancos, 28 aos mulatos, 3 a pretos forros e 1 a um negro forro<sup>4</sup> – eram proprietários de fazendas de criar animais e de propriedades com plantações de mantimentos. Entre os proprietários

---

<sup>3</sup> Ver também: Guedes (2006: 458).

<sup>4</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano de 1798.

de cor com fazendas, temos somente o mulato Manoel de Barros<sup>5</sup> e o negro forro Thomaz<sup>6</sup>. Diferindo das listas posteriores, somente nesse ano as cores na lista são branco, preto, negro e mulato – e as cores negro e preto são seguidas pela condição forra.

**Tabela 1.** Composição: números de propriedades e proprietários por cor, de 1798 a 1818, a partir das listas nominativas

Anos	Propriedade	Negros	Pardos	Brancos	Total de propriedades
1798	De subsistência	03 <sup>7</sup>	27 <sup>8</sup>	28	70
	Fazendas	01 <sup>9</sup>	01 <sup>10</sup>	10	
1803	De subsistência	06	27	24	78
	Fazendas	00	02	19	
1811	De subsistência	08	21	32	89
	Fazendas	00	02	26	
1816	De subsistência	03	16	20	82
	Fazendas	00	01	42	
1818	De subsistência	01	39	27	82
	Fazendas	00	00	15	
	Total	22	136	234	401

**Fonte:** AESP: Maços de Populações. Lages 1776-1818. Ordem C 00226.

\* Mantivemos na tabela os termos empregados nas listas dos habitantes.

Ao analisar a quantidade de propriedades em cálculos percentuais, temos o seguinte: em 1798, 54,2% pertencentes aos brancos, 40% aos mulatos e 5,7% aos pretos e negros forros; para 1803, 55% eram brancos, 37,1% pardos e 7,6% negros; em 1811, 65,1% eram brancos, 25,8% pardos e 8,9% negros; em 1816, eram 75,6% de brancos, 20,7% de pardos e 3,6% de negros; em 1818, 51,2% pertenciam aos brancos, 47,5% aos pardos e 1,2% aos negros<sup>11</sup>. A incidência maior dos homens de cor está nas propriedades dedicadas à subsistência.

A partir desses números, é possível afirmar não só a presença, mas também a

<sup>5</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Anos de 1798. Fogo n. 54. Manoel de Barros, mulato, 65 anos, casado Ignácio, mulata, 57 anos. Tem uma fazenda de criar animais com 60 vacuns, 40 cavalares, 10 muars. Vende anualmente 10 cavalares, 25 vacuns e muars. Planta mantimentos e colhe 50 alqueires de milho e 30 de feijão. Vivem na fazenda 3 filhos, mulatos e solteiros, o casal de escravos João, preto, 50 anos e Joana, preta, 40 anos, e mais Marcelo, preto, solteiro com 20 anos, e a agregada Anna mulata, solteira com 10 anos.

<sup>6</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Anos de 1798. Fogo n. 20. Thomaz, negro forro, solteiro 50 anos, tem uma fazenda de criar animais com 50 vacuns, 20 cavalares e 10 muars. Vivem em sua propriedade os agregados, Joaquim, mulato, solteiro, domador com 30 anos, e Francisco, mulato, solteiro, jornalista com 18 anos.

<sup>7</sup> Cf. lista: pretos forros.

<sup>8</sup> Cf. lista: mulatos.

<sup>9</sup> Cf. lista: negro forro.

<sup>10</sup> Cf. lista: mulatos.

<sup>11</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Anos de 1803, 1811 e 1818.

participação desses homens de cor na vida econômica da vila. Os negros, em sua maioria, são proprietários de sítios e chácaras em que produzem para a subsistência, diferindo de pardos e brancos, que possuíam, além de sítios e chácaras, fazendas. Assim, evidencia-se que indivíduos negros instrumentalizaram como puderam a fronteira aberta, instalando-se como proprietários e agregados.

Os índices ao longo de todo o período indicam que 60,5% dos proprietários são brancos, 33,9% são pardos e 5,4% são negros. Isso significa que, juntos, os homens não brancos se aproximam de 40% dos proprietários de terras nos campos de Lages. Os dados apontam que um número significativo desses negros e pardos livres produzia poucos excedentes porque possuía, em geral, áreas menores de terras; também, entre os indivíduos de cor, a presença maior é de pardos. De acordo com Mattos (2013: 42-43),

(...) o qualitativo pardo sintetiza, como nenhum outro, a conjunção entre classificação racial e social no mundo escravista. Para tornarem-se simplesmente “pardos”, os homens livres descendentes de africanos dependiam de um reconhecimento social de sua condição de livres, construído com base nas relações pessoais e comunitárias que estabeleciam. Mesmo que a prática, por diversas vezes, não correspondesse à representação, a cor da pele tendia a ser por si só um primeiro signo de *status* e condição social para qualquer forasteiro.

Isso pode significar que havia entre os libertos ou nascidos livres, mesmo com pais negros, o registro da cor parda dada a possibilidade maior de mobilidade e trânsito no mundo dos homens livres. Para elucidar a mobilidade social, recorreremos à história do pardo Vicente: enquanto ele e sua esposa nasceram de ventre escravo, tornaram-se libertos e, depois de mais de duas décadas, tornaram-se proprietários de um fogo, seus filhos pardos e nascidos livres tiveram maior facilidade para se incorporar ao mundo dos proprietários livres. Sua filha parda Florinda casou-se com o branco Francisco de Souza Machado, que possuía uma fazenda na Costa da Serra<sup>12</sup>. Na propriedade de Francisco e Florinda, criavam-se animais vacuns e cavalares e plantava-se para o consumo na propriedade. Além de proprietário, Francisco tinha o ofício de ferreiro e atuava como soldado miliciano<sup>13</sup>. A outra filha, Maria, casou-se em primeiras núpcias com o pardo e condutor de tropas José de Freitas; em segundas núpcias, com o pardo

---

<sup>12</sup> Cf.: AAHRGS, v. 11, p. 516. Francisco de Sousa Machado recebeu carta de título de terras na Costa da Serra Geral, tendo ao norte o arroio da Erva. A escritura datada de 14 de novembro de 1815. Casaram-se em 16 de agosto de 1807. Costa da Serra era um dos bairros/localidades rurais pertencentes à vila de Lages.

<sup>13</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1807, fogo n. 8. Nesses anos, Francisco possuía 32 anos e Florinda 16 anos.

José Joaquim<sup>14</sup>, também condutor de gado. Em um sítio, Maria produzia para seu gasto com o auxílio dos filhos<sup>15</sup>. Já Anna casou-se com o branco João de Souza de Oliveira<sup>16</sup>, natural de Sorocaba e proprietário de um sítio – viviam de suas lavouras. O filho Claro era senhor de terras em 1832<sup>17</sup>. Os filhos do pardo Vicente e da também parda Maria da Conceição ampliaram a mestiçagem ao casar-se com brancos.

De 1803 a 1818, os indivíduos pardos e negros proprietários eram nascidos na vila ou oriundos de diferentes lugares do Brasil. Os locais de origem com identificação mais exata eram as Capitanias de São Paulo, do Rio Grande de São Pedro, de Santa Catarina e de Portugal, mais especificamente das vilas e cidades de Parnaíba, Santos, Curitiba, Taubaté, Sorocaba, vila de São Paulo, Conceição, Guarulhos, Porto Alegre, Viamão, Rio Grande, Laguna, Desterro, Angra, Braga, Ilha de São Miguel, Porto, Lisboa, Ilha Terceira e alguns, de forma abrangente, dos Campos Gerais. Já os nascidos nas Minas Gerais e no Rio de Janeiro não trazem nomes de freguesia, vilas e cidades.

Indicamos que “pardo” e “negro” são termos que acompanham as descrições de proprietários nas listas populacionais. Acompanhamos quatro deles desde o primeiro até o último ano em que são elencados: os negros Florinda e Floriano, que possuem propriedades de subsistência, e os pardos Antonio e Manuel, que possuem fazenda.

A negra Florinda do Terço<sup>18</sup>, natural do Rio de Janeiro, viúva, com 44 anos em 1803, era possuidora de uns campos, onde viveu com três filhos negros até 1806, criando animais, com 10 cavaleiros por ano, e “plantando mantimentos para seu gasto”.

O negro Floriano dos Santos<sup>19</sup>, natural de Sorocaba, 28 anos em 1803, casado com a parda Maria Tereza, com 18 anos, plantava para seu próprio consumo. Entre 1803 e 1806, viveram com o casal uma filha e duas agregadas pardas. De 1807 a 1809, não há mais agregados e a cor das filhas foi redefinida para “negras”. Em 1810, são quatro filhos; e retornam a cor para “pardos”. Em 1811, Floriano, além de produzir para o sustento de sua família, passou a conduzir tropas até Curitiba. Em 1816, Floriano está registrado com cinco filhos pardos, “vive de salários e planta para seu gasto”.

---

<sup>14</sup> PNSPL: Livro de matrimônio n. 2, fls 75. Casamento realizado em 13 de abril de 1825.

<sup>15</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1808, fogo n. 137.

<sup>16</sup> PNSPL: Livro de matrimônio n. 2, fls 85. Casaram-se em 08 de julho de 1811. AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1811, fogo n. 116. Ana quando casou-se tinha 15 anos e João 20 anos.

<sup>17</sup> MTJSC: COD. 10, Caixa 55. Ano: 1833.

<sup>18</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1803, fogo n. 62, no bairro Pedras Brancas. No ano 1805, no fogo n. 49, foi incluído o termo *crioula* ao seu nome. Ano 1806, fogo n. 52.

<sup>19</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1803, fogo n. 14. Ano 1805 fogo n. 16. Ano 1806, fogo n. 19. Ano 1807, fogo n. 24. Ano 1808, fogo n. 22. Ano 1810, fogo n. 17. Ano 1811, fogo n. 14. Ano 1816, fogo n. 39, no bairro Circunvizinho da Vila.

Já o pardo Antônio José Pereira<sup>20</sup>, nascido em Lages, aparece recenseado pela primeira vez em 1806, com 30 anos, solteiro, possuindo uma fazenda de "criar animais vacuns, cavalares e muares, um rebanho de ovelhas e planta mantimentos". Viviam em sua fazenda 7 agregados pardos, 1 identificado como pardo forro e 2 como escravos negros, sendo um de nação Angola e outro crioulo. O número dos agregados se altera em 1816, quando aumenta para 14, todos igualmente identificados como pardos; em 1818, são 9 agregados: 7 pardos e 2 negros. Nos dois últimos censos (1816 e 1818), Antônio José Pereira foi nominado como natural de Vacaria (R/S) e não mais de Lages, talvez porque houve alteração dos recenseadores – até 1811 foi realizado por Bento do Amaral Gurgel, em 1816 foi realizado por Manoel Cavalheiro Leitão, em 1818, por Baltazar Joaquim de Oliveira. Casos como este não só ajudam a pensar a mestiçagem que vigia naquela sociedade, mas também indicam que a escolha de agregados poderia seguir critérios étnico-raciais.

Em 1805, foram relacionados entre os habitantes da vila de Lages o pardo forro Manuel de Oliveira<sup>21</sup>, natural de São Paulo, 35 anos, casado com a negra Rufina, natural de Lages, 28 anos, e seus dois filhos pardos – proprietários de uma fazenda onde criavam animais vacuns, cavalares, muares e plantavam mantimentos para seu gasto. Além daqueles recenseados em 1805, em 1806 adquiriram o escravo pardo João e Rufina foi identificada como parda; em 1807, Rufina “volta a ser” negra, acompanhada por 4 filhos pardos, 3 agregados (2 pardos e 1 negro de Nação) e 1 escravo pardo; em 1808, são 5 filhos pardos, 2 agregados (1 negro e 1 branca) e 1 escravo pardo. De 1811 a 1816, vive na propriedade o casal com cinco filhos pardos.

Para Roberto Guedes, há uma hipótese para a mudança na cor dos indivíduos nas listas, como no caso de Rufina e das filhas de Maria Tereza com Floriano dos Santos: “Minha hipótese é a de que as cores indicam ora uma coletividade abstrata ora uma observação pontual, dirigida aos membros dos fogos. Isso dependia da fonte e da idiosincrasia de quem registrava. (...) O que sugere uma caracterização pontual e personalizada nas listas é que as mesmas pessoas frequentemente mudavam de cor” (apud Fragoso et al., 2006: 461).

Os filhos de Floriano dos Santos e de Manoel de Oliveira são fruto da união de

---

<sup>20</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1806, fogo n. 47. Ano 1807, fogo n. 98. Ano 1808, fogo n. 112. Ano de 1810, fogo n. 79. Ano 1811, fogo n.78, no bairro Caveiras Acima. Ano 1816, fogo n. 97. Ano 1818, fogo n. 114.

<sup>21</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1805, fogo n.75. Ano 1806, fogo n. 72. Ano 1807, fogo n. 38. Ano 1808, fogo n. 40. Ano 1811, fogo n. 25. Ano 1816, fogo S/I, no bairro Amola Facas.

pardos e negros, e foram identificados como pardos. Neste caso, a designação da cor dos filhos acompanhou o laço parental que mais se distancia do cativo, isso significa que “a designação de ‘pardo’ era usada, antes, como forma de registrar uma configuração social” (Mattos, 2013: 42), e também para explicitar que são descendentes de pais livres, mas de uma ancestralidade e de uma memória assentada na experiência pretérita do cativo.

Por ser essa uma região de fronteira aberta, os não brancos tinham possibilidades de inserção e ascensão socioeconômica, visto que os habitantes migravam de locais distantes para esses campos. Para Sheila de Castro Faria, a mobilidade era uma característica marcante entre os homens pobres: “mover-se, em busca de melhores condições de sobrevivência, tornava-se uma atitude previsível e esperada; identificava-se, para os forros e seus descendentes, com o exercício da liberdade” (1998: 102).

Aqui, como no caso do negro Floriano dos Santos, além de cultivar suas roças, atuavam (mesmo que eventualmente) como condutor de tropas. Essas informações indicam a presença de proprietários com núcleos familiares diversos; a começar pelos chefes de domicílio, pois há viúva, casados e solteiros. Enquanto Florinda tem somente o auxílio dos filhos, Antonio José e Manuel de Oliveira, além dos filhos, possuem agregados e escravos. Aqui não há 'modelos explicativos' que possam dar conta, pois, na contramão da sociedade escravista tradicional, esses homens e mulheres se inseriam e gozavam de autonomia. Novamente, cabe mencionar (e talvez mereça ser explorado mais extensamente ao longo do trabalho) que identificamos certa seleção étnico-racial de proprietários negros com relação aos seus agregados, demonstrando que *preferiam* entreter relações mais próximas com indivíduos com os quais compartilhavam memórias comuns.

Manoel de Oliveira era pardo forro e adquiriu um escravo pardo; mesmo assim, ele e os demais, apesar da mobilidade social, não tiveram um processo de enriquecimento. Assim como eles, a maioria dos homens de cor proprietários, contavam muito mais com a mão de obra familiar e de agregados do que com a de cativos.

Além desses exemplos, voltemos ao sesmeiro mulato Manuel de Barros: nas listas nominativas, o reencontramos, vivendo com sua família, agregados e escravos em sua fazenda, localizada nas cabeceiras do rio Pelotas e do Lavatudo. Pelos registros das datas, chegou aos campos de Lages por volta de 1770, com cerca de 30 anos. De 1776 a 1787, foi registrado na 3ª classe (homens livres de 15 a 60 anos) dos habitantes da vila. Em 1789, viviam na fazenda, com o casal, 6 filhos, 2 escravos menores e 1 agregado



possuidor de 2 escravos; em 1790, eram 7 filhos, 1 escravo, 16 agregados – entre estes, um preto forro e mais um escravo dos agregados; de 1791 até 1796, não há alteração de filhos e escravos, apenas dos agregados, com saída do casal José Esteves e Anna Maria de Barros; em 1797, foram elencados somente 6 filhos na propriedade – talvez os agregados e escravos tenham sido ocultados, ou não existiam.

No ano de 1798, toda a família Barros é registrada como mulata; nos anos subsequentes, metamorfoseiam-se em pardos. De 1803 a 1807, os agregados pardos são os netos de Manuel e Ignacia. Em 1810, os agregados são o casal Pascoal, índio, branco, 22 anos, e sua esposa, Joana, parda, natural de Lages, com 48 anos. Os 5 escravos negros são os mesmos: João e sua esposa crioula, Joana, com 3 filhos crioulos: Maria, Ana e Marcelo. O escravo João era africano e foi descrito de 1803 a 1806 como natural de Angola; em 1807, de Nação; em 1810, da Guiné; em 1811, aos 50 anos, é somente João aleijado. No ano de 1811, a chefe do fogo é a viúva Ignácia<sup>22</sup>. Essa família parda fazia parte da elite proprietária de terras e de escravos em Lages. Na fazenda produziam cultivavam a terra para a subsistência, criavam vacum, cavalares e muares.

Entre os proprietários negros listados entre 1803 e 1816, quatro eram nascidos na África: de 1803, Domingos da Silva e João do Amaral; de 1807, João Nunes; de 1816, somente Francisco. Ao seguirmos as anotações nas listas, temos as seguintes informações:

- Em 1798, encontramos o preto forro Domingos, 50 anos, casado com a negra Maria, de 35 anos. No fogo, residiam com o casal seus 3 filhos, Rafael, mulato, 15 anos, Maria, mulata, 11 anos, e José, mulato, 5 anos – todos solteiros. Plantavam mantimentos e colhiam anualmente 5 alqueires de milho e 6 de feijão. Em 1803, reencontramos Domingos da Silva<sup>23</sup>, agora negro forro de nação Mina, 53 anos, casado com a parda Maria, natural das Missões e de 40 anos. Eram agricultores, plantavam para seu gasto e tinham em sua companhia o filho José, pardo, de 8 anos. Em 1805, o filho José morreu afogado no rio Caveiras. Em 1808, foi elencado mais um filho: Antonio, pardo, de 7 anos. Nesse ano, produziram 12 alqueires de milho e 10 de feijão e possuíam 4 cabeças de gado vacum. Em 1810, além de produzirem alimentos, possuíam 3 vacuns e 3

---

<sup>22</sup> Conforme registro de óbito realizado pelo padre Antonio Rodrigues Chaves Mariano, Manoel de Barros morreu em 19 de julho de 1810, com mais de 70 anos, e foi enterrado abaixo do púlpito na igreja de Nossa senhora dos Prazeres. O falecido ficou devendo ao vigário 5 mil réis. PNSPL: Livro de óbitos, n. 02, fls. 25.

<sup>23</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1803, fogo n. 13. Ano 1804, fogo n.14. Ano 1805, fogo n. 15. Ano 1806, fogo n. 18. Ano 1808, fogo n. 21. Ano 1810, fogo n. 16, localizado no bairro Circunvizinho da Vila. Ano 1811, fogo n. 110, no bairro Costa da Serra.

cavalos em sua propriedade, próxima à vila. No último ano (1811) em que os encontramos registrados, haviam mudado de residência, indo se estabelecer no bairro Costa da Serra, onde viviam de suas lavouras.

- João do Amaral<sup>24</sup>, negro forro Cabinda, 74 anos e casado com a preta forra Francisca Maria, Benguela, de 64 anos. Viviam com o casal o filho Miguel, negro, crioulo, de 13 anos, e a agregada Maria *gentia* (índia), branca, de 1 ano. Eles plantavam mantimentos para seu gasto na propriedade localizada próxima à vila. Essa estrutura do domicílio se manteve até 1806. João, com mais de 80 anos, e Francisca, com 75 anos, juntamente com o filho Claro, negro, com 50 anos e solteiro, reaparecem em 1816, com domicílio no bairro Pedras Brancas e vivendo de suas lavouras.

- João Nunes, negro, natural da Guiné, 50 anos, era casado com a negra Francisca, de 50 anos e também da Guiné<sup>25</sup>. Vivia com o casal o filho Miguel, negro, solteiro e com 25 anos. Venderam naquele ano de 1807 30 alqueires de milho e 10 de feijão, e possuíam 5 cabeças de gado vacum. Em 1808, a produção de feijão aumentou para 20 alqueires; passaram a contar com a mão de obra do agregado Antonio, branco, solteiro, 21 anos, que, de acordo com o registro, era “um bugre que não foi batizado”. Em 1811, o domicílio era habitado somente pela família, que vivia de suas lavouras.

- Em 1816, há Francisco<sup>26</sup>, de nação, negro, 50 anos, casado com Engracia, negra, com 50 anos; o casal vivia de suas lavouras.

Pelas idades, esses africanos chegaram ao Brasil através do tráfico negreiro na segunda metade do século XVIII, tornaram-se senhores de si e adquiriram a desejada propriedade da terra. Com exceção da família de Domingos, as demais são negras. As quatro famílias cultivavam suas roças, porém na propriedade de Domingos da Silva e de João Nunes, além da produção de milho e feijão, havia alguns animais. Eram unidades produtoras de alimentos, sem a presença de escravos e dependentes do trabalho familiar.

Constam, juntamente com o nome desses homens e mulheres pretos forros, os locais de procedência, Guiné e Mina, e os grupos étnicos Cabinda, Benguela; também somente a identificação por nação. Quem cunhou esses e outros locais de procedência e grupos étnicos para os africanos foram os colonizadores. No Brasil, a utilização do

---

<sup>24</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1803, fogo 41. Ano 1804, fogo 35. Ano 1805, fogo 35. Ano 1806, fogo 38, localizado no bairro Circunvizinho da Vila. Ano 1816, fogo 78, localizado no bairro Pedras Brancas.

<sup>25</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1807, fogo 86. Ano 1808, fogo 94. Ano 1811, fogo 62, localizado no bairro Pedras Brancas.

<sup>26</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226. Ano 1816, fogo n. 31. João era morador no bairro do Rocío.

termo “nação” serviu para identificar e ao mesmo tempo classificar esses africanos; no século XVIII, a prática de identificar os africanos escravos e forros por nações já estava arraigada (Souza, 2002: 138-147).

Com relação à nomenclatura dada pelos colonizadores aos locais de procedência, Mariza Soares (2000, p. 109) assinala: “(...) não existe qualquer homogeneidade nos nomes das procedências: vão desde os nomes de ilhas, portos de embarque, vilas e reinos a pequenos grupos étnicos. (...) Do Reino do Congo vêm, além dos ditos congos, os muxicongos, loangos, cabindas e monjolos”. Para a autora, não é possível ter certeza de que a nação corresponda realmente ao grupo étnico desses africanos.

Apesar da aparentemente rígida hierarquia social na colônia, a configuração social nos campos de Lages é complexa. A observação nas listas da vila de Lages nos auxilia a demonstrar que, além dos brancos, pardos e negros também possuíam bens materiais e conquistaram acesso à propriedade fundiária. Também a presença desses africanos no rol de proprietários, como já confirmada pela historiografia brasileira (Sampaio em: Fragoso, 2006; Guedes em: Fragoso; Almeida; Sampaio, 2007; Faria, 1998; Fragoso em: Fragoso; Gouvêa, 2010), nos permite verificar maior plausibilidade acerca da presença do tráfico interprovincial e principalmente do acesso à terra de homens saídos da escravidão.

Os proprietários não brancos em Lages eram formados por casais pardos e negros. Os esposos e esposas eram de origem africana e crioula. Alguns haviam rompido há pouco suas ligações com o cativo; outros já estavam adaptados socialmente ao universo dos livres. É possível perceber que esses proprietários se inseriram na fissura da sociedade colonial; para o local em que viviam e a sociedade em que estavam inseridos, ser proprietário garantia *status* perante os que não possuíam propriedade mas possuíam a mesma cor.

Além de proprietários de terras, há também homens livres pretos e pardos em atividades não exclusivamente agrícolas. Eles viviam de suas agências, de jornais, de salários como alfaiate, ferreiro, carpinteiro, soldados e condutores de tropas<sup>27</sup>. Assim como nas atividades agrícolas, nas demais atividades, também predominou a cor parda em relação à negra. Em todos os anos, viver de seus salários e de suas agências foi o que predominou como ocupação; por se tratar de uma vila essencialmente rural, esses homens certamente plantavam pequenas roças.

---

<sup>27</sup> AESP: Maços de População. Lages 1776-1818. Ordem C00226.

## Considerações finais

É notório que o percentual maior de homens de cor encontrava-se nas atividades agrícolas de subsistência, não nas ocupações de ofícios. Os números indicam a preferência dos indivíduos pretos e pardos em serem proprietários de terra e, por consequência, prover a sobrevivência familiar com o cultivo de suas roças e com a criação de animais, pois a propriedade da terra significava muito na constituição das hierarquias socioeconômicas da vila.

Entre os proprietários de bens materiais na vila, estavam os homens pardos e pretos, porém a maioria não estava entre os mais abastados, ou seja, entre os que possuíam grandes propriedades, cargos administrativos e títulos honoríficos – talvez porque as hierarquias eram muito mais sociais que econômicas. De acordo do Sheila Faria, “Negros e seus descendentes, libertos ou livres, eram 'pobres' mais pela condição estigmatizada que possuíam do que pelos bens materiais que efetivamente puderam acumular” (apud Soares, 2007: 106).

Eram indivíduos e famílias que viviam de sua renda, e viver nos campos de Lages propiciava maior facilidade de mobilidade espacial e social, por se tratar de uma fronteira aberta e, neste caso, de oportunidades. Para tal,

(...) a qualificação do processo de mobilidade requer que o mesmo seja pensado para além de uma pura e simples ascensão vertical, embora esta não deixe de ser importante. É preciso entender que, numa sociedade hierarquizada, a mobilidade se dá dentro de determinados limites, reforçando e criando novas e diferentes segmentações (Soares apud Guedes, 2011: 43).

A mobilidade social nesses campos também era fruto da dinâmica (limitada)<sup>28</sup> desse espaço em formação; e, ainda, a mobilidade social não foi acessível a todos os homens de cor ao longo do processo de ocupação e colonização.

Podemos caracterizar a economia de um número significativo de proprietários de cor como sendo de menores recursos econômicos, quando comparados aos recursos do pequeno percentual de brancos proprietários de fazendas. A maior parte desses indivíduos contava com a mão de obra familiar, ainda que em alguns domicílios houvesse agregados e escravos. Além disso, os proprietários de cor que eram detentores da posse de um pequeno número de escravos certamente não os isentavam do trabalho braçal nas propriedades, o qual deviam compartilhar com seus trabalhadores cativos.

---

<sup>28</sup> Ver: Hespanha (2006: 121-143).

Nos campos da vila da Lages, a propriedade, para além do seu sentido mercantil, possuía um sentido social, isto é, mais que a produção para o comércio e o acúmulo de excedentes, ela possibilitou e forneceu aos indivíduos de diferentes *status* e cor a constituição de laços de sociabilidade que acabaram por configurar a identidade agrária desse local.

### Fontes

- Arquivo Estado de São Paulo. São Paulo, SP: Listas Nominativas e os Maços Populacionais de 1777 a 1818; Documentos Interessantes (DI) e os Livros de Sesmarias, Patentes e Provisões.
- Paróquia Nossa Senhora dos Prazeres de Lages. Lages, SC: livros de registro de batismo, casamentos e óbitos.

### Referências

FARIA, Sheila. 1998. *A colônia em movimento: fortuna e família no Cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. 1997. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790 – 1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,.

FRAGOSO, João Luís. 2010. “Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial” em: *Topoi*. vol. 11, nº 21, pp. 74-106.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (Orgs.). 2010. *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. (Orgs.). 2007. *Conquistadores e negociantes: histórias das elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRAGOSO, João et al. (Org.). 2006. *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes; Lisboa: IICT.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. 2005. *Caetana diz não: histórias das mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Cia das Letras.

GUEDES, Roberto (Org.). 2011. *Dinâmica imperial no antigo regime português: séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X.

GUEDES, Roberto. 2007. “Escravidão e cor nos censos de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)” em: *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*, vol. 10, nº 18, pp. 489-518..

GUEDES, Roberto. 2007. “De ex-escravo à elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, Século XIX)” em: João Fragoso, Carla Maria Carvalho de Almeida e Antônio Carlos Jucá Sampaio (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: história de elites no Antigo Regime nos trópicos, América Lusa, Séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 337-376.

HESPANHA, António Manuel. 2006. “A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime” em: *Tempo*, vol. 11, nº 21, pp. 121-143.

MATTOS, Hebe. 2013. *Das cores do silêncio: significados da liberdade no Sudeste escravista. Brasil, século XIX*. 3ª ed. rev. Campina/SP: Ed. Unicamp.

MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica” em: João Fragoso, Maria Fernanda Baptista Bicalho e Maria de Fátima Silva Gouvêa (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 141-162.

SAMARA, Eni. 2003. *Família, mulheres e povoamento: São Paulo, século XVIII*. Bauru, SP: EDUSC.

SLENES, Robert W. 2011. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. 2ª ed. Campina/SP: Ed. Unicamp.

SOARES, Mariza de Carvalho. 2000. *Devotos da Cor: Identidade Étnica, Religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SOUZA, Marina de Mello e. 2002. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

## El comercio de esclavos africanos y afrodescendientes en Puebla (1595-1710)\*

Guillermo Alberto Rodríguez Ortiz\*\*  
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
[guillermo.rodriuezortiz@correo.buap.mx](mailto:guillermo.rodriuezortiz@correo.buap.mx)

### Resumen

A pesar de ser concebida como ciudad de españoles, el desarrollo económico que tuvo la ideal Puebla de los Ángeles determinó la presencia de indios y negros. La consulta y el análisis de los contratos de compraventa de esclavos, entre 1595 y 1710, realizados para este estudio, permite conocer no solo las peculiaridades del mercado esclavista angelopolitano, sino también que la presencia de africanos y afrodescendientes, además de significativa, respondió a las necesidades de una urbe dependiente de fuerza de trabajo. También se puede percibir que la disminución en el ingreso de esclavos bozales propiciada por la independencia de Portugal en 1640 no afectó significativamente la demanda de mano de obra tanto de la ciudad como de las zonas aledañas, puesto que la existencia de cautivos criollos, producto de relaciones endogámicas, logró subsanarla.

**Palabras clave:** Historia; Puebla (México); Periodo colonial, 1595-1710; Africanos; Afrodescendientes; Comercio de esclavos.

### Introducción

En la Nueva España los primeros centros urbanos se asentaron por lo general en zonas de concentración indígena o en territorios cuya ubicación geográfica era estratégica para fines militares. Para coadyuvar en el desarrollo de la conquista y la colonización, estas urbes debían no solo apropiarse de territorios y recursos naturales, sino que además en la medida en que fueron creciendo, demandaron el establecimiento de estructuras políticas y económicas (Cuenya Mateos, 1989: 7-9). Por tal razón las ciudades, como Puebla, se caracterizaron por tener un área central (para erigir instituciones políticas, económicas y religiosas), seguida por una zona dentro de la traza (exclusiva para españoles y su servidumbre de color) y, por último, una periferia (asignada para indios). Aunque Puebla comparte aspectos relacionados con la traza y con las pretensiones de mantener separados a los blancos de los indios, difiere del resto de los centros urbanos, pues fue construida en un territorio carente de asentamiento

---

\* Parte de este trabajo fue tomado de la investigación realizada como tesis doctoral en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla próxima a publicarse como libro bajo el título "El lado afro de la Puebla de los Ángeles. Un acercamiento al estudio sobre la presencia africana 1595-1710".

\*\* Doctor y Maestro en Historia.

indígena alguno. Junto con esta peculiaridad, también destacan el proyecto utópico que sirvió de referencia para su fundación y las prerrogativas dadas por la Corona para garantizar su desarrollo y esplendor<sup>1</sup>.

Fundada en 1531 con el firme objetivo de erradicar la peste de los vagabundos hispanos, y poblar la región entre Veracruz y la Ciudad de México de cristianos españoles, la ideal Puebla de los Ángeles en poco tiempo se convirtió en polo de atracción para errantes y conquistadores. Entre 1550 y 1650, la ciudad vivió una “Edad de Oro”, en gran medida debido a que su producción agropecuaria e industrial fue beneficiada por la diversidad de climas, la existencia de vastos recursos naturales, la incorporación del arado y por la implementación de maquinaria movida por energía hidráulica (proporcionada por los ríos Atoyac y San Francisco). Estos factores hicieron que los productos poblanos (paño, lana, harina, cochinilla y trigo principalmente) gozaran de prestigio y demanda en mercados tanto de la Nueva España como del resto de la América española. El desarrollo que tuvo esta urbe la catapultó de tal forma que llegó no solo a convertirse en la sede del obispado (establecido originalmente en Tlaxcala), sino que además, fue contemplada como opción para trasladar los poderes virreinales<sup>2</sup>. Esta posibilidad propició que la Angelópolis llegara a ser identificada en importancia como la segunda ciudad novohispana. Empero, la prosperidad económica comenzó a padecer síntomas de ocaso desde la última década del siglo XVII, ya que malas cosechas y epidemias interrumpieron el crecimiento poblacional<sup>3</sup>. Aunada a esta situación, la pérdida de los mercados, arrebatados por la región del Bajío, generó una crisis en la producción de cereales, harinas, jabones, velas y vidrio. A lo anterior debe sumarse también la prohibición del comercio intercolonial, el traslado de la administración de los azogues a la Ciudad de México y la instalación de la feria de Jalapa, como sucesos que atentaron contra la economía de la ciudad. La grandeza y opulencia se volvía crisis y pobreza.

Independientemente de la debacle, se debe precisar que el desarrollo que tuvo Puebla fue posible no solo por los recursos naturales y por su ubicación, sino también por la misma población. En este sentido no se puede dejar de mencionar que, aunque

---

<sup>1</sup> La ubicación de Puebla (entre la Ciudad de México y el Puerto de Veracruz), aunada a sus vastos recursos naturales, y las exenciones de la alcabala y almojarifazgo por 100 años y de los demás impuestos por seis lustros, contribuyeron para que esta urbe fuera de la más próspera del mundo novohispano entre los siglos XVI y XVII.

<sup>2</sup> Debido a que ofrecía un panorama completamente opuesto a la insalubre Ciudad de México.

<sup>3</sup> Esta situación es clave, ya que la debacle demográfica poblana fue vertiginosa. Bastaría mencionar que en los primeros cuarenta años del siglo XVIII, la ciudad vio reducida su población hasta en un 50 %.



concebida como un centro urbano de españoles, las circunstancias determinaron la presencia de indios y de africanos. Mientras que en un primer momento cada uno de estos grupos se ubicó en áreas específicas de la ciudad, la misma interacción entre estos, propició el mestizaje. Aunque en los primeros años el número de africanos fue reducido (240), la dinámica económica y la ubicación de la ciudad así como el decreto de las Leyes Nuevas (1542), que prohibían la esclavitud de los indios, generaron que la presencia africana aumentara. Aunque los africanos y afrodescendientes fueron empleados en diversas labores (agrícolas, domésticas e industriales), la misma urbe, al ser un polo de atracción, se convirtió en un centro de distribución esclavista tanto para la ciudad como para otras regiones.

### **El mercado de esclavos africanos y afrodescendientes en Puebla entre 1595 y 1710**

Provenientes de diversas regiones del continente africano, los africanos, después de ser descargados de las naos negreras, eran exhibidos en plataformas para que los compradores los examinaran y seleccionaran. Finalizado este proceso se acordaba con el comerciante e interesado los términos en los que se llevaría a cabo la operación de compraventa. Mientras que algunos podían ser empleados en los mismos puertos de entrada o en zonas aledañas a estos, el resto era trasladado hasta otros mercados del interior como la Ciudad de México, Morelia o Puebla, para ser subastados.

En Puebla la venta y compra de esclavos, hasta 1624, se llevaba a cabo en la plaza pública. Por orden del alcalde don Luis de Córdoba, la venta de negros y negras bozales, a cargo de Manuel González y Francisco Pérez de Alburquerque, tendría que realizarse a partir del 21 de septiembre de 1624 en la plazuela ubicada entre el puente y panteón del convento de San Francisco. La decisión fue tomada por dos razones. En primer lugar se deseaba evitar que la población que concurría a la plaza pública pudiera verse afectada por los miasmas existentes; y en segundo, evitar que las indias vendedoras de fruta, verdura y demás mercancías sufrieran agravios por parte de los cautivos. A continuación se presenta un extracto de dicha ordenanza:

(...) por quanto de estar en la plaça pública los negros y negras boçales recién venidos de Guinea entre la demás gente que a la dicha plaça ocurre a bender pan, frutas y berduras y otros alimentos que ordinariamente se benden para abasto de la República donde como gente boçal se entre meten entre la demás y hacen agravios assia los yndios panaderos como a las yndias que venden frutas y berdura y otros que benden otros generos arrebatándoselos de que resulta aporrearlos y maltratarlos y demás desto subcede que los dichos negros vienen enfermos con enfermedades ocultas y otros males

contagiosos que se pegan e inficionan la gente de que por andar entre ellos podría resultar muchos daños a esta ciudad y sus bezinos y para evitarlos (...) mando se notifique a Manuel Gonçalez y Francisco Perez de Albuquerque que a cuyo cargo parece [sic] están los dichos negros que desde oy en adelante no los tenga en la dicha plaça publica ni secretamente y para que quien quisiere comprar alguno de los dichos esclavos y sepa donde los puede hallar se señala por puesto el espacio y plaçeta que ay entre el puente de San Francisco hasta las gradas de la cerca y cementerio del dicho convento (...)<sup>4</sup>.

La ordenanza hace referencia al mercado de esclavos, pero no permite conocer a profundidad la dinámica del mismo. Para conocer el comportamiento de aquel, resulta necesario analizar los contratos de compraventa resguardados en el Archivo General de Notarías del Estado de Puebla (AGNEP), los cuales ofrecen información puntual sobre la oferta y demanda de cautivos en la Angelópolis. En este sentido, ¿cuál fue la dinámica del mercado esclavista poblano? Para alcanzar dicho objetivo entre 1595 y 1710 se recopiló información, correspondiente a veinticuatro años, tomando un año de cada cinco de los contratos de compraventa de motores de sangre, registrados en las seis notarías que en ese momento funcionaban dentro Puebla.

Durante el periodo de estudio, se registraron 4 105 operaciones de compraventa de esclavos, destacando la notaría 4 (64.41 %) la que cual acumuló el mayor número; seguida por la 3 (15.01 %) y la 6 (11.96 %), mientras que la suma de la 1, 2 y 5 alcanza un 8.62 %. El año que reporta el mayor número de compraventas fue 1630, seguido por los años de 1635 y 1620. Entre 1595 y 1615, el número de operaciones oscilaron entre 4 y 126. A partir de 1640, las operaciones cayeron estrepitosamente (81.76 %), intentando volver a su cauce en los siguientes quinquenios, siendo los de 1685, 1690, 1695 y 1705 los que alcanzaron un rango entre 193 y 283 ventas de esclavos, para volver a caer nuevamente en 1700 y 1710 (véase cuadro 1 y gráfico 1).

---

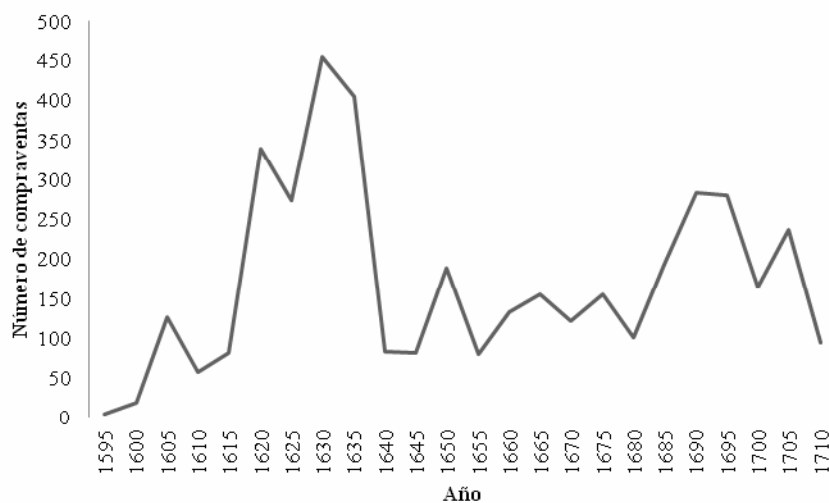
<sup>4</sup> AGMP, *Reales Cédulas*, Vol. 9, 238f.

**Cuadro 1.** Compraventa de esclavos según notaría y año, ciudad de Puebla, 1595-1710

Año	Notarías						Total
	1	2	3	4	5	6	
1595				4			4
1600				10	9		19
1605				21	105		126
1610				29	28		57
1615				14	67		81
1620		7		21	311		339
1625				95	178		273
1630				69	386		455
1635				97	308		405
1640					83		83
1645		3		27	52		82
1650	37	6		32	113		188
1655					79		79
1660		12			120		132
1665	38	2			115		155
1670	25	5			92		122
1675	11				144		155
1680		29			71		100
1685		35	89		69		193
1690		28	65		102	88	283
1695		3			139	138	280
1700		8			64	71	164
1705	1	11	43		9	27	236
1710	1	36				8	94
<b>Total</b>	<b>113</b>	<b>185</b>	<b>616</b>	<b>2 644</b>	<b>56</b>	<b>491</b>	<b>4 105</b>

Fuente: AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

**Gráfico 1.** Compraventa de esclavos según número y año, ciudad de Puebla, 1595-1710



Fuente: Cuadro 1.

En este mismo tenor, se debe precisar que los compradores preferían a los esclavos (60.10 %) sobre las esclavas (39.85 %), situación que, de acuerdo con las solicitudes de la época y las mismas investigaciones, no sorprende puesto que el cautivo era más demandado que la cautiva. La razón radica en las capacidades físicas de los primeros frente a las segundas. Mientras que los hombres podían ser empleados en diversos trabajos, las mujeres por el contrario eran canalizadas básicamente para el servicio doméstico. Los negros fueron los más demandados (67.16 %) seguido por los mulatos (27.19 %) y los pardos (1.97 %) (véase cuadro 2.). En cuanto al tipo de esclavo,

resulta sorprendente que los criollos (29.43 %) fueran los más adquiridos en comparación con los bozales (12.38 %) y ladinos (0.85 %), lo que muestra la endogamia existente entre los esclavos comercializados (véase cuadro 3).

**Cuadro 2.** Compraventa de esclavos según sexo y calidad étnica, ciudad de Puebla, 1595-1710

Calidad étnica	Sexo			Total	%
	Masculino	Femenino	Sin esp.		
Negro	1 694	1 063		2 757	67.16
Mulato	619	497		1 116	27.19
Pardo	66	15		81	1.97
Sin esp.	88	61	2	151	3.68
<b>Total</b>	<b>2 467</b>	<b>1 636</b>	<b>2</b>	<b>4 105</b>	<b>100.00</b>

**Fuente:** AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

**Cuadro 3.** Compraventa de esclavos según sexo y tipo de esclavo, ciudad de Puebla, 1595-1710

Tipo de esclavo	Sexo			Total	%
	Masculino	Femenino	Sin esp.		
Bozal	365	143		508	12.38
Entre bozal y ladino	16	7		23	0.56
Ladino	28	7		35	0.85
Criollo	667	541		1 205	29.43
Sin esp.	1 391	938	2	2 331	56.78
<b>Total</b>	<b>2 467</b>	<b>1 636</b>	<b>2</b>	<b>4 105</b>	<b>100.00</b>

**Fuente:** AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

Dejando de lado el alto porcentaje de compraventa de esclavos en donde se omite el tipo del mismo, los negros bozales fueron más vendidos entre 1615 y 1640, años que coinciden en parte con el periodo en el cual Portugal se unió a España. A partir de la separación de los mencionados reinos y hasta 1665 no se reportaron transacciones que incluyeran a cautivos extraídos directamente de África. Entre 1665 y 1705, cuando la trata pasó de los holandeses a los franceses (Real Compañía Francesa de Guinea) y en el inter a los portugueses (Compañía Real de Guinea), se puede percibir un intento para incorporar nuevamente a esclavos bozales, el cual fracasó ya que el número de estos osciló entre tres y dieciséis. Los cautivos criollos por su parte, aunque superados por los bozales entre 1615 y 1640, en el periodo de 1640 a 1665 fueron los más comercializados. Desde 1665 y hasta 1695, a pesar de la reactivación de la trata, los criollos mantuvieron su posición dentro de las preferencias del mercado. No obstante, a partir de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII se reportó una caída en la demanda, por lo que cabe preguntarse si esta situación habrá sido determinada por los primeros síntomas del ocaso poblano al que ya se ha referido con anterioridad. Mientras esto sucedió con los bozales, los ladinos y los cautivos catalogados como “entre bozal y

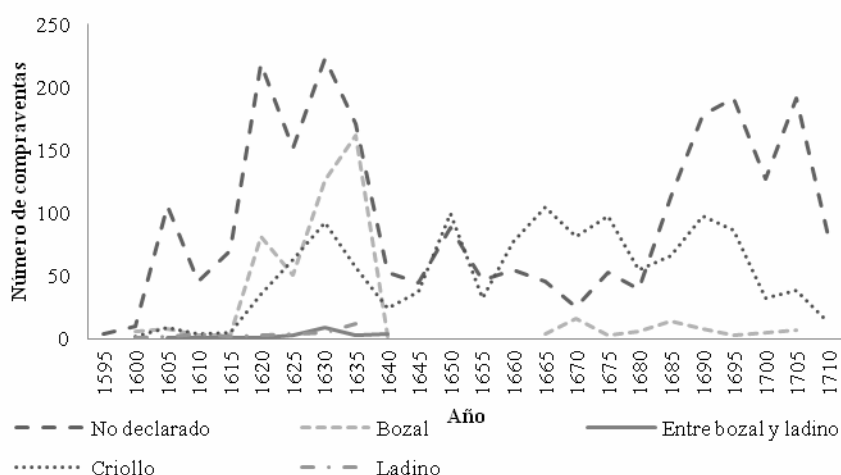
ladino”, fueron comercializados entre 1600 y 1640 sin poder alcanzar cifras como las reportadas por los bozales y criollos (véase cuadro 4 y gráfico 2).

**Cuadro 4.** Compraventa de esclavos según tipo de esclavo y año, ciudad de Puebla, 1595-1710

Año	Tipo de esclavo					Total
	Bozal	Entre bozal y ladino	Criollo	Ladino	Sin esp.	
1595					4	4
1600	6		2	1	10	19
1605	8	1	9	2	106	126
1610	3	1	4	4	45	57
1615	3	1	5	2	70	81
1620	81	1	35	3	219	339
1625	51	3	63	4	152	273
1630	126	9	92	5	223	455
1635	162	3	57	12	171	405
1640	2	4	24		53	83
1645			37	1	44	82
1650			100		88	188
1655			32		47	79
1660			77		55	132
1665	4		105		46	155
1670	16		81		25	122
1675	3		98	1	53	155
1680	6		55		39	100
1685	14		66		113	193
1690	8		97		178	283
1695	3		86		191	280
1700	5		32		127	164
1705	7		38		191	236
1710			13		81	94
<b>Total</b>	<b>508</b>	<b>23</b>	<b>1 208</b>	<b>35</b>	<b>2 331</b>	<b>4 105</b>

Fuente: AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

**Gráfico 2.** Compraventa de esclavos según tipo de esclavo y año, ciudad de Puebla, 1595-1710



Fuente: Cuadro 4.

Los registros arrojan 134 zonas de origen de los cautivos, en el 48.33 % de las compraventas no se hace referencia al respecto, en el 51.67 % restante destacan los

negros angola (27.24 %) seguidos por los esclavos criollos nacidos en Puebla (4.90 %) y los de origen congo (3.70 %). El resto (15.83 %) reporta diversos orígenes como Arara, Bran, México, Calabarí, Loango, Guatemala, Mozambique, Portugal, São Tomé, Terra Nova, Brasil, Oaxaca, Mina y Sevilla, entre otros, que no alcanzan el 1 % cada uno (véase cuadro 5).

**Cuadro 5.** Compraventa de esclavos según año y origen, ciudad de Puebla, 1595-1710

Origen	Sexo			Total	%
	Masculino	Femenino	Sin esp.		
Angola	717	401		1 118	27.24
Puebla	128	73		201	4.90
Congo	110	42		152	3.70
Otros	441	209		650	15.83
Sin esp.	1 071	911	2	1 984	48.33
<b>Total</b>	<b>2 467</b>	<b>1 636</b>	<b>2</b>	<b>4 105</b>	<b>100.00</b>

**Fuente:** AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

De acuerdo con el rango de edad, los esclavos que más se vendieron tuvieron una edad que oscilaba entre los 20 y 29 años (39.07 %), mientras que aquellos cuyo rango de edad era de 10 a 19 años (29.57 %) y de 30 a los 39 años (14.10 %) ocuparon el segundo y tercer lugar respectivamente (véase cuadro 6.).

**Cuadro 6.** Compraventa de esclavos según sexo y edad, ciudad de Puebla, 1595-1710

Edad	Sexo			Total	%
	Masculino	Femenino	Sin esp.		
De 0 a 9	146	123	1	270	6.58
De 10 a 19	773	441		1 214	29.57
De 20 a 29	982	622		1 604	39.07
De 30 a 39	331	248		579	14.10
De 40 a 49	97	97		194	4.73
De 50 a 59	47	36		83	2.02
De 60 a 69	5	9		14	0.34
De 70 a 79	2			2	0.05
Sin esp.	84	60	1	145	3.53
<b>Total</b>	<b>2 467</b>	<b>1 636</b>	<b>2</b>	<b>4 105</b>	<b>100.00</b>

**Fuente:** AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

En relación con los precios, los esclavos cotizados entre los 300 y 399 pesos (48.72 %) fueron los más adquiridos, seguidos por aquellos cuyo valor oscilaba entre 200 y 299 pesos (22.95 %). Asimismo, los esclavos cuyo costo fue menor a los 200 pesos solo representaron el 7.70 %, mientras que el restante (20.63 %) fue tasado por encima de 400 monedas (véase cuadro 7). Ahora bien, si se analiza la relación *costo-edad*, los esclavos de entre 20 y 29 años y con un valor entre 300 y 399 fueron los más

demandados (23.41 %) de las compraventas; detrás de ellos aparecen los cautivos del mismo rango de precio, pero de una edad entre los 10 y 19 (13.57 %). Finalmente el grupo de esclavos que ocupó la tercera posición dentro de la oferta y demanda de este mercado se caracterizó por un costo que osciló entre los 200 y 299, ubicándose su edad entre los 10 y 19 años de vida (9.5 %) (véase cuadro 8). Cabe aclarar que en aquella época el costo de los esclavos era elevado, basta compararlo con los sueldos del periodo correspondiente. Por ejemplo, en 1687 el salario anual de los regidores era de 632 pesos, sin duda de los más altos; seguido por el mayordomo (350 pesos) y el portero de Cabildo (225 pesos); mientras que el procurador mayor, el escribano de Cabildo, el capellán de Cabildo y el capellán de San José tuvieron asignaciones por 100 pesos, el resto tuvo ingresos menores de 100 pesos (Cuenya Mateos, 1989:33), los sueldos descritos permiten ilustrar que no todos los pobladores podían adquirir cautivos por lo elevado de su costo.

**Cuadro 7.** Compraventa de esclavos según sexo y precio, ciudad de Puebla, 1595-1710

Precio	Sexo			Total	%
	Masculino	Femenino	Sin esp.		
De 1 a 99	33	19		52	1.27
De 100 a 199	142	122		264	6.43
De 200 a 299	553	388	1	942	22.95
De 300 a 399	1 179	821		2 000	48.72
De 400 a 499	353	194		547	13.33
De 500 a 599	108	36		144	3.51
De 600 a 699	6			6	0.15
De 700 a 799	7			7	0.17
Sin esp.	86	56	1	143	3.48
<b>Total</b>	<b>2 467</b>	<b>1 636</b>	<b>2</b>	<b>4 105</b>	<b>100.00</b>

**Fuente:** AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

**Cuadro 8.** Compraventa de esclavos según precio y edad, ciudad de Puebla, 1595-1710

Edad	Precio									Total	%
	De 1 a 99	De 100 a 199	De 200 a 299	De 300 a 399	De 400 a 499	De 500 a 599	De 600 a 699	De 700 a 799	Sin esp.		
De 0 a 9	32	100	101	21	1	2			13	270	6.58
De 10 a 19	1	47	384	557	153	58		1	13	1 214	29.57
De 20 a 29	6	37	219	961	280	57	4	1	39	1 604	39.07
De 30 a 39	1	21	108	327	81	21	2	4	14	579	14.10
De 40 a 49	1	14	71	87	10	4		1	6	194	4.73
De 50 a 59	7	27	31	13		2			3	83	2.02
De 60 a 69	2	6	5						1	14	0.34
De 70 a 79	1		1							2	0.05
Sin esp.	1	12	22	34	22				54	145	3.53
<b>Total</b>	<b>52</b>	<b>264</b>	<b>942</b>	<b>2 000</b>	<b>547</b>	<b>144</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>143</b>	<b>4 105</b>	<b>100.00</b>

**Fuente:** AGNEP, Notarías 1, 2, 3, 5 y 6; Notaría 4: Sierra Silva, 2013.

Finalmente dentro de las operaciones de compraventa, solo 43 esclavos (1.05 %) contaban con un oficio, y 12 (0.29 %) fueron declarados con algún defecto o tacha. Dentro de los oficios destacaban los esclavos arrieros, caldereros, oficiales de obraje, sombrereros y zapateros, mientras que las tachas mencionaban a los cautivos como borrachos, ladrones, huidores, quebrados, tuertos y mutilados.

### **Consideraciones finales**

Aunque falta mucho por estudiar sobre la tercera raíz en la ciudad de Puebla, lo descrito en estas líneas demuestra al menos que los africanos y afrodescendientes, como fuerza de trabajo, tuvieron una presencia significativa en esta urbe. De igual forma se confirma que a pesar de que la independencia de Portugal implicó una disminución de esclavos importados desde África a partir de 1640, los cautivos criollos pudieron subsanar el vacío generado por la falta de cautivos bozales dentro del mercado esclavista desde ese año y hasta 1710, año en que finaliza este análisis.

### **Fuentes consultadas**

Archivo General de Notarías del Estado de Puebla.  
Archivo General Municipal de Puebla.

### **Bibliografía**

CUENYA MATEOS, Miguel Ángel. 1989. *Fiestas y virreyes en la Puebla colonial*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Comisión Puebla V Centenario.

RODRÍGUEZ ORTIZ, Guillermo Alberto. 2015. *El lado afro de la Puebla de los Ángeles. Un acercamiento al estudio sobre la presencia africana 1595-1710*, tesis doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

SIERRA SILVA, Pablo Miguel. 2013. "Puebla urban slavery database 1630-1700", University of California, Los Angeles.



**“Recibio esta parte un mulatillo nombrado Sixto tazado en Siento y sinquenta pesos...”: Comercio y circulación de niños de origen africano como servidumbre esclava en Coquimbo Colonial”**

Montserrat N. Arre Marfull\*  
Programa Doctorado en Ciencias Humanas m/ Discurso y Cultura, UACH  
[montserrat.arre.marfull@gmail.com](mailto:montserrat.arre.marfull@gmail.com)

## Resumen

El presente trabajo expone aspectos de la existencia de esclavos de origen africano durante el último siglo colonial en tierras chilenas, específicamente en el Corregimiento de Coquimbo. Para ello, centra su punto de vista en los niños esclavizados y la importancia de éstos en tanto su utilización en un contexto doméstico-rural como su valorización monetaria; por tal razón, es especialmente importante la contextualización de los amos poseedores de esclavos, de manera de explicitar estos dos aspectos de la infancia esclava.

La Serena, capital del Corregimiento de Coquimbo y segunda ciudad fundada en el Reino de Chile al norte de Santiago, fue siempre un lugar económicamente, activo pese a no tener un desarrollo urbano fuerte, sino hasta mediados del siglo XIX. En el siglo XVIII el poderío de la zona se encontraba en el ámbito rural, tanto en la producción vitivinícola como minera.

La iniciativa de profundizar la temática esclavista desde un sujeto de estudio como los niños, surgió de las propias indagaciones sobre el siglo XVIII, realizadas en La Serena y Barraza (otro enclave de la zona) para trabajos previos. En éstas se logró encontrar rastros de esclavos y amos en Coquimbo, y plantear la idea de “comercio esclavo de reproducción local”.

Si los esclavos eran de origen local, la esclavitud infantil debía ser un pilar fundamental de la institución en el Corregimiento, ya que los esclavos hacia la segunda mitad del siglo XVIII, nacían mayormente en la zona por lo tanto no eran sujetos *trasladados* desde lejanos lugares.

El trabajo a exponer comparte los planteamientos de Meillassoux sobre la esencial característica de *extraneidad* del esclavo, indicando que ese estado de foráneo es adquirido por el desarraigo y traslado de una persona fuera de su entorno social (como ocurrió con los millones de africanos esclavizados en América), empero, además en el caso de los esclavos criollos, la extraneidad se manifestaba también por la *incertidumbre* de la situación en que vivían, toda vez que una madre, por ejemplo, podía ser separada de sus hijos en beneficio del amo.

**Palabras clave:** Historia; Coquimbo (Chile); Período colonial 1690-1820; Infancia esclava; esclavitud regional; comercio de esclavos.

## Esclavos africanos en Chile colonial

¿Qué podemos decir de los esclavos de origen africano en Chile, donde pareciera que nunca existió tal grupo humano, y es más, qué podríamos aportar sobre los niños esclavizados en un contexto de tan compleja observación histórica? Si la pregunta se ha planteado, es porque las huellas de su historia están ahí, pese a que aún hay un velo que recubre esta memoria dentro de los límites del territorio que hoy llamamos Chile<sup>1</sup>.

---

\* Magíster en Historia, UCH. Programa Doctorado en Ciencias Humanas m/ Discurso y Cultura, UACH

<sup>1</sup> Para una discusión actualizada de los temas que convoca la historia de la esclavitud africana en Chile consultar bibliografía.

Hablar de Chile colonial remite a hablar de una zona de influencia económica y política enmarcada en un gran conjunto administrativo, el Virreinato Peruano<sup>2</sup>. Centraremos, para este caso, el análisis de la infancia esclava en el Corregimiento de Coquimbo, con su capital La Serena (en la desembocadura del Río Elqui), última ciudad de importancia antes del límite norte de la Audiencia de Chile, y en su segundo poblado de relevancia más al sur, Barraza (en la desembocadura del Río Limarí).

Coquimbo es una zona semiárida, sus principales actividades económicas para el siglo XVIII fueron la producción de trigo y ganadería menor en los valles, en los inicios de dicho siglo y ya, hacia la segunda mitad, lo serían la minería (cobre, plata, oro) y las plantaciones vitivinícolas, actividades que comenzaron a controlar el espacio productivo de la zona, llegando a un significativo auge durante la primera mitad del siglo XIX.

Tanto el cultivo de trigo y vid, como la minería, principalmente se realizaba con trabajadores temporales y asalariados, peones *mestizos*, no obstante, una importante cantidad de propietarios que ostentaban veta de mineral, trapiche de metales o viña, contaban con la presencia de esclavos de diversas edades, en muchas ocasiones, esclavos nacidos en la casa del amo o de algún pariente cercano.

La gran masa de población del Corregimiento se ubicaba en zonas rurales. Había una cantidad no menor de grandes propietarios y comerciantes adinerados, y una cantidad numerosa de medianos propietarios, de ellos la mayoría poseía entre 1 y 12 esclavos, aunque, sin duda, algunos poseyeron una mayor cantidad, por ejemplo, las órdenes religiosas. Una importante cantidad de estos esclavos que suelen mencionarse en documentos eran personas de edades igual o menor a 12 años<sup>3</sup>.

### **Niños esclavos, valor de mercado**

Niño esclavo lo definiré como la persona denominada esclavo(a), mulato(a) o negro(a) perteneciente a un amo y que tiene 12 años o menor edad. Se delimitó la edad en referencia a *niños* en esta cifra por varias razones: se ha usado un criterio promedio hallado en la bibliografía consultada, se ha atendido a las definiciones de la época en diccionarios, y sobre todo, existe el criterio de la documentación consultada, como

---

<sup>2</sup> Chile en los siglos XVII y XVIII se ubicaba entre las ciudades de Copiapó y Concepción, como fronteras norte y sur, además de Valdivia como extremo sur desconectado, junto al Corregimiento de Cuyo al otro lado de Los Andes. Sólo Cuyo pasaría a estar bajo la administración del Virreinato del Río de la Plata en 1777. Las fronteras norte y sur de Chile (republicano) se ampliaría sólo ya avanzado el siglo XIX.

<sup>3</sup> Documentación revisada para esta investigación: cartas de venta y libertad, testamentos, inventarios de bienes, registros de bautismo y defunción, casos judiciales civiles, empadronamientos (1738, 1778, 1813).

cartas de venta e inventarios jesuitas y se observó la dinámica de precios asociados a las edades. Además, los 12 años era la última edad en donde aparecía, en esta documentación, la denominación de “mulatillo”<sup>4</sup>. Según los mismos parámetros, los esclavos *jóvenes* los delimitaré para su análisis entre los 13 y 25 años.

Cabe mencionar que en la época, muchas veces las edades consignadas no obedecían exactamente a la edad cronológica de las personas, no obstante, el criterio de numerar la edad nos da las coordenadas a lo menos de la *apariencia* y las *capacidades* del esclavizado que permite determinar su edad, cierta o aproximada<sup>5</sup>.

El esclavo y en particular, el *niño esclavo* fue infaltable en testamentos, dotes, inventarios; y no sólo infaltables sino que, además, un elemento esencial. Su *valor en dinero* y su *utilidad servil*, fueron dos ámbitos de la práctica esclavista<sup>6</sup>. Podríamos decir que un niño esclavo tenía un valor económico y de utilidad *permanente* (mientras fuese esclavo) y *ascendente* (conforme aumentaba su edad). Además, los niños esclavos estaban bajo el absoluto arbitrio de su amo o ama, y sus padres habían de pasar a un segundo plano, si es que éstos existían; los niños esclavos eran vendidos, comprados y heredados, como bienes legales de un patrimonio<sup>7</sup>.

Citaremos, para iniciar, el caso registrado en Diaguitas, Valle de Elqui, para observar las dinámicas esclavistas en la zona. Los 4 herederos de los Alcayaga Cortés recibieron, en la repartición de los bienes de sus padres en 1747, 12 esclavos. La madre fallecida, Magdalena Cortés, fue ahijada de una acaudalada señora de la región<sup>8</sup>, y además de recibir varios esclavos de dicha señora, el año 1723 Doña Magdalena había

---

<sup>4</sup> En los documentos revisados para Coquimbo, el apelativo de *mulatillo* o *mulatilla* (y en unos pocos casos *negrito* o *negrita*) es referencia evidente a esclavos menores de 12 años. No se utiliza otro término similar que aluda a su casta para denominarlos. No obstante, en estudios sobre otros espacios coloniales, aparece el término *muleque* y *mulecón*, tanto para denominar a esclavos negros, como criollos y mulatos entre 7 y 10 años y menores de 16 años, respectivamente (Soto Lira, 2011: 79; Masferrer León, 2013).

<sup>5</sup> Solía ser que el momento de inscripción de bautismo se hacía alejado del nacimiento, o las personas no daban importancia a dicho evento, por olvido o conveniencia, a pesar de su obligatoriedad; e incluso en el caso de los esclavos, quien registraba en general no tenía siquiera conocimiento de sus nacimientos.

<sup>6</sup> “Los testamentos, las donaciones y las dotes implicaron la mayoría de las veces una forma de intercambio y de circulación de la mano de obra al interior del grupo familiar. Esto garantizó a las familias el recurso del trabajador en los momentos de mayor escasez y su reproducción –a través de los hijos de las esclavas– sin necesidad de comprar” (Cáceres, 2000: 47).

<sup>7</sup> De ahí la idea, a partir de la lectura de la obra del antropólogo Claude Meillassoux, sobre la esencial característica de *extraneidad* del esclavo; el estado de foráneo es adquirido por el desarraigo y traslado de una persona fuera de su entorno social, como ocurrió con millones de africanos esclavizados en América, no obstante, en el caso de los esclavos criollos, la extraneidad se manifestaba también por la *incertidumbre* de la situación en que vivían, toda vez que una madre, por ejemplo, podía ser separada de sus hijos en beneficio del amo (Meillasoux, 1990).

<sup>8</sup> Doña Magdalena Cortés fue ahijada de los primeros marqueses de Piedra Blanca y Guana. Siendo acogida por María Bravo de Morales, la marquesa, esposa de Don Pedro Cortés de Monroy y Zavala,

comprado en La Serena 4 esclavos africanos llegados desde Buenos Aires<sup>9</sup>. Más de 20 años después de aquello, tenemos la repartición de bienes. En estos documentos, así como en cualquier tasación, se exponen una serie de enseres, tierras, plantas de viña y otros, con sus precios, junto a los esclavos. Es notable que los esclavos eran los *bienes* casi más costosos en sí mismos como unidad, y se indicaban en segundo lugar en la tasación, después de las tierras<sup>10</sup>.

Copiamos el inicio de la primera escritura, donde se da cuenta de los bienes que tocaron al primer heredero:

se le adjudico y recibio el Doctor Don Miguel Alcayaga = Primeramente recibio [...] una estancia nombrada Talca tazada de unión de los mismos herederos en 500 pesos Ytten recibio a su voluntad una *mulata nombrada María tazada en 400 pesos* Ytten recibio un *mulato nombrado Geronimo tazado en 300 pesos* [...] Ytten recibio tres quartos de la bibienda según y como constan con puertas y adobes tasados en 58 pesos Ytten recibio esta parte en plantas de viña de a quatro reales cada una un mil trecientas y siete plantas que montan 653 pesos 4 [reales]...<sup>11</sup>

En este extracto es posible observar el valor relativo de un esclavo, el cual fácilmente podía intercambiarse por un retazo de tierra, en el que podían plantarse al menos 1300 plantas de viña. Si bien los niños eran valorizados a un precio menor, la conveniencia de tenerlos implicaba una futura ganancia. En la misma partición de bienes, otro de los hermanos, el Capitán Don Antonio de Alcayaga recibió en su parte

por la lexitima que le pertenece dicho Don [Antonio] de sus lexitimos padres [...] Primeramente recibio *una mulata nombrada Sepriana tazada en trecientos pesos* [...] *un mulatillo nombrado Sixto tazado en Siento y sinquenta pesos* [...] un solar en la traza de la Ciudad tazado en quatrocientos sinquenta y dos pesos [...] *un negro biejo llamado Francisco en diez y ocho pesos* que aunque constan de la tazacion de beintisinco pesos le rrebajaron siete pesos...<sup>12</sup>

---

heredó parte de las posesiones que su madrina llevó al matrimonio en forma de dote (Iglesias y Leal Pino, 1997).

<sup>9</sup> Una mujer, María Rosa, y tres hombres, Antonio, Juan José y Francisco. Los esclavos tenían entre 17 y 20 años, y en la compra Doña Magdalena invirtió 1.600 pesos.

<sup>10</sup> La repartición fue la siguiente: a Miguel de Alcayaga se le entregaron la mulata María (400 pesos) y el mulato Gerónimo (300 pesos). A Antonio de Alcayaga se le otorgaron la mulata Cipriana (300 pesos) y el mulatillo Sixto (150 pesos), además de un “negro biejo” llamado Francisco (avaluado en apenas 18 pesos). A Norberto de Alcayaga se le entregaron el negro Antonio (300 pesos), la negra María (400 pesos) y el mulatillo Nicolás (200 pesos). Y finalmente, a Juan de Alcayaga se adjudicó el negro Antonio (325 pesos), el mulato Basilio (300 pesos) y las mulatillas Tomasa y Nicolasa (en 125 pesos cada una). La repartición no indicaba filiación de los esclavos.

<sup>11</sup> AHN, ELS, Vol. 22, foja 303. Las cursivas son mías.

<sup>12</sup> AHN, ELS, Vol. 22, foja 305-306. Las cursivas son mías.

468 pesos de la herencia otorgada a Antonio de Alcayaga, avaluada en 2.151 pesos en total, es decir, el 21, 8% correspondieron a sólo tres esclavos, dos de los cuales pudieron ser una madre y su hijo. Los 150 pesos del costo de este mulatillo irían incrementándose en el tiempo, de modo que si en ese momento el esclavo tenía entre 4 y 6 años, en unos 5 años más podría costar alrededor de 250 pesos. De todas formas 150 pesos equivalían, según esta repartición, a un conjunto de elementos básicos presentes en las viñas.

Según diversas investigaciones y nuestras propias evidencias, sabemos que los niños y niñas esclavizados aumentaban su costo conforme su edad. A los 4 años, podían costar poco más de la mitad del precio que a los 12. Hacia los 16 o 18 años llegaban a un precio alto, igual o cercano al que tendrían hasta los 30 años, aproximadamente, donde sería su máximo<sup>13</sup>. Si al nacer un esclavo tenía un bajo valor, a los pocos meses lo doblaban, hasta llegar a costar al final de la niñez hasta 6 veces más de su valor al nacer.

### **Niños ámbitos rurales y domésticos**

Para el año 1738, en el Empadronamiento tributario realizado en el Corregimiento de Coquimbo a peones, artesanos, comerciantes y terratenientes (casi exclusivamente a hombres), el 9% declaró poseer entre 1 y 12 esclavos y de este porcentaje, y de ellos, el 15% indicó expresamente que poseía *niños* esclavos. De todos los amos de esclavos, sólo el 44% pertenecía al grupo que podría ser catalogado como grandes terratenientes.

Las actividades variaban entre niños y niñas y también según edades. Cuando nacían niñas en ámbito doméstico, al pasar la primera infancia llegaban a ser niñas de compañía, cocineras o lavanderas y generaban, a la vez, su propia descendencia que, según el caso, era eventualmente destinada a las labores agrícolas, o bien se mantenían en las labores domésticas, perpetuando así generaciones de esclavizados en una familia<sup>14</sup>. Los esclavizados, en general, menores de 8 años se emplearon en labores

---

<sup>13</sup> Los negros bozales, en lugares lejanos de los puertos de entrada, solían costar más que los mulatos criollos locales. Pero esto variaba si el lugar de las transacciones era una zona cercana al lugar de llegada o primera venta de los bozales, donde un esclavo criollo era mejor considerado, puesto que hablaba la lengua europea y podía realizar trabajos más especializados o tenía un oficio (Cáceres, 2000; Soto Lira, 2011).

<sup>14</sup> El liberto cubano Juan Francisco Manzano cuenta que su ama, teniendo a su disposición una amplia cantidad de esclavos negros en su plantación, gustaba de mandar llamar cada cierto tiempo a alguna niña negra criolla de alrededor de 10 años, para entregarles una educación dentro de la casa patronal de acuerdo a su clase y condición. El ama en cuestión eligió a una de las “mejores piezas” de esclavos de la dotación, que resultó ser la madre del autor (Manzano, 2011).

menos complejas, tanto en las casas como en las tierras de sus amos; realidad que fue en muchos aspectos compartida por niños de otras calidades o castas<sup>15</sup>. No obstante, los niños esclavos frente a los no esclavos que trabajaban en contexto familiar, se diferenciaron porque sus padres, quienes no se beneficiaban directamente de sus esfuerzos, tomaban pocas decisiones sobre su trabajo y, más aún, sobre el de su descendencia (King, 1997: 22).

Diversos estudios dan cuenta de una “circulación de niños” de diversas calidades en las sociedades tradicionales, donde eran utilizados en casas pudientes como sirvientes y aprendices<sup>16</sup>. Pero, pese a que en la práctica cotidiana el trato hacia estos diversos niños fuese similar a los esclavizados, por su minoría de edad, los niños esclavos fueron distintos: eran negros o mulatos y legalmente no-libres.

En Coquimbo existen ejemplos de niños esclavos domésticos que crecen y se reproducen en una misma familia. Por ejemplo, Manuela Araya viuda madre de 8 hijos, dueña de estancia y chacra en El Palqui, Valle del Limarí, indica en su testamento de 1802 que a la muerte de su marido quedaron dos esclavas, madre e hija, las cuales

Ana y Mathea hija de la dicha Ana, [...] se an aumentado en mi tiempo, Sirilo de edad de onze años, Gregorio de ocho años: Paulino de edad de dos años y Pablo de sinco meses, hijos de la dicha Ana; y [otra] de edad de quatro meses hija de la Matea<sup>17</sup>.

Posiblemente la esclava Ana, ya abuela y a la vez madre de pequeños niños, ayudó a criar a los hijos de la ama Manuela la vez que paría y criaba sus propios hijos, los cuales eran, según se indica en el testamento, 5 esclavos y esclavas, casi todos pequeños para esa fecha.

Doña Manuela pertenecía al grupo de los medianos propietarios y tras sus días las tierras que había logrado obtener junto a su esposo se habrían de dividir entre sus herederos. Los esclavos en este caso habitaban en un ámbito doméstico, pero insertos en

---

<sup>15</sup> “Cada vez que Beatriz bajaba de la Cordillera a la Villa, iba a visitar a los criados del patio tercero. Era grande, plantado de huerto frutal y rodeado de habitaciones para la numerosa servidumbre de negras, zambas, cholas y mulatas. (...) Guardaban a los negritos de puertas adentro hasta los doce años. Servían para acarrear el agua traída en carga por los aguateros, sacaban tacos de las acequias, encendían lumbre y bajaban fruta de los árboles. (...) Un negrillo atizaba con pala de hierro las brasas del horno, manteniendo el calor necesario al buen cocimiento del pan casero” (Iris, 1930: 117-118).

<sup>16</sup> “En el mundo popular estaba extendida la costumbre de ‘entregar’, ‘dar’ o ‘regalar’ niños, como una forma de aliviar el problema material de la subsistencia, cuando la familia tenía muchos hijos, la situación económica empeoraba o la madre quedaba sola con sus niños.” (Rojas Flores, 2010: 75). Ver también Milanich, 2001; Muñoz Buendía, 2000.

<sup>17</sup> AHN, ELS, Vol. 13, foja 44v.

el espacio rural<sup>18</sup>. Las esclavas hijas de Ana pudieron trabajar desde pequeñas en las labores de esta casa de campo (limpieza, cocina), mientras los niños velaban por el cuidado de los animales.

Otro caso interesante se registra en La Serena, el de Doña Teresa de los Reyes. Casada dos veces, sin hijos. De su primer marido heredó un solar construido en La Serena, y otro solar plantado; en la ciudad tenía tienda y pulpería. De su segundo marido heredó negros esclavos. Doña Teresa murió en 1784, y en su testamento (transcrito en un caso judicial de 1790 donde sus esclavos reclaman libertad) anota que

declaro por mis bienes, dos Negros casados, el negro llamado Joseph Antonio, y la Negra Eulalia, los cuales hube por parte del difunto mi marido Don Manuel de Almeyda, en reposicion de un mulato esclavo mio que me vendió llamado Pedro Alcantara y por otras varias alajas mas que uso de ellas; los cuales Negros han procreado varios hijos, y al presente solo viven tres, dos mugeres y un hombre, llamados Manuela, María de los Remedios, y Pedro Joseph<sup>19</sup>.

En este caso, bastante excepcional en la región, vemos una familia de esclavos, padre, madre, hijos, todos negros (reclamando su libertad). Más allá de eso, este caso nos presenta una situación urbana. Doña Teresa es una mujer que vive en La Serena, esposa de comerciantes. La pareja de esclavos comprados por su segundo marido, en reposición de otro vendido, fue una compra de alto costo. Podemos suponernos al negro José Antonio Almeyda trabajando en el solar plantado, y a la negra Eulalia en la casa o en la pulpería junto a su ama. No es difícil imaginarse a los negritos pululando por ahí en las tiendas de la señora, junto a los dos niños huérfanos acogidos y criados por Doña Teresa, llamados Joseph Antonio Pizarro y María Josefa Almeyda<sup>20</sup>.

Si bien, en Chile no se instauró el sistema de plantación, fueron, no obstante, las haciendas y estancias Jesuitas algunos de los lugares con mayor concentración de esclavos en contexto rural (Bravo Acevedo, 1984). Entre 1768 y 1776, de los esclavos que se expropiaron para su remate desde las diversas posesiones de la Compañía ya expulsa, existe registro de 607 esclavos vendidos en Santiago, la mayoría comprados por vecinos de la ciudad y sus alrededores, y otros tantos que terminaron en Lima para su reventa (Bravo Acevedo, 1984: 93). Otra parte, 351 esclavos y esclavas, se enviaron directamente a Lima y a Buenos Aires (Bravo Acevedo, 1984: 96). Esto, sin contar los

---

<sup>18</sup> Las actividades de esta familia se pueden deducir por los objetos y bienes semovientes declarados. Animales como mulas, cabras y ovejas, algunas vacas y caballos, además de tierras de pan llevar, son sus posesiones; en sus tierras, además, se ubicaba la “casa de su morada”.

<sup>19</sup> AHN, JLS, Leg. 119, P. 3, foja 23v.

<sup>20</sup> AHN, JLS, Leg. 119, P. 3, foja 22.

esclavos que permanecieron en las faenas, mientras eran arrendadas o subastadas<sup>21</sup>. Posiblemente, los esclavos que permanecieron en las haciendas fueran hombres y mujeres jóvenes, en edades de trabajar (13-25 años), mientras que la mayor parte de los esclavos subastados fueran niños o esclavos mayores.

En La Serena, los padres de la Compañía de Jesús tenían 71 esclavos<sup>22</sup>, mientras en otras regiones del Reino de Chile ostentaron una cantidad mayor (Bravo Acevedo, 1984: 94). Según los inventarios y tasaciones de bienes, los esclavos jesuitas de La Serena antes de la expulsión, estaban repartidos entre la 3 de las 5 posesiones de la Orden, una de ellas fue el Colegio de La Serena y la otra, la Chacra de la ciudad<sup>23</sup>.

Entre los 71 esclavos mencionados, se pueden contar 26 negritos y mulatillos de 12 años o menor edad y sólo 6 esclavos entre 13 y 25 años, que representaban un 36,6% y un 8,5% del total de esclavos, respectivamente. Los niños y niñas se registraron en la Chacra, en el Colegio y la Hacienda de Elqui. En el Colegio se puede contar a 9 esclavas y esclavos niños y jóvenes de un total de 17 de todas las edades, la mayoría son mulatos. Estos 9 esclavos señalados menores de 25 años cumplían labores domésticas en la ciudad. Sin embargo, puede que no fuese así en la Chacra y en la Hacienda de Elqui.

En general, para lograr un buen funcionamiento de las estancias y haciendas, los padres de la Compañía desarrollaron sistemas racionales de organización, con un énfasis puesto en la buena mantención de su mano de obra (Troisi Melean, 2004: 97) y una minimización del riesgo de huidas y revueltas. Para ello, además de los tradicionales

---

<sup>21</sup> Según los cálculos de Bravo Acevedo, habrían quedado en las distintas haciendas en total unos 241 esclavos y esclavas, ya que se ha contabilizado que la Compañía poseía 1.199 negros y mulatos en total.

<sup>22</sup> Los padres que conformaban la orden en la zona de Coquimbo y que estaban presentes en el momento de leído el decreto de expulsión eran: Padre Rector Manuel Fuentecilla, Padre Lucas Montenegro, Padre Ramón Luna, Padre Ignacio Santelices, Padre Joaquin Mendez; hermano donado Joaquin Camano, hermano donado Manuel Galleguillos. Ausentes: Padre Alonso Barriga, que estaba en la Viña del Elqui, Padre Matheo Carballo, que estaba en La Chacra. AHN, Jesuitas La Serena, Volumen 5, P. 1.

<sup>23</sup> El objetivo principal de la orden era la educación y evangelización tanto de españoles, indios y negros. Al respecto, Ovalle escribió “en la segunda clase de nuestra división pongo las misiones que se hacen al derredor de las ciudades, a una o dos leguas de distancia, en las que llaman chacras, que son como acá las aldeas, de donde se provee el sustento de las ciudades. Estas misiones son muy acomodadas, y así puede acudir a ellas cualquiera de los nuestros por flaco que sea, porque se vuelve siempre a dormir al colegio. (...) Es ésta de gran servicio de Nuestro Señor, porque hay en estas chacras muchos indios y negros y no pocos españoles, que por atender a las haciendas (...) no pueden asistir a las ciudades, y así se les lleva este socorro espiritual (...). En la tercera clase podemos poner otro género de misiones (...). El distrito de estas misiones son a diez, veinte y treinta leguas de las ciudades, en las que llaman estancias que son también como aldeas, pero más apartadas, donde está lo grueso de las haciendas, la cría de ganados, los obrajes de la jarcía y las curtidurías de los cordobanes (...) Son estas estancias tan frecuentes y cercanas unas de otras que se puede correr casi toda la tierra, durmiendo siempre en un poblado, desde la Concepción hasta Coquimbo (...), todas llenas de gente, españoles, negros y indios” (Ovalle, 2003: 510-511).



castigos, estaba la organización social dentro del grupo esclavo. Hubo un intento por mantener una correlación de géneros, y se instaba a la formación de familias. El arraigo familiar, sin duda, favorecía que los esclavos no buscasen huir<sup>24</sup>. Las ventas de esclavos se hicieron por necesidad de eliminar elementos difíciles de tratar y se reemplazaban por *bozales*, para continuar con el equilibrio sexual (Crouzeilles, 2010: 6-10)<sup>25</sup>.

La Hacienda de Elqui era principalmente una tierra de viñedos, como gran parte de las tierras productivas de ese Valle<sup>26</sup>. Por su parte, la chacra, ubicada al otro lado del río y cercana a la ciudad, abastecía a la Compañía de los alimentos de primera necesidad. La chacra era la posesión con mayor cantidad de esclavos en Coquimbo. Es probable que en todas las otras tierras, las que servían para generar ingresos con su producto, hayan utilizado mano de obra asalariada.

Pese a ser los Jesuitas grandes poseedores de esclavos, no fueron los únicos que utilizaron mano de obra infantil en espacios rurales dentro del corregimiento de Coquimbo. En investigaciones sobre La Serena colonial, si bien no suelen mencionarse niños esclavos, sí se indican labores que los niños realizaban en ámbitos rurales. Mencionan a niños en los trabajos de arria, donde en mulas acarreaban leña y uvas desde las viñas hacia el lagar. Estos niños, acompañados de uno o más adultos dependiendo de la faena, debían cargar los animales y conducirlos de un lugar a otro (Cavieres, 1993: 44). También se da testimonio de un trabajo bastante específico: la cosecha de higos, el cual consistía en recoger los higos que caían al suelo, los cuales eran recolectados por niños (Cavieres, 1993: 72).

Puede que algunos esclavos en edades superiores a los 10 años trabajasen en minería (Rojas Flores, 2010). Pero, en su mayoría laboraron en ámbitos agrícolas, ya fuera en la recolección de frutas, transporte o cuidado de animales. Es poco probable que a los esclavizados negros y mulatos menores de 12 años se los haya instalado en las faenas más difíciles de un mineral, puesto que su pérdida por muerte o invalidez habría significado un alto riesgo económico. Pero sí tenemos conocimiento que hacia fines del

---

<sup>24</sup> Para análisis del sistema esclavista en las haciendas de la Compañía de Jesús, ver trabajos citados en la bibliografía.

<sup>25</sup> En las grandes haciendas, los esclavos habitaban en rancheríos o corralones, donde se los separaba por sexo desde los 12 años. Los jesuitas tenían la orden de cuidar que estos edificios se encontrasen en buen estado, además de velar que se les otorgase suficientes vestimentas, alimentos y verificar constantemente el estado general de salud de los esclavos (Troisi Melean, 2004: 100).

<sup>26</sup> Por ejemplo, en 1747 se realizó la partición de las extensas viñas del Maestre de Campo Don Ignacio de Alcayaga y su esposa Doña Magdalena Cortés ya difuntos (mencionada anteriormente), viñas que lindaban con las posesiones jesuitas. Sus hijos se repartieron los esclavos, y asimismo las viñas, que eran la única producción con la que contaban esas tierras. ELS, Vol. 22, fojas 303-310v.

siglo XVIII e inicios del XIX, una faena minera en la región, la de la familia Marín, laboraba con esclavos negros y mulatos en Tamaya (Limarí). No sabemos hasta ahora sus edades, pero sí que la familia poseía una cantidad importante de esclavos, todos (o la mayoría) mulatos y de diversas edades; muchos de ellos habían nacido con los Marín y fueron vendidos a partir de 1811.

**Tablas 1 y 2** Tasación niños esclavos, Jesuitas La Serena

Edad	Casta	Precio (pesos)
6 meses	Mulata	50
2 años	Mulatilla	125
3 años	Negra criolla	150
3 años	Mulatilla	150
3 años	Mulata	150
4 años	Mulata	100
4 años	Mulata	150
4 años	Negra	150
4 años	Negra criolla	170
5 años	Negra	150
5 años	Negra criolla	180
7 años	Mulata	250
9 años	Negra criolla	250
10 años	Mulata	280
Muchacha 12 años	Mulata	280

Edad	Casta	Precio (pesos)
1 año	Negro	100
3 años	Negro criollo	120
4 años	Negro criollo	150
7 años	Mulato	180
7 años	Negro	190
7 años	Mulato	190
7 años	Negro criollo	225
7 años	Negro criollo	225
10 años	Negro criollo	280
10 o 12 años	Mulato	225
11 años	Mulato	225

Para el Empadronamiento de 1738 ya mencionado, Juan de Olivares declaraba tener ocho indios de encomienda, una chacra a seis leguas de la ciudad en compañía de seis hermanas y un hermano clérigo, además de una estancia dentro de la chacra, en la cual tenía quinientas cabras y cincuenta vacas para la ración de sus indios. Indicaba tener, además, en el valle del Elqui, una viña con producción vino claro; en esa viña declaraba que servían “esclavos”, mencionando específicamente a dos, aunque sin referencia etaria, “un mulato y una esclava”<sup>27</sup>. De manera explícita se señalan los esclavos como sirvientes en la viña, pero no se especifica si estaban como servidumbre o trabajo agrícola; bien pudieron ser ambos.

En el mismo Empadronamiento, luego declaraba Juan Cortés y Monroy y Godoy, e indicaba que tenía bajo su administración

<sup>27</sup> Empadronamiento de 1738, fojas 32v-33.

una estancia nombrada Concepcion para criar ganado y en ella tiene [...] veinte vacas para su mantención y treinta yeguas y otro [pedacillo] de [quebrada] en que tiene treinta ovejas y otras tantas cabras y *tres esclavos pequeños* y todos estos vienes pertenecen a su nieta Doña Francisca Javiera Marín y Cortés ...<sup>28</sup>.

En este caso, queda en evidencia la presencia de niños esclavos. Posiblemente, de una herencia o dote dada a Doña Francisca. Los pequeños esclavos se encontraban en la estancia mencionada que tenía diversos tipos de ganado. Las edades de los esclavizados no las conocemos.

Haciendo referencia específicamente a un esclavo pequeño en un ámbito rural, tenemos a Cristóbal Rodríguez. La notación del empadronamiento señala:

Cristobal Rodriguez [...] dijo tenia los bienes siguientes= Primeramente dijo que tenia un cuartel (sic) de viña que se cosechaba de el sesenta arrobas de bino= Iten una mulatilla esclava y que no tenia mas bienes que declarar y que no firmo...<sup>29</sup>.

En este caso, vemos a un pequeño propietario con una *mulatilla*. ¿Habrá participado la pequeña en los trabajos propios de la viña? ¿Cómo habrá obtenido Rodríguez a esta esclava y con qué propósitos? Se podría especular que la compra de la mulatilla obedeció a razones de interés económico bastante racionales, aunque pudo, asimismo, haberla recibido de herencia; igualmente, una mulatilla tiene un costo menor al comprarse, pero puede ejercer *apropiadamente* labores domésticas ya sobre 8 años. Luego, desde los 13 o 14 años podría servir de vientre reproductor de nuevos esclavizados, y tendría ya la capacidad de participar en labores más pesadas.

Otro ejemplo es Mariano Gerardo, francés que se casó en Samo Alto, Limarí, y ostentaba en 1738 la no despreciable cantidad de 12 esclavos de diversas edades. Se indicaba que tenía una mina, un trapiche para moler oro, 2500 plantas de viña, y

dose piasas de esclavos entre chicos y grandes, treinta mulas entre mansas y chucaras, una manada de veinte yeguas, dosientas cabezas de ganado menor entre cabras y ovejas<sup>30</sup>.

Los esclavos, como solía ser, se mencionan casi como parte del ganado. Gerardo participó de casi todas las actividades productivas de la zona. Por ello, sus 12 esclavos se movieron en estos espacios productivos diversos; los mulatillos y negritos de su propiedad sirvieron en el traslado de uvas o metales en las recuas de mulas y en el cuidado de las cabras y ovejas.

<sup>28</sup> Empadronamiento de 1738, foja 42v.

<sup>29</sup> Empadronamiento de 1738, foja 59v.

<sup>30</sup> Empadronamiento de 1738, foja 76v.

En síntesis, podemos indicar que los niños esclavos estuvieron ampliamente presentes en las familias y circuitos comerciales de Corregimiento de Coquimbo, y la *mulatización* de la población esclava, producto de los sucesivos nacimientos de esclavos mestizados, se repitió en dicho Corregimiento así como en todo el territorio Chileno.

Cabe finalizar instando a los investigadores a que sigamos fijando la mirada en el sur de nuestra América del Sur, donde por mucho tiempo se ha negado la presencia de la esclavitud de origen africano, y sobre todo, no se ha relevado aún la trágica realidad de miles de niños que sufrieron la esclavización, y que jamás conocieron otro destino que servir a un amo.

## **Bibliografía**

BRAVO ACEVEDO, Guillermo. 1984. “La administración de las Temporalidades de jesuitas en el Reino de Chile” en: *Cuadernos de Historia*, n° 4, pp. 87-108.

CÁCERES, Rina. 2000. *Negros, mulatos esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

CAVIERES, Eduardo. 1993. *La Serena en el siglo XVIII. Las dimensiones del poder local en una sociedad regional*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

CROUZEILLES, Carlos Alberto. 2010. “Los esclavos de la Compañía de Jesús” Ponencia presentada en: *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*, UBA: Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 1-14.

GONZÁLEZ UNDURRAGA, Carolina. 2014. *Esclavos y Esclavas demandando justicia. Chile 1740-1823. Documentación judicial por carta de libertad y papel de venta*, Santiago: Editorial Universitaria.

IGLESIAS, Margarita y LEAL PINO, Cristián. 1997. “La marquesa de Piedra Blanca y Guana: una mujer en la Serena colonial” en: *Cyber Humanitatis*, n° 4, pp. 1-24.

IRIS. 1930. *Cuando mi tierra nació. Atardecer*. Santiago: Editorial Nascimento.

KING, Wilma. 1997. *Stolen Childhood. Slave youth in nineteenth-century America*, Bloomington: Indiana University Press.

MANZANO, Juan Francisco. 2011. *Autobiografía de un esclavo [1839]*. Barcelona: Red Ediciones.

MAREITE, Thomas. 2015. “Proceso abolicionista y sociedad post-esclavista en Chile. Dinámicas históricas y perspectivas de estudio (fines s. XVIII comienzos s. XIX)” en: *Historias que vienen: revista de Estudiantes de Historia*, n° 6, pp. 39-60.

MASFERRER LEÓN, Cristina. 2013. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MEILLASOUX, Claude. 1990. *Antropología de la esclavitud: el vientre de hierro y dinero*, México: Siglo XXI Editores.

MILANICH, Nara. 2001. “Los hijos de la Providencia: el abandono como circulación en el Chile decimonónico” en: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, n° 5, pp. 79-100.

MUÑOZ BUENDÍA, Antonio. 2000. “La infancia robada. Niños esclavos, criados y aprendices en la Almería del Antiguo Régimen” en: M<sup>a</sup> Desamparados Martínez San Pedro (coord.), *Los Marginados en el Mundo Medieval y Moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 65-78.

NEGRO, Sandra. 2005. “Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en Perú” en: Sandra Negro y Manuel Marzal (comp.), *Esclavitud, Economía y Evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 449-492.

OGASS BILBAO, Claudio. 2009. “Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698 – 1750” en: *Historia*, Vol 42, n° 1, pp.141-184.

OVALLE, Alonso de. 2003. *Histórica Relación del Reino de Chile [1646]*. Santiago: Pehuén Editores.

ROJAS FLORES, Jorge. 2010. *Historia de la Infancia en Chile republicano, 1810-2010*. Santiago: JUNJI.

SOTO LIRA, Rosa. 2011. *Esclavas negras en Chile Colonial*, Santiago: Bravo y Allende Editores.

TROISI MELEAN, Jorge. 2004. “Los esclavos de los jesuitas en los Memoriales de la Provincia del Paraguay (siglo XVIII)” en: *Anuario del Centro de Estudios Históricos*, n°4, año 4, pp.95-105.



## Experiencias de la esclavitud en la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XVIII

Verónica Anahí Liporacci.  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires  
[veronica\\_liporacci@yahoo.com.ar](mailto:veronica_liporacci@yahoo.com.ar)

### Resumen

El presente trabajo se presenta como un ejercicio que intenta realizar un acercamiento al problema de qué podía significar ser un esclavo en el área urbana de Buenos Aires a fines del siglo XVIII. Se busca historizar el concepto de “esclavitud” a partir de la reconstrucción de la experiencia de los sujetos involucrados en esa relación social en dichas coordenadas espacio-temporales. Esto, desde un enfoque particular: ¿Qué derechos tenían los hombres y mujeres que estaban sujetos a la condición de esclavos, y que posibilidades de ejercerlos existían en la práctica? ¿De qué maneras los esclavos pudieron utilizar el lenguaje del derecho para luchar cotidianamente por mejorar las condiciones de su existencia y lograr ciertos márgenes de autonomía respecto de sus amos? Y ¿en qué medida las posibilidades de ejercer esos derechos estaban dadas o limitadas por las condiciones materiales de existencia de los esclavos? Partiendo de estos interrogantes, la presente pesquisa se centra en el análisis de dos expedientes de papel de venta con el objeto de indagar acerca de cuáles fueron las motivaciones de los esclavos que iniciaron estos litigios contra sus amos y de qué maneras dichos litigios permitieron negociar espacios de autonomía para los esclavos que les dieron cause. Estos casos pueden iluminar quizás ciertas posibilidades de acción que existían para los esclavos y esclavas de la Buenos Aires tardocolonial.

**Palabras clave:** Historia; Río de la Plata, Período tardocolonial; Esclavitud; Experiencia; Derechos.

### Introducción

El 28 de Noviembre de 1798 Faustino de la Barcena, vecino de la ciudad de Buenos Aires dedicado al oficio de la herrería, presentaba un escrito ante el virrey Olaguer. En él manifestaba que días atrás cinco de sus esclavos habían recurrido a la Real Audiencia para solicitar que él fuese obligado a confeccionar los papeles de venta que hasta el momento se rehusaba a darles. Enfrentado a esta situación, este maestro herrero reclamaba que se le permitiese demostrar que no había motivo alguno más que la “pura voluntariedad”<sup>1</sup> de dichos esclavos para que buscasen un nuevo amo. Pero el virrey derivó la solicitud de Barcena hacia el regente de la Audiencia, quien habiendo recibido en primera instancia el reclamo de los esclavos, confirmó el derecho de estos a obtener los papeles de venta; obligando a Barcena a elaborarlos para febrero de 1799.

Pero no terminaría este asunto con la simple emisión de dichos papeles. De hecho, aún cuando estos fueron emitidos, la disputa se extendió hasta noviembre de 1799 en parte debido a que Barcena insistía en que siempre había tratado a sus esclavos

---

<sup>1</sup> AGN, División Colonia, Tribunales Civiles, leg. B8, exp. 13. Hoja 1.

apropiadamente, por lo cual -aducía- no tenían motivo legal para ejercer su derecho a buscar otro amo. Así, al igual que en otros casos en los que ciertos esclavos de la Buenos Aires tardo colonial acudieron a las autoridades para solicitar que se obligase a sus amos a emitir sus papeles de venta, cuando Barcena y sus esclavos comenzaron a litigar, la discusión versó acerca del derecho de éstos últimos a buscar un nuevo amo, o, más específicamente, acerca de las condiciones en que, en todo caso, podían ejercer ese derecho. Pero en esta discusión Barcena y sus esclavos no estaban solos. Existía todo un universo social que los enmarcaba y condicionaba, y que se hace necesario comprender para reconstruir los sentidos que para ambas partes pudo haber tenido aquella extensa disputa. Ese universo, al menos en principio, estaba constituido por las disposiciones jurídicas vigentes respecto de la esclavitud, pero también por las costumbres referidas al trato entre amos y esclavos en Buenos Aires y a las prácticas cotidianas de estos últimos en esta ciudad, y, por tanto, estaba comprendido también por ciertos significados sociales compartidos acerca de cuál era el status de amos y esclavos en aquella sociedad y cuáles eran sus posibles roles.

Tratar de realizar una primera aproximación a ese universo es el horizonte de este trabajo, que se presenta como un ejercicio que intenta historizar el concepto de “esclavitud” a partir de la reconstrucción de la experiencia de los sujetos involucrados en esa relación social en la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XVIII. Esto, desde un enfoque particular: ¿Qué derechos tenían los hombres y mujeres que estaban sujetos a la condición de esclavos, y que posibilidades de ejercerlos existían en la práctica? ¿De qué maneras los esclavos pudieron utilizar el lenguaje del derecho para luchar cotidianamente por mejorar las condiciones de su existencia y lograr ciertos márgenes de autonomía respecto de sus amos? Y ¿en qué medida las posibilidades de ejercer esos derechos estaban dadas o limitadas por las condiciones materiales de existencia de los esclavos? Al preguntarse por estas cuestiones, la presente pesquisa es deudora de la perspectiva de los historiadores e historiadoras sociales que en las últimas décadas han insistido en restituir la agencia de los sujetos históricos de los sectores subalternos, abordando el estudio de las experiencias de grupos en otros tiempos olvidados por la historiografía, o que, si no habían sido olvidados, habían sido estudiados como sujetos oprimidos a quienes solo cabían, a grandes rasgos, dos epítetos: víctimas o rebeldes. En este sentido, el historiador brasileño Sidney Chalhoub (1990) criticaba en su obra “Visões da liberdade” a lo que él denominó en aquel momento “la teoría del esclavo-cosa”, planteando que es necesario entender que los esclavos fueron protagonistas de



sus propias historias. Considero que en esta misma línea se ubican algunos de los trabajos más recientes de la historiografía argentina que analizan la vida cotidiana de los esclavos en el Río de la Plata. En este sentido, han sido fundamentales los aportes de Marta Goldberg y Silvia Mallo, quienes en “Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires (1750-1850)” (Goldberg y Mallo, 2005) han demostrando cómo, si bien tanto en la ciudad como en la campaña los esclavos sufrían la explotación de sus amos, tenían al mismo tiempo márgenes de autonomía respecto de estos en sus vidas cotidianas; márgenes que se delineaban tanto por el trabajo realizado por los esclavos, como por las condiciones de flexibilidad que estos experimentasen en su cotidianeidad.

Desde esta perspectiva, que ha contribuido a profundizar nuestro conocimiento acerca de la heterogeneidad de experiencias posibles que de la relación social de la esclavitud pudieron existir, el presente trabajo intenta entonces preguntarse acerca de las motivaciones que pudieron haber tenido ciertos esclavos de la ciudad de Buenos Aires para iniciar litigios en contra de sus amos y que estos se vieran obligados a emitir sus papeles de venta. Esto, con la intención de ahondar sobre la compleja relación social que era la esclavitud en Buenos Aires a fines del siglo XVIII, reflexionando particularmente acerca de las posibilidades de autonomía que existían para los esclavos en su vida cotidiana. Ahora bien, debido a que el presente no es más que un ejercicio que intenta profundizar acerca de las posibilidades que el análisis de los expedientes por papeles de venta puede ofrecer para reflexionar acerca de estas problemáticas, en esta oportunidad se analizarán solo dos litigios que se desarrollaron entre los años de 1798 y 1799; entendiendo que su análisis puede iluminarnos no solo acerca del derecho concreto a pedir el papel de venta, sino también acerca de otros derechos que tenían los esclavos por los cuales podían luchar con esta herramienta legal.

### **El derecho al papel de venta: un espacio posible para dirimir conflictos**

En “La población africana en el Río de la Plata. Delito, adaptación y negociación”, Silvia Mallo (2005) ha sostenido que los esclavos rioplatenses desarrollaron diferentes tipos de acciones por medio de las cuales se evidencia su adaptación al sistema de dominación. Si bien en ese trabajo la autora se enfoca principalmente en demostrar que incluso se pueden encontrar evidencias de dicha adaptación en los delitos cometidos por los propios esclavos, menciona a su vez que el hecho de que recurriesen a los tribunales para pedir un cambio de amo puede ser pensado también como una forma de integración. Y es que en los procesos iniciados

bajo la carátula de “papel de venta” nos encontramos con actores que se reconocían a sí mismos como esclavos, y que buscaban -dentro de las posibilidades que les brindaba el sistema legal- mejorar sus condiciones de vida como tales. Sin embargo, Mallo nos recuerda también que si bien los esclavos en la América española tenían ciertos derechos, y que de hecho encontramos evidencias de que acudían a la justicia para hacerlos valer, no debemos olvidar que esa misma justicia era discriminatoria y que frente a ella no estaban en las mismas condiciones los esclavos que los amos. Pero aún así, como la misma autora menciona en su trabajo conjunto con Goldberg (Goldberg y Mallo, 2005a), este tipo de fuentes son un recurso privilegiado que nos permite acercarnos a las vidas de los esclavos y esclavas de Buenos Aires. En nuestro caso, para intentar reconstruir ese universo social de prácticas cotidianas y de significados sociales compartidos acerca de la esclavitud -significados que, por ser compartidos, no dejaban de estar en disputa. En este sentido, han sido dos los expedientes analizados para elaborar el presente trabajo, y cuyo análisis creo que permite continuar abonando la idea de que los expedientes por papeles de venta se presentan como una arena de disputa entre amos y esclavos, que aceptaban ciertos términos generales a partir de los cuales discutir, pero que debido a sus específicas motivaciones intentaban apropiarse de los mismos y resignificarlos en su favor. Uno de esos expedientes es con el que se ha iniciado el trabajo, aquel que enfrentó a Faustino de la Barcena con sus esclavos Juan, José, Antonio, Juana y María entre noviembre de 1798 y noviembre de 1799. El segundo expediente analizado es el que registra el litigio iniciado por el pardo Ildelfonso Muños, quien en marzo de 1798 se presentó ante el alcalde de primer voto para que éste obligase a su amo, Don Felix Muños, a emitir su papel de venta<sup>2</sup>.

¿Cuáles fueron entonces los términos de estas discusiones? ¿Qué era aquello que se discutía? En principio, podemos establecer que los esclavos de Barcena acusaban a éste de sevicia; es decir, de un trato cruel. Por otro lado, los motivos aducidos por Ildelfonso para buscar un nuevo amo eran un tanto diferentes. Él se quejaba de que su amo no era capaz de hacerse cargo de proporcionarle los cuidados médicos que necesitaba y que tenía derecho a recibir por parte de quien le tenía sujeto legalmente. Según Ildelfonso, esto se debía a que su amo se encontraba postrado -en peores condiciones de salud que el propio esclavo-, sin ninguna posibilidad de ganarse el sustento necesario como para mantenerlo en condiciones dignas.

---

<sup>2</sup> AGN, División Colonia, Tribunales Civiles, leg. M19, exp. 13.

Sin embargo, aun cuando en lo descriptivo los relatos de los esclavos diferían, en ambos expedientes nos encontramos con que en la base de todas sus presentaciones el argumento central era que sus amos no estaban cumpliendo con sus deberes; es decir que argumentaban que no se estaban cumpliendo los derechos que la legislación vigente les otorgaba, tratando en todo momento de demostrar que ellos no habían faltado el respeto a sus amos ni abandonado sus obligaciones: estos hombres y mujeres se presentaban como buenos esclavos que ya no podían tolerar las condiciones en las que sus amos les obligaban injustamente a vivir. Al respecto de esto, debemos recordar que en la Real Cédula de 1789 -que buscaba reglamentar el trato dado a los esclavos en las Indias-, se disponía no sólo que los amos debían hacerse cargo en caso de enfermedad de sus esclavos, sino que los primeros también tenían, entre otras obligaciones, las de darles alimento, vestido y habitaciones cómodas.

Éste fue entonces uno de los ejes centrales en torno al cual se desarrolló el conflicto: ¿Cómo debían ser tratados los esclavos? Había ciertas pautas que regulaban qué tipo de tratos eran considerados justos y cuáles eran considerados injustos; pero, esto es fundamental, estas pautas no eran solo legales, sino que también tomaban forma a partir de las prácticas aceptadas o no -tanto por los esclavos como por los amos- en la vida cotidiana. Por lo tanto, esas pautas estaban sometidas a tensiones, y, en algunos casos, a una serie de partidas entre amos y esclavos en las que se negociaba el poder del amo para imponer, y el poder de los esclavos para conseguir márgenes de autonomía.

En el expediente de Barcena, la escena que podemos reconstruir si leemos los escritos presentados por ambas partes nos muestra a éste y a sus esclavos acusándose entre sí de inobedientes. En principio, los esclavos acusaron a su amo de no obedecer el orden del regente de emitir los papeles de venta solicitados por ellos. Pero además de referirse a la constante inobediencia de su amo ante las autoridades -queriendo presentarlo de esta manera como un mal súbdito de la corona-, le acusaban de todo tipo de malos tratos, catalogándolo literalmente como un tirano en varias oportunidades; esto es, refiriéndose a él como alguien que abusaba de su poder por sobre quienes tenía sujetos legalmente haciendo caso omiso de sus derechos.

Aunque no podemos saber en qué medida estamos escuchando las voces y las ideas de quienes representaron legalmente a los esclavos -y esto es todo un problema aparte-, en principio podemos observar que éstos se referían a su amo en formas en las que la deferencia que se suponía debían guardar respecto de él parecía no estar presente. Este ha sido un fenómeno bien estudiado por Lyman Johnson (2007), quien plantea que

la falta de deferencia de los esclavos en los tribunales no estaba implicando en realidad una negación de la relación social que los constreñía. Cuando el pardo Ildelfonso Muños afirmaba que su amo era un indolente debido a que no pagaba sus medicinas ni su vestido -debiendo pagarlo Ildelfonso mismo; cuando los esclavos de Barcena hablaban del mal genio de su amo y de su propensión a beber, o cuando mencionaban que ni su mismo hijo deseaba ya vivir con él por lo que recientemente se había mudado de la casa paterna, estos esclavos estaban poniendo en duda la reputación de sus amos, no la de los amos.

En cuanto a las acusaciones hechas en contra de Barcena, sus esclavos sostenían que era él quien no cumplía con sus obligaciones, y que en tanto era además de un tirano en su propio hogar, un inobediente de las autoridades de la ciudad en la que vivía, no estaban ellos en falta al desear venderse a un habitante de Buenos Aires que fuese un buen súbdito y amo. Ahora, hasta qué punto estas palabras acusadoras de los esclavos estaban relacionadas con situaciones cotidianas que ellos en efecto hubiesen experimentado, no lo podemos saber. Tenemos, sin embargo, algunas evidencias. Sabemos que en efecto Barcena no obedeció directamente al regente, y que esperó a que el virrey diese otra solución a su problema. Pero esta era una estrategia posible y regular en el mundo jurídico de la época, por lo que catalogar por esto a Faustino de la Barcena como inobediente de las normas legales de la ciudad de la cual era vecino sería, creo, excesivo. Pero más allá de esto, tenemos evidencias de que algunas de las situaciones de la vida cotidiana que los esclavos retrataban por medio de sus palabras y que hablaban del abuso de su amo también eran ciertas, o al menos en parte. Y es que en las ocasiones en las que Barcena fue acusado de ciertos maltratos, él respondió que sí había castigado a sus esclavos. La cuestión era por qué lo había hecho y en qué grado... Por supuesto, la ley le permitía castigarlos de diversas maneras. Pero no de cualquier manera y no por cualquier motivo. Así, en marzo de 1799 Antonio acusaba a Barcena: “experimentamos del cada día un tratamiento cruel pues a mi Antonio estando trabajando a mas de las ocho de la noche en la herrería entra a reñirme porque seguía pleito con el y porque le (...) con sumisión y humildad, que tenía (...) para solicitar otro amo cogió una caña y me tiro de punta con ella en el rostro, y aunque procure desviarle me hizo una herida en el cuya cicatriz esta a la vista”<sup>3</sup>. Esta era la prueba que el esclavo podía presentar: una cicatriz que estaba a la vista, y que su amo había provocado por el solo hecho de haber

---

<sup>3</sup> AGN, División Colonia, Tribunales Civiles, leg. B8, exp. 13. Hoja 23.

pedido Antonio que se le permitiese ejercer su derecho a buscar un nuevo amo, siendo que él destacaba que esto lo había hecho siempre con sumisión y humildad. Frente a esta acusación, Barcena contestaba pocos días después: “mas lo cierto es, que si hice aquella demostracion, fue probocado de las respuestas insolentes, que me daba (...) esclavo no porque lo reconviniere por el pleyto, sino porque le ordenaba que trabajase, y no quería hacerlo”<sup>4</sup>. Según Barcena, eran sus esclavos los inobedientes, y no él.

Entonces, los golpes existían: las dos partes los atestiguaron ¿Pero hasta dónde eran legítimos? Esta era una pregunta que podía generar, como vemos, disputas...

Estas demandas eran entonces espacios posibles para disputar; espacios que estaban pautados por el mismo sistema de explotación dentro del cual los esclavos estaban integrados -aunque podemos discutir acerca de los grados posibles de integración en diferentes casos. Y aquí es cuando la pregunta misma por las motivaciones que los esclavos pudieron haber tenido al acudir al ámbito legal cobra pleno valor, si entendemos que, más allá de que esa justicia fuese discriminatoria para con ellos, y más allá incluso de que tuviese un carácter opresivo sobre ellos, no por eso les negaba de cuajo la posibilidad de encontrar una resolución que pudiesen considerar justa o, al menos, conveniente.

### **Acerca de los márgenes de autonomía posibles**

Me interesa centrarme ahora, desde otra perspectiva, en la pregunta acerca de los motivos que llevaron a los esclavos de los expedientes analizados a litigar en contra de sus amos. En este sentido, más allá de que es evidente que lo que están reclamando es la emisión de los papeles de venta para conseguir un nuevo amo, me pregunto no sólo acerca de los motivos aducidos por los cuales supuestamente querían hacer esto, sino también si detrás de ese aparente único objetivo habría otras intenciones.

Un punto que nos permite complejizar un poco más la mirada acerca de las posibles motivaciones de los esclavos al recurrir a la justicia en este tipo de casos, es el hecho de que en estos expedientes no solo eran conflictos entre amos y esclavos los que se ponían en juego. En el expediente que documenta el litigio entre Barcena y sus esclavos aparecen otros maestros herreros involucrados. Así, cuando Juan, José y Antonio lograron que Faustino de la Barcena les otorgase sus papeles de venta, estos esclavos reclamaron ante el regente que la justicia se encargase de retasarlos debido a

---

<sup>4</sup> *Ibidem*. Hoja 26.

que su amo había emitido los papeles por precios exorbitantes para que no pudiesen encontrar compradores interesados. Era esta, de hecho, una situación que se daba con regularidad en estos casos: la estrategia de los amos de elevar los precios de sus esclavos respecto de los precios vigentes en el mercado de Buenos Aires era una práctica común que podía impedir que los esclavos lograsen ejercer su derecho a conseguir un nuevo amo. Frente a esta situación, a los esclavos les quedaba el recurso de pedir una rebaja en su tasación. A esto recurrirían tanto los esclavos de Barcena como el protagonista del segundo expediente, Ildefonso Muños. Los esclavos hombres de Barcena, lograron en efecto una rebaja, pero aun así no estuvieron conformes con los precios puestos oficialmente, siendo que reclamaron ante la Real Audiencia que los maestros artesanos a quienes fue encomendada desde la misma Audiencia la tasación oficial -Agustín Mosquera y Fernando Ramírez-, eran íntimos amigos de Faustino de la Barcena... Sin embargo, con respecto al papel de dichos herreros no queda claro si en efecto eran amigos del amo. Al menos por parte de Barcena, éste mismo denunció que Ramírez era uno de los vecinos de la ciudad que había ayudado a sus esclavos a litigar en contra de él debido a que estaba interesado en adquirir a alguno de estos a quienes Barcena se había ocupado de iniciar en el arte de la herrería... Esta situación evidencia que eran muchas las variables y las tensiones que podían entrar en juego en estos litigios entre amos y esclavos. Una de ellas, era la de las capacidades laborales de los esclavos, y, por ende, sus posibilidades de ganar dinero en el mundo del trabajo de Buenos Aires.

Por su parte, el esclavo de Felix Muños, Ildefonso, no parece haber tenido ninguna habilidad en particular. Ni él ni su amo hicieron referencia a esto en sus presentaciones, así como tampoco figura ninguna aclaración especial en el papel de venta que se emitió a nombre de este esclavo. Sin embargo, esto no significaba que no pudiese encontrar trabajo en la ciudad, aunque quizás para Ildefonso fuese un tanto más difícil que para los esclavos de Barcena, debido no solo a sus aducidas enfermedades crónicas y a su falta de oficio, sino también al hecho de que, junto con su amo, vivía *extramuros* es decir que su domicilio estaba radicado fuera de lo que era el trazado urbano.

Diversos autores han estudiado la naturaleza de la esclavitud en la ciudad de Buenos Aires (Saguier, 2007; Goldberg y Mallo, 2005b; Johnson 2013), y evidenciaron que los esclavos fueron utilizados para el servicio doméstico, pero también para realizar todo tipo de actividades fuera del ámbito de la casa o del taller del amo que eran retribuidas por un jornal. Así, tanto para aquellos que tenían un oficio, como para los

que no, al menos dos condiciones les permitían tener ciertas posibilidades de autonomía respecto de sus amos: por un lado, vivían en una ciudad en la que la forma socio-económica que había tomado la relación de la esclavitud no implicaba necesariamente que en el día a día trabajasen con o junto a su amo, sino que transitaban la ciudad para emplearse con alguien más; por otro lado, esa misma ciudad estaba experimentando a fines del siglo XVIII un fuerte crecimiento económico y demográfico, lo cual daba a los esclavos la posibilidad concreta de encontrar en dónde emplearse para ganar un jornal. En el caso de los esclavos de Barcena, estos sí trabajaban para él en su taller, pero sabían que debido a que estaban instruidos en el oficio de la herrería podían conseguir nuevos amos interesados en invertir en su compra; y en su búsqueda salieron, de hecho, cuando tuvieron en sus manos los papeles de venta y la autorización del regente para que por un determinado período de tiempo durante dos horas al día pudiesen salir de la vigilancia de su amo para ir a ofrecerse ellos mismos a potenciales compradores. Sin embargo, esta búsqueda se hizo difícil -como mencionábamos antes- debido a los altos precios que se pedían por ellos. Pero frente a las reiteradas quejas de los esclavos por los precios, el regente terminó por decretar que los oficiales no se modificarían debido a que eran considerados justos, por lo cual debieron buscar quien les comprase por aquellos números... De esa búsqueda, solo salió exitoso Juan, quien logró venderse a Don Gregorio Correa por los 500 pesos que se pedían por él. De los demás, es de suponer que siguieron bajo el poder de Barcena debido a que no hay evidencias de su venta en el expediente trabajado.

En sus últimas presentaciones, Barcena seguía insistiendo en que sus esclavos no le obedecían ni a él ni a las autoridades que estaban intermediando en el litigio. Al respecto, decía que utilizaban más del tiempo concedido por las autoridades para buscar un nuevo amo, estando entonces fuera de su casa y de su taller y generándole por tanto un perjuicio económico. Al mismo tiempo, afirmaba poder probar con testigos que se los veía hasta horas inapropiadas en las calles y que lo que menos hacían era buscar un nuevo amo. Es decir que, lo que argumentaba Faustino de la Barcena era que sus esclavos, más allá de que afirmaban querer venderse a otro habitante de la ciudad, pretendían con este litigio desembarazarse de sus obligaciones para con él, aprovechando el curso del litigio para llevar una vida licenciosa y ajena a las obligaciones que tenían como sus esclavos. Sin embargo, sí hay evidencia de que habían logrado conseguir algunos potenciales compradores; el problema fue que estos hicieron ofertas menores a los precios oficiales, y que Barcena no cedió a ninguna negociación.

Por su parte, Don Felix Muños tildaba de ingrato a su esclavo Ildefonso, que no se compadecía de él estando postrado y que insistía en querer encomendarse a un nuevo amo, aún cuando don Felix le había permitido que buscase trabajo a jornal en la ciudad para procurarse él mismo el vestido y las medicinas que necesitase mientras su amo no pudiese hacerlo. Éste afirmaba que incluso no había pedido a Ildefonso nada del jornal ganado durante varios meses; y que no consentiría en perder a su esclavo por menos de los 300 pesos por él pautados, siendo que él consideraba que aquel era un precio justo y que no era verdad que Ildefonso no podría venderse por ese dinero debido a sus enfermedades. Prueba de eso podía dar una oferta que le habían hecho por él por 220 pesos.

### **Algunas palabras finales**

Estos expedientes nos permiten situarnos en el plano de una discusión entre ciertos amos y ciertos esclavos; una discusión que, recordemos, estaba mediada tanto por la ley entendida como el ordenamiento jurídico, como por las personas que tenían la capacidad de tomar decisiones en cuanto a la determinación de la justicia -aspecto este que resulta fundamental abarcar y que ha sido relegado en el presente trabajo debido a la extensión del mismo.

Más allá de si estos esclavos lograron venderse o no, es interesante tratar de identificar cuáles eran los términos en los que discutían con sus amos. En este sentido, podemos ver cierto grado de apropiación por parte de los esclavos de las disposiciones jurídicas que hacían referencia a las obligaciones de un buen amo y de los derechos que a los esclavos les eran reconocidos. Por otro lado, este tipo de expedientes, al acercarnos a las voces de los esclavos, nos permite además tratar de pensar en sus motivaciones a la hora de acudir a la justicia, y verlos entonces como protagonistas de sus propias historias. Por supuesto que el hecho de que no muchos hayan recurrido en efecto a la justicia, puede ser tomado como un indicador de que sólo los que estaban muy seguros de que podían lograr un saldo positivo fuesen los que se presentasen. Esto implicaría también dar crédito a la capacidad de estos sujetos de entender la lógica del funcionamiento de la justicia en la ciudad de Buenos Aires. Pero asumiendo que existía cierto nivel de consciencia acerca de que las posibilidades concretas que existían de obtener en efecto el papel a un precio razonable eran pocas, ¿por qué implicarse en estos litigios? En efecto, había allí voluntades que deseaban cambiar su situación, y que si intuyeron que no podrían venderse a otro amo muy fácilmente, aun así pudieron elegir



iniciar un litigio en contra de su amo, y, aun más, pudieron haber logrado márgenes de autonomía mayores que los que tenían antes de haberlo iniciado, aun cuando no todos consiguiesen cambiar de amo. Por esto, pienso que es posible que, aun en los casos en los que los esclavos no estuviesen seguros de poder venderse a un nuevo amo, podrían haber tenido un interés genuino en llevar adelante dichos procesos. ¿Qué podían ganar con estos litigios si no era la emisión de su papel de venta a un precio que considerasen justo, y su posterior venta a otro amo? Algunas horas al día en las que pudiesen moverse con mayor libertad por la ciudad no parece poco, así como tampoco parece menor el tener la oportunidad de humillar a su amo ante los tribunales y el resto de los vecinos de la ciudad, o el tener la ocasión de demostrar a su amo que había otras personas que estaban dispuestas a comprarlos y quizás a ofrecerles mejores condiciones de existencia... Por supuesto, el riesgo que podían correr los esclavos que demandasen los papeles y que no lograsen venderse a un nuevo amo, podía ser muy alto. Si esto no sucedía, y quedaban sujetos a su amo, podían sufrir la ira de éste y no necesariamente lograr una renegociación de los términos de la relación de explotación. Muchas variables podían entrar en juego a la hora de definir aquellos términos en los que se basaría el día a día de dicha relación. En este sentido, parece fundamental la cuestión de las habilidades para el trabajo de los esclavos y la necesidad que el amo tuviese del trabajo de estos para su subsistencia. Cuanto más dependiese el amo del trabajo diario de sus esclavos, probablemente más poder de negociación acerca de los términos de la relación tendrían estos últimos, aunque esto también podía significar una mayor pelea por parte del amo para no perder a sus esclavos... Si además de ser necesarios para su amo, éste había invertido en su formación en un oficio -como en el caso de Barcena-, mayor probablemente sería el interés del amo por retenerlos.

Por supuesto, ambas partes no estaban en igualdad de condiciones para negociar, pero esto no significa que, amparados por ciertas disposiciones legales, y por las condiciones materiales mismas de su existencia y la de sus amos, los esclavos no se encontrasen en condiciones de dar algún tipo de lucha, de presentar ciertas demandas y negociar en torno a ellas.

## **Bibliografía**

CHALOUB, Sidney. 1990. *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. San Pablo: Companhia das Letras.

GOLDBERG, Marta; MALLO, Silvia. 2005a. “Vida y muerte cotidianas de los negros en el Río de la Plata” en: José Andrés Gallego (Dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación MAPFRE.

GOLDBERG, Marta; MALLO, Silvia. 2005b. “Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires (1750-1850)” en: José Andrés Gallego (Dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación MAPFRE.

JOHNSON, Lyman. 2013. *Los talleres de la revolución. La Buenos Aires plebeya y el mundo del Atlántico, 1776-1810*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

JOHNSON, Lyman. 2007. “A Lack of Legitimate Obedience and Respect: Slaves and Their Masters in the Courts of Late Colonial Buenos Aires” en: *Hispanic American Historical Review*, n° 87:4, pp. 631-657.

JOHNSON, Lyman. 1976. “La manumisión de esclavos en Buenos Aires durante el virreinato” en: *Desarrollo Económico*, n° 63, pp. 333-348.

MALLO, Silvia. 2005. “La población africana en el Río de la Plata. Delito, adaptación y negociación” en: José Andrés Gallego (Dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación MAPFRE.

SAGUIER, Eduardo. 2007. “Retribución estipendiaria de la esclavitud urbana colonial” en: Eduardo Saguier, *Genealogía de la tragedia argentina (1600-1900)*. Disponible en <http://www.er-saguier.org/>

## Raíces afro en Calamuchita –Córdoba

Analía Signorile  
Profesora de Historia y Ciencias Sociales  
Biblioteca Popular Almafuerte  
[anamasig@hotmail.com](mailto:anamasig@hotmail.com)

### Resumen

Se aborda en esta comunicación la presencia de esclavizados negros y la mixturación que se produce entre negros, indios y blancos en el entramado social al interior de las estancias y chacras del Curato de Calamuchita, Córdoba, analizando la influencia de la mano de obra en varias estancias de la zona donde se observa un marcado mestizaje desde la llegada de los primeros conquistadores y encomenderos españoles en el siglo XVI. Destacando en esta oportunidad la abultada población negra que trabajó en la Estancia Jesuítica de San Ignacio de los Ejercicios durante el paso de los hijos de Loyola por este valle.

El objetivo principal es comenzar a desentrañar a través de los Censos, el proceso de blanqueamiento, entendiéndolo que la disminución de esclavos que podemos observar en los padrones no significó la desaparición étnica ni cultural de los negros que se fueron mixturando, dando lugar a las categorías de pardos, zambos, mulatos y otras castas en una urdimbre social que se conformó de manera compleja.

El análisis de inventarios, anotaciones en libros parroquiales, sucesiones, cartas dotales y censos permitió elaborar algunas consideraciones respecto a esta multiculturalidad.

Por su parte los testimonios orales recogidos corroboran la presencia de familias afrodescendientes en este Valle, como una primera instancia de un trabajo más completo sobre la negritud en Calamuchita.

**Palabras clave:** Antropología histórica, Calamuchita (Córdoba); 1726-1840; afrodescendientes; mestizaje; mano de obra afro.

### Introducción

La población del actual territorio argentino es el resultado de la mixtura de pueblos originarios de América con habitantes que llegaron de África y Europa por distintas circunstancias y en diferentes momentos.

En el período colonial fueron traídos para trabajar al territorio del Río de la Plata<sup>1</sup> en el ámbito rural y urbano, africanos esclavizados provenientes del Congo y de Angola.

En este contexto desde el siglo XVI, Córdoba fue un eje articulador y un nodo de distribución y compra-venta de esclavos destinados a las minas de Potosí y al mercado Chileno. La escasa mano de obra de la región favoreció a que muchos fueran comprados aquí, por órdenes religiosas y particulares a los efectos de poder hacer productivos sus establecimientos.

---

<sup>1</sup> Hablamos de las tierras que formaban parte del virreinato del Perú y luego pasaron a integrar el virreinato del Plata creado por los Borbones en 1776.

La presencia de esclavos negros y la permanencia de sus descendientes en Calamuchita, un valle con abundante agua y benigno clima, están documentadas en testamentos, cartas dotales, registros notariales, libros eclesiásticos y censos.

El emplazamiento de los Jesuitas en San Ignacio, marcó una impronta en la zona, dado su abultado número de esclavizados negros, los que sentaron las bases del mestizaje en la región.

### **Encomenderos con esclavos**

Después de la fundación de Córdoba (1573), se reparten a los conquistadores encomiendas<sup>2</sup> de indios en Calamuchita, las que les proveían de mano de obra aborigen. A su vez, ellos también contaban con algunos esclavos, los que les resultaban muy onerosos, pues su costo era equivalente a un terreno en la traza de la ciudad.

Uno de los encomenderos más poderosos, Don Manuel de Fonseca y Contreras, según datos de su sucesorio, poseía hacia 1612, 6 esclavos negros (Signorile, 2006).

En la estancia Sauce Seco, ubicada sobre el río Segundo, la que fuera del maestro de campo Jerónimo Funes y Ludueña se disponía de una numerosa encomienda de 69 naturales de la nación Quilmes, heredada tiempo después por su hijo Cristóbal Funes. Según registra el oidor de la Audiencia, Antonio Luján de Vargas en 1692, la trama social en el interior de esta estancia era mestiza, puede documentarse la alianza de una india llamada María Piguala, hija del curaca Don Juan Piguala, con un esclavo negro de Thomas Sobero, también la unión de María -india- con un mulato esclavo (Signorile, 2015).

Entrando el siglo XVIII, los encomenderos y terratenientes siguen incorporando algunos esclavos en sus estancias por su elevado costo, como lo testifica la tasación de bienes de José Carranza y Luna (Santa Rosa de Calamuchita) que cita "... una esclava, Catalina de 30 años y una mulata Petrona, de 20 años..."<sup>3</sup>.

Existieron algunas excepciones como el capitán Gerónimo Luján de Medina casado con María Heredia quien había amasado una considerable fortuna, poseía una encomienda de desnaturalizados mocovíes (Signorile, 2015), la estancia de Calamai (Calmayo) y tierras en Pochocha Campichira (Cerro Blanco). A la hora de su muerte en

---

<sup>2</sup> Es un sistema mediante el cual el encomendero está comprometido a brindar asistencia a la salud y protección de sus encomendados y estos deberán tributar.

<sup>3</sup> A.H.C. Esc.1. Leg. 244. Exp.5.1720.

1714 contaba con once esclavos, solo María, costaba como las tierras de su estancia de Calamai<sup>4</sup>.

Por su parte el inventario de bienes realizado con motivo de la muerte de Juan Clemente Baigorri (1724), refrenda que poseía (San Ignacio) "...un negro esclavo llamado Manuel de 20 años, una mulata Josefa de 15 años, un mulatillo José de 5 años, Manuel de 3 meses y Pedro de dos años..."<sup>5</sup>. Además "...una mulata que le toca en hijuela a Ana y una mulata llamada Marcela, que le corresponde a Francisco..."<sup>6</sup>. Según el testamento del Capitán Juan de Iriarte, residente en Los Reartes, -quien forma familia con Agustina Quiños- hacia 1742 "...tiene estancia poblada y seis esclavos..."<sup>7</sup>.

Todavía en 1848 Manuel Martínez de Béthencourt y Sársfield dueño de la estancia El Manzano, emplazada hacia el dique Los Molinos, poseía una esclava negra llamada Ana, la que habían tasado en 50 pesos.

### **Estancia de San Ignacio de los Ejercicios**

Marca una diferencia la llegada de los jesuitas en 1726, quienes compraron la hacienda de los herederos de Clemente Baigorri creando así la sexta estancia cordobesa, de extensos límites la que enclavaba doce de sus puestos en Calamuchita, incorporando el trabajo esclavo como mano de obra principal, complementada con pocos conchabados.

En la ranchería de la Residencia vivían los morenos en familias, ellos realizaban todas las tareas artesanales, agrícolas y domésticas - tendientes al autoabastecimiento y la obtención de divisas - y en los puestos estaban encargados de cuidar el ganado, residiendo en precarios ranchos (Benso, 2004).

La actividad económica de la finca, dependía exclusivamente de los afroamericanos esclavizados; la misma iba desde el cuidado del ganado hasta la confección de postes y corrales, desde la elaboración de objetos de hierro hasta rústicos textiles, desde la refacción de la residencia y la capilla hasta la limpieza de las mismas, desde el cuidado de los cultivos y huertas hasta la molienda de los granos<sup>8</sup>.

Como única recompensa recibían comida y vestimenta, la que se componía de calzones de pañete, ponchos de cambulo, chalecos de balleta para los varones y polleras,

---

<sup>4</sup> Para más información remitirse a Gigena Figueroa (2001)

<sup>5</sup> A.H.C. Esc.1. Leg 249.Exp 1. 1723

<sup>6</sup> A.H.C. Esc.1. Leg 251.Exp 4.1724

<sup>7</sup> Datos aportados por Ruth Leszczuk.

<sup>8</sup> Para más información remitirse a: Benso y Signorile (2004).

blusas y rebozos para las mujeres, cordoncillo para los negritos y mantellinas para los recién nacidos (Benso y Signorile, 2004).

Estos actores sociales, que fueron inventariados por la Temporalidades como cosas, encabezaron actos de resistencia cultural y rebeliones al orden establecido, lo que provocó la esperada represalia que los documentos registran como: "... que se castigue a los angolas principales de Calamuchita que se inquietaron y vinieron..."<sup>9</sup>.

Ante una fuerte presencia negra en la región cabe preguntarse por el destino de estos esclavos después de la expulsión de los jesuitas. Pudimos corroborar que los mismos fueron vendidos por la Junta de Temporalidades junto a los de las otras estancias en subasta pública en la Ciudad de Córdoba.

Luego del extrañamiento de los regulares, José Antonio Ortiz del Valle, el nuevo dueño del establecimiento rural poseía 45 esclavos (negros y mulatos) de los cuales había adquirido solo 20 de los regulares, manteniendo además su estancia con otro tipo de dependencia laboral que más adelante desarrollaremos (Benso y Signorile, 2004).

### **Documentos eclesiásticos**

Los libros parroquiales dejan constancia de la huella de negros esclavos y otras castas trabajando en tareas rurales en la zona.

Desde 1762 se encuentran registros de Óleos de Gente de Servicio del partido Calamuchita dispuesto por el Dr. José Noriega. También libros de bautismos, defunciones, matrimonios y expedientes matrimoniales.

Podemos citar infinidades de ejemplos; el óleo suministrado en la capilla de San Agustín a Petrona hija legítima de Manuel y María de la Cruz, esclavos de Antonio Carvallo, siendo padrinos Juan Rodríguez y Pasquala, pardos libres. También a Valeriana en la capilla de El Cano, hija natural de Prudencia, esclava de don Gerónimo Sosa. Mientras que en la capilla de los López, en Los Reartes, se registra a María, hija natural de Francisca Carranza, esclava de don José Carranza y en la capilla de Soconcho a José Manuel, hijo legítimo de José Santos -esclavo de Don Francisco Funes-, siendo madrina María Victoriana, esclava de Don Fernando Baigorri<sup>10</sup>.

El primer óleo que se registra en la capilla de Santa Rosa en 1784 fue de José Hilario, hijo de Agustín y María, esclavos de Don Juan Luján. Meses más tarde a la hija

---

<sup>9</sup> Archivo General de la Nación. AGN, 69, N 72, Libro de consultas de la Cía. de Jesús, 1731-47.

<sup>10</sup> A.A.C. Libro de oleos de gente de servicio.

de José Acosta y Dominga, pardos libres, siendo su madrina María, esclava de Susana Carranza, a José Justiniano Balmaceda y a José Ponce, hijos de pardos libres.

Así mismo los entierros de María Cruz, esclava de Bernardo Carranza y María Baigorri, una negra libre de ochenta años<sup>11</sup>, contribuyen a la comprensión de este tema.

### **Aporte de los Censos**

Al momento de efectuarse el primer empadronamiento colectivo, el censo de 1778, en una de las estancias más grandes de Calamuchita, la de San Ignacio, que fuera de los jesuitas, trabajaron, vivieron, sufrieron y amaron en estos extensos territorios, ahora propiedad del Sargento Mayor Don José Antonio Ortiz<sup>12</sup>, esclavos negros, indios libres, negros y mulatos libres y españoles agregados, mostrando un cromado espectro social. Podemos observar que se albergaban en los ranchos que habían sobrevivido de la Ranchería jesuítica, 11 familias de esclavos compuestas de 51 sujetos y tres jóvenes.

Ellos eran: **Manuel** con su mujer esclava y sus cinco hijos, **Pedro y Ana**, con dos hijos, **Venancio Reyes**, su mujer e hijo, **Juan José** y María del Rosario con sus cinco hijos, **Ana María**, viuda con sus hijos y nietos. **Francisco** y su mujer, **María**, viuda con sus cuatro hijos, **Juan José** y Francisca con sus cuatro hijos, **Domingo**, viudo y sus cuatro hijos **pardos libres**, **José Gabriel**, esclavo y su mujer María Teresa, **india libre**, **Francisco**, esclavo, viudo y sus hijos María Luisa, José e Isidoro, **libres** y **tres jóvenes: José Luciano, Juan José y Pedro José**.

Entre los asalariados libres citaremos a los registrados como **indios libres**: José Cortés, su mujer y su numerosa prole, Lorenzo San Juan, viejo, con su mujer y sus hijas, José Ignacio Perulero, con su mujer y su abultada prole; Bonga, viudo con sus hijos; Luis casado con María de la Cruz y su familia; Luis Beliz y su mujer; Bernardo y sus dos hijos; Isabel, Josefa y Francisca, solteras; Gregorio, de 20 años, Tomasina de 40 años y los niños Petronila, Felipa, Micaela, Asencio, Juan José, Tomasina, Matías.

Los anotados como **mulatos libres** fueron: Gavino; Crespín, casado con la india Bartolina; Ignacio Reina con su esposa Francisca, mulata, sus hijos y su hermana.

Como no podía ser de otro modo, trabajaron también agregados españoles, y fueron las familias de Don Gregorio, Don Roque y Don Franco Aguirre y de Don

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> A.H.C. Censo 1778. Gobierno, Caja 18, Carpeta 3. Vivía con su esposa y sus hijos Asencio y María Gregoria.

Bernardo Medina. A los que se sumaron, Rodrigo Leitón y Juan Rivero - del reino de Portugal- y Antonio, Ipólito y Andrea que los nombraban como huérfanos<sup>13</sup>.

Como dato adicional se anotaron 13 **negros y negras libres** de más de 70 años,- avanzada edad- y tres esclavos: Lucía, María Bonifacia y Antonio.

Esta realidad social favorecía el mestizaje, proceso que estaba muy afianzado a esta altura del siglo XVIII. El blanqueamiento se presentaba como una alternativa ante la discriminación y segregación, la unión de un esclavo con mujer libre permitía que los hijos fueran libres dando algunas oportunidades más ante los encriptados prejuicios socio-raciales.

En otras unidades productivas como en la casa de **Bernardo Benítez**, censaron a su familia y su mano de obra: la familia de Manuel en condición de esclavos, tres indios libres y Juana, mestiza libre con sus siete hijos que trabajaba en la vivienda<sup>14</sup>.

Otro interesante ejemplo fue el hogar de **Don Ignacio Flores de Estrada** que vivía con su esposa, un agregado blanco y 11 familias de sirvientes donde existía un marcada miscegenación, compuestas por las siguientes castas:

Esclavo con india con tres hijos libres, esclavo con india con un hijo libre, esclavo con india con dos hijos libres, esclavo con india sin hijos, esclavo con india con cuatro hijos libres, esclavo con india con tres hijos libres. Esclavo con esclava sin hijos, esclava con tres hijos esclavos, esclavo con libre con dos hijos libres, indio con esclava y cuatro hijos esclavos, indio con esclava con cinco hijos esclavos (21 esclavos).

Resabios de esta actitud paternalista con un patrón de estancia que vive con su familia y numerosos criados, sirvientes y peones en los ambientes rurales, pueden registrarse en la primera década del siglo XX extendiéndose por bastante tiempo.

Puede documentarse con la historia de vida de una familia tradicional de las sierras cordobesas como fue la de don Alfredo Álvarez (de Amboy), quien contrae matrimonio con María Evangelina Verde, del linaje de Domingo Verde y Martínez, inmigrante español, oriundo de Galicia<sup>15</sup>.

Esta pareja dueña de la estancia El Durazno, dedicada a la ganadería y el comercio de mulas, procrean cinco vástagos.

Como se estilaba, contaban con varios criados o sirvientes que convivían en los ranchos, tal es el caso de María Salinas y su descendencia (perteneciente socialmente a

---

<sup>13</sup> A.H.C. Censo 1778.

<sup>14</sup> A.H.C. Censo de 1778. Gobierno, caja 18, carpeta 3.

<sup>15</sup> Testimonio oral de Silvia Noemí Gigena, Santa Rosa de Calamuchita. Octubre de 2013.



las castas según los testimonios) que permanecieron por tres generaciones. Sus hijas naturales fueron Filomena y Juana Salinas y su nieta Ascensión Salinas estuvieron hasta el día de su muerte con esta familia.

Cuando las hijas de don Alfredo se casaron, Silvia llevó consigo a Amboy a Filomena y Laida al Durazno a Ascensión.

Por otra parte en los puestos de las sierras trabajaban Servando Ortiz y en la estancia su hijo Oscar Ortiz (fenotípicamente afro).

Tiempo después se incorpora Camucha (mestiza), muchacha que había traído una maestra desde la Rioja, al parecer se queda con la familia Álvarez por muchos años hasta que se va a trabajar con Los Luján hasta que la muerte se la lleva<sup>16</sup>.



**Foto** de Noemí Gigena: Ascensión Salinas, Oscar Ortiz, Camucha, y familia Álvarez.

Sobre la presencia de “gente de color” y sus actividades, nos acerca importantes datos el censo de 1813<sup>17</sup>, -por ese entonces gobernaba la intendencia de Córdoba Francisco Xavier Viana- donde se registra un aumento demográfico para el Curato en cuestión, que asciende a 4620 personas, de las cuales 509 eran esclavos y 814 pardos libres, indicando que vivían por ese entonces 1323 personas de castas. Podemos notar que el número de negros disminuye mostrando un crecimiento de la categoría de pardos - libres o esclavos- , se registran también mulatos - libres o esclavos-, indios y huérfanos.

<sup>16</sup> Testimonio oral de Ada Gigena. Santa Rosa de Calamuchita, Agosto de 2014.

<sup>17</sup> A.H.C. Censo de 1813. Tomo 1.

Los hombres eran peones o labradores mientras que las mujeres se dedicaban a tejer o hilar, no mencionan las tareas domésticas porque eran obvias.

El matrimonio desigual fue uno de los motivos de disputas familiares y de notable discriminación socio-racial. Tal fue el caso de la unión de Domingo Devia con María de la Paz Pereyra efectuada por el cura y vicario de Calamuchita Don Vicente Peñaloza un verano de 1795.

El hermano de Domingo, José Andrés Devia, basándose en la Pragmática Real denuncia la mala inteligencia de haber consagrado el matrimonio entre un español - su hermano - y una mulata esclava de Doña Sabina Sosa y solicita se le prive de la herencia que le corresponde. El padre Peñaloza niega la denuncia considerándola injuriosa, ya que María de la Paz era mestiza, acusa una trama de complicidades de parte de esta familia demandante la que tampoco podía demostrar su limpieza de sangre, dejando en evidencia los repetidos mestizajes y las dificultades para categorizarlos (Guzmán, 2013: 75-79).

Por otra parte un nuevo censo que el gobernador de Córdoba Juan Bautista Bustos ordena en 1822 y concreta Juan Casimiro Paz, muestra que la población total del Curato de Calamuchita computaba 5605 personas.

El registro se realizó por sexo, lugar, edad, estado y clase. Respecto a la clase social se los identifica como nobles o como pardos, en su condición de esclavos: libres o libertos; paradójicamente no anotaron a los indios.

Los esclavos –pardos y mulatos- sumaron un 14,78 % de la población y un elevado número de pardos libres 14% ratifica la presencia de afromestizos.

Esta tendencia de crecimiento del mestizaje se acentúa en 1840, de acuerdo al relevamiento que realiza el gobernador de Córdoba, Manuel “Quebracho” López. El departamento de Calamuchita, en esta ocasión las pedanías relevadas por lugares de residencia fueron: Molinos, Monsalvo, Los Reartes, Santa Rosa, Cañada de Álvarez, Lutti, Río de los Sauces y Quebracho.

En este censo puede notarse un nuevo aumento de la población, mientras que los esclavos se reducen a un 2,2%, representados por negros, pardos y mulatos, se calcula un 34,8 % de pardos libres y libertos, no se mencionan a los indios como identidad identificando unos pocos foráneos (Celton, 1993c).

Si revisamos los resultados que arrojaron los censos, es pareja la presencia de afros, en 1778 había un 34%, en 1813 un 35%, en 1822 un 29%, en 1840 un 37%.

Los posteriores censos no diferencian etnias, el sistema divide a la población en argentinos y extranjeros dejando de documentar el proceso de blanqueamiento.

Un interesante trabajo de Pablo Arias Toranzo (2013), aborda un caso testigo de la familia de Luis Antonio Salgado, indio libre, casado con Petrona Martínez, negra esclava, donde muestra como sus hijos fueron favorecidos por las leyes de libertad de vientre.

Este matrimonio trabajaba en una estancia con oratorio, la de Copacabana (Los Molinos en Calamuchita) de la que era dueño Juan José Martínez de Béthencourt y su esposa Francisca Millán de la Hoz.

Sus primeros hijos eran de apellido Martínez y por lo tanto esclavos, pero Florentino Salgado, consigue la libertad y mantener el apellido de su padre como signo identificador por estar encuadrado en la legislación de la Asamblea del año XIII. Pudo a pesar de ser hijo de esclava, los múltiples prejuicios sociales vigentes y la tradición hispánica de la limpieza de sangre, contraer matrimonio con Juana de Dios Brizuela de otro estrato social hacia 1850, dueña de la estancia San Isidro (hoy comuna de Villa Parque San Isidro). Esta familia mestiza, tiempo después venden la estancia a José de la Quintana (Arias Toranzo, 2013).

### **Presencia actual**

Existe en este momento una marcada resistencia de las familias para reconocerse afrodescendientes, -según Restrepo, personas que se autoidentifican como descendientes de africanos<sup>18</sup>- aunque fenotípicamente sea evidente, pero muchos comienzan a indagar en su genealogía, a rastrear sus ancestros y acceder a entrevistas testimoniales.

Este es el caso de la familia de Ramona Arminda Cuello casada con Eugenio Ramón Ramírez- 1925-, policía de profesión, la que vivió “siempre” en Los Reartes. Su nieta Miriam Ramírez está deseando desentrañar sus orígenes y presupone que su abuela era negra<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Restrepo señala que “afrodescendiente, se constituye desde una aureola doblemente eufemística propia del lenguaje políticamente correcto y angelical de muchas gentes que hablan en nombre de otros, o de sí mismos pero en posiciones de privilegio y representatividad que ameritarían cuestionarse. (...) no todos los descendientes de los esclavizados negros traídos de África se reconocen como afrodescendientes en los términos definidos por las Naciones Unidas” (2010: 126-127).

<sup>19</sup> Testimonio oral de Ana Miriam Ramírez (49), Santa Rosa de Calamuchita, en su domicilio, marzo de 2015.

Ramona Arminda era hija de Josefina Cuello, ella trabajaba de cocinera en el campo de la familia Membriel, en Los Reartes y parece que vino de Traslasierra. Su hija mayor María Anna Ramírez, con ocho años apenas, va a trabajar (o a servir) a la casa de los Frascaroli en Villa General Belgrano, se casó con Enrique Venancio Ramírez, luego se empleó de cocinera en el Hotel Rancho Grande y se jubiló en el Hogar de Ancianos de la Villa. María Anna no quiere contar nada de sus parientes, de sus padres, de su niñez, es como si quisiera borrar el pasado. En cambio le gusta tener su casa llena de hijos y nietos<sup>20</sup>, pero su hija mayor Ana Miriam, se encuentra inquieta por sus orígenes.

### **Consideraciones finales**

Si consideramos a los esclavos y las castas desde los censos de Córdoba el número no se modifica demasiado desde 1778 a 1840 superando el 30%, lo que nos permite inferir que la raíz negra está presente desde entonces en la sociedad de Calamuchita.

Las tareas que realizaban los afros estaban ligadas a las actividades rurales: los hombres desarrollaban tareas de peones o labradores y las mujeres se ocupaban de tareas domésticas, tejidos e hilandería, ya que su condición social no le daba oportunidades para otras actividades que no fuesen las de “baja esfera”.

Durante la presencia de los jesuitas la mayor concentración de negros esclavos estuvo en la Estancia de San Ignacio de los Ejercicios.

La disminución del negro como etnia no significó la extinción de la misma, sino la existencia de un proceso de mixturación e hibridación ininterrumpido.

Lentamente, las familias de Calamuchita están rastreando sus árboles genealógicos y reconociendo tímidamente sus orígenes afro-mestizos.

### **Bibliografía**

ARIAS TORANZO, Pablo Jesús. 2013. “Un caso testigo de la familia mestiza de esclavos en torno a la asamblea del año XIII, en Los Molinos, Calamuchita” en: *IX Jornadas de Historia de los Pueblos de Paravachasca, Calamuchita y Xanaes*, Alta Gracia (Inédito).

BECERRA, María José. 2008. “Estudios sobre esclavitud en Córdoba, análisis y perspectivas” en: Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina*. Córdoba - Buenos Aires: Ferreyra Editor – CLACSO, pp. 145-163.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Disponible

en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/AFRICAN/09bece.pdf>

BECERRA, María José y otros. 2008. "Pasado y presente del aporte africano en la identidad cordobesa contemporánea". Trabajo presentado en *III Congreso de ALAP*, Córdoba.

BECERRA, María José. 2010. "Argentina. Antecedentes históricos de la presencia de los afrodescendientes" en: Silvia Savino (Coord.), *Derechos de la población afrodescendiente de América Latina: Desafíos para su implementación*, Panamá: PNUD, pp. 37-88.

BELTRAN MARTINEZ THOMAS, Luis. 2005. *Pobladores del sudeste de Córdoba*. Buenos Aires: Dunken.

BENSO, Griselda y Analía SIGNORILE. 2004. *La estancia jesuítica de San Ignacio de Calamuchita*. Córdoba: Ediciones del Boulevard.

BIXIO, Beatriz, Constanza GONZÁLEZ NAVARRO, Romina GRANA y Valeria IARZA. 2009. *Visita a las encomiendas de indios de Córdoba. (1692-1693)*. Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S.A. Segreti", Ts. I y II, Córdoba: Editorial Brujas.

CELTON, Dora. 1996. *Ciudad y Campaña en la Córdoba Colonial*. Córdoba: Junta Provincial de Historia de Córdoba.

CELTON, Dora. 1993a. *La población de la provincia de Córdoba a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

CELTON, Dora. 1993b. "Fecundidad de las esclavas en la Córdoba Colonial" en: *Revista Junta Provincial de Historia de Córdoba*, n° 15, pp. 29-48.

CELTON, Dora. (1993c) *La población en Córdoba en 1840*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

CARRIZO, Marcos J. 2011. *Córdoba Morena: 1830-1880*. Córdoba: Asociación Cooperadora de la Facultad de Ciencias Económicas Universidad Nacional de Córdoba.

Centro de Estudios Genealógicos de Córdoba. 2001. *Boletín del Centro de Estudios Genealógicos de Córdoba*, n° 29.

ENDREK, Emiliano. 1966. *El mestizaje en Córdoba, siglos XVIII y Principios del XIX*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

GIGENA FIGUEROA, Carlos. 2001. *La Merced de Malmarquén y sus historias concurrentes*. Córdoba: Edit. Copiar.

GHIRARDI, Mónica. 2007. "Familias, poderes, instituciones y conflictos. Iglesias, preceptos y transgresiones. La vertiente americana" en: Chacón Jiménez, F., Hernández Franco, J. y García González, F. (coord.) *Familia y organización social en Europa y América, siglos XVI-XX*, Murcia (España): EditUM, pp. 109-130.

GUZMÁN, Florencia. 2013. “Performatividad social de las (sub)categorías coloniales. Mulatos, pardos, mestizos y criollos en tiempos de cambios, guerra y política, en el interior de la Argentina” en: Florencia Guzmán y Lea Geler (ed.), *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos.

RESTREPO, Eduardo. 2010. “Año de los afrodescendientes: apuntes para no dormir de noche” en: *Revista Papel de Colgadura*, n° 5, pp. 125-127. Disponible en: <http://issuu.com/papeldecolgadura/docs/pdc5/9>.

SIGNORILE, Analía. 2015. *Presencia de indios Quilmes en Calamuchita*. Córdoba: Jorge Sarmiento editor.

SIGNORILE, Analía y Griselda BENSO. 2005. *Comechingones y los primeros españoles en Calamuchita*. Córdoba (Argentina): Ediciones del Boulevard.

*“Con distinción de clases y castas”*  
**Esclavitud urbana y mestizaje en familias de origen africano según registros de población en la época colonial tardía. Valparaíso-Chile, 1777-1788**

María Teresa Contreras Segura\*  
Universidad de Chile.  
Universidad de La Frontera de Temuco.  
[tere.contrerassegura@gmail.com](mailto:tere.contrerassegura@gmail.com)  
[terecontrerassegura@yahoo.com.ar](mailto:terecontrerassegura@yahoo.com.ar)

## **Resumen**

Se presenta aquí parte de la investigación de mi tesis de Magíster en Historia, cuyo objeto fue rastrear población de origen africano que, en condición de esclavitud o libertad, residía en Valparaíso a fines del siglo XVIII, conformando la base social de su población. El estudio revisa registros censales y eclesiásticos en los que, a partir de la sistematización de datos, se observan dinámicas del mestizaje presentes en la organización social de los diversos grupos humanos que convivían en los barrios del puerto, intentando rescatar una estructura familiar ‘mixta’ surgida del matrimonio interétnico como una característica propia de la sociedad asentada allí en esos años. De ahí que se identifican y utilizan críticamente las denominaciones o ‘nomenclaturas’ étnico-raciales empleadas por las autoridades coloniales para designar la ascendencia africana en la diferenciación de cada grupo social.

**Palabras claves:** Historia; Chile; siglo XVIII; Esclavitud urbana; mestizaje; familias; afrodescendientes; Valparaíso tardo colonial.

## **Algunas notas preliminares**

Esta comunicación forma parte de la investigación de mi tesis de Magíster en Historia en la Universidad de Chile (Contreras S., 2013a). Instancia centrada en indagar sobre la presencia de personas de origen africano, esclavizadas y libres, que residían de forma permanente y/o temporal en Valparaíso a fines del siglo XVIII, todos quienes eran parte de la base social de su población. El estudio revisa registros censales o “proto-estadísticos” levantados allí durante poco más de una década en los que, a partir de la sistematización de datos, se visualizan ‘políticas de la diferencia’ emanadas del reformismo borbónico que impulsaron la confección de tales empadronamientos<sup>1</sup>. Paralelamente, se muestran dinámicas del mestizaje presentes en el registro parroquial que refleja la organización social de diversos grupos humanos que convivían en los barrios del puerto, rescatando una estructura familiar ‘mixta’ surgida del matrimonio interétnico como característica propia de la sociedad porteña de esos años. De ahí que se

---

\* Magíster en Historia (Universidad de Chile). Investigadora Asociada (Instituto de Estudios Interculturales e Indígenas). Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad de La Frontera de Temuco).

<sup>1</sup> El término ha sido tomado del utillaje metodológico usado en la demografía histórica (Mellafe, 2004 [1986]: 146-215).

observa y utilizan críticamente las denominaciones o ‘nomenclaturas’ étnico-raciales empleadas por la autoridad colonial para designar la ascendencia africana en la diferenciación de cada grupo social.

En referencia a las fuentes documentales revisadas, cronológicamente, el registro de la población del puerto se levantó paulatinamente. En 1777 se hizo la “Matrícula del vecindario de Valparaíso”, en 1780 las “Relaciones económicas del reino de Chile”, cuyo recuento en el puerto se realizó en 1779, y entre 1787 y 1788 se realizó el “Padrón censal de la Diputación de Valparaíso”<sup>2</sup>. Sin embargo, el análisis documental reviste un desafío de investigación en sí, pues, salvo el registro de 1779 publicado con un estudio preliminar hace algunos años, los otros dos padrones prácticamente no tienen mayores datos sobre sus condiciones de producción ni conservación posterior, pues se encuentran en estado fragmentario repartidos en el “Fondo Varios” del Archivo Nacional Histórico de Chile (Solano, 1994: 55-100). Con todo, estos registros censales revelan la distribución de la población del puerto según situación familiar (casados, soltería y viudez), número de hijos(as) y lugar de residencia en barrios del plan y cerros circundantes a la bahía, demostrando la presencia de población de origen africano como base de la estructura social del puerto (Contreras S., 2013a: 203-223).

Metodológicamente, en el análisis del fenómeno del arraigo en el mestizaje que llevó a personas de origen africano – esclavas y libres – a asentarse en Valparaíso, se ha tomado como referencia complementaria el registro parroquial del matrimonio ‘mixto’ que unía a personas consideradas en forma étnicamente diferenciada en esta formación social. Este registro revela la condición de ‘legitimidad’ e ‘ilegitimidad’ del nacimiento de la población afrodescendiente reconocida en el puerto, ya que además de examinar la introducción de esclavitud africana en este centro urbano colonial, donde era usada como mano de obra doméstica en hogares de elite, se coteja la problemática más general del mestizaje, ampliamente extendido en las sociedades coloniales, con la posibilidad del asentamiento permanente de los migrantes de origen africano que llegaron allí. Así, es de suponer que este tipo de interacción social estuvo en la base de la formación

---

<sup>2</sup> Los censos y padrones de fines del período colonial sirven para estudiar la población africana en el vasto espacio americano, pero conllevan esfuerzos distintos que dependían de la autoridad que los llevó a cabo. En ese sentido las “matrículas de confesión” eran padrones confeccionados por la autoridad eclesiástica, en especial Obispos que las hacían en visitas territoriales a su Diócesis, pero éstas se distinguen de censos y padrones generales realizados en Chile a fines del siglo XVIII por altos funcionarios civiles, entre los cuales se cuenta como uno de los más importantes el “Censo de población del Obispado de Santiago, 1777-1778,” impulsado por el gobernador Don Agustín de Jáuregui que obedecía a una política general del Rey Carlos III que por Real Orden de 1776 mandó a hacer padrones en América y Filipinas (Contreras et. al., 1971: 26 y 35).



étnico-racial de la población de esta ciudad-puerto a fines del siglo XVIII, por lo que específicamente se estudia a quienes habitaban en Valparaíso, observando los enlaces interétnicos donde uno o ambos consortes fue reconocido por su ascendencia africana, según el uso de nomenclaturas que identificaban el linaje familiar *afromestizo*.

Según lo observado, la elección matrimonial en el puerto muestra la incidencia en este ‘mercado nupcial’, no sólo de la condición jurídica de ‘esclavitud’ o ‘libertad’ del consorte en cuestión, sino también de la ‘legitimidad’ o ‘ilegitimidad’ en su nacimiento. Además, el estudio de la procedencia geográfica revela la movilidad espacial que caracterizó las trayectorias de vida de las personas de origen africano reconocidas como subordinados o ‘plebe urbana’ en la sociedad porteña, lo que lleva a pensar en la necesidad de conectar la experiencia local chilena con dinámicas globales vinculadas a la evolución del Imperio Español americano. Factores como la evolución de rutas y redes mercantiles del comercio esclavista, la migración forzada y voluntaria desde y hacia Chile de varios de ellos provenientes de los virreinos del Perú y del Río de la Plata, y su arraigo en ciudades y puertos de la zona central del reino de Chile.

### **Esclavitud urbana y sociedad colonial en la zona central del reino de Chile**

De un tiempo a esta parte, la presencia de personas de ascendencia africana, esclavas y libres, en una porción no menor de los habitantes del reino de Chile en la época colonial tardía ha sido comprobada por la historiografía chilena (Vial C., 1957: 63-76; Mellafe, 1959: 213-226; con énfasis en la presencia femenina, Soto, 2011; San Martín, 2011). De ahí que aborde como tema central en la evolución histórica de la implantación de la esclavitud africana en diversos contextos urbanos coloniales chilenos. Procesos de mestizaje social que integraron elementos traídos forzosamente de África a América por la trata negrera o que nacieron en suelo americano en sociedades esclavistas, economías de plantación, o fueron introducidos, se reprodujeron y manumitieron en las sociedades urbanas que empleaban la mano de obra esclava para el trabajo doméstico. Por eso se analizan aquí algunos vínculos personales y familiares creados por estas personas como miembros de diversos grupos humanos que componían la sociedad colonial chilena, tanto si llegaban por el comercio esclavista como de sus descendientes *afromestizos* nacidos libres<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> En este punto sigo avances recientes en historia social de la Argentina colonial que asocian al fenómeno del mestizaje el problema de la definición de las categorías étnicas o raciales que distinguen a los actores sociales de la dinámica social surgida entre ellos (Guzmán, 2010).

Más precisamente, según muestra la evidencia recogida en las fuentes primarias, se puede pensar que al transcurrir de los siglos coloniales las personas de ascendencia africana lograron establecerse a lo largo del territorio chileno, llegando con el tiempo a asentarse definitivamente en los pequeños centros urbanos de la época. Espacios de carácter ‘semirural’ donde se puede hallar a personas de linaje ‘afromestizo’ que se desempeñaban como trabajadores libres que bien podían provenir de un linaje esclavo nacido en haciendas agrícolas y trapiches mineros aledaños a las villas del valle central y la costa chilena, como haber llegado desde el extranjero por la trata negrera<sup>4</sup>.

Se observa entonces una forma de mestizaje social que implicó el matrimonio interétnico y la aparición de familias ‘mixtas’ con miembros de origen africano, esclavos y libres. Sin embargo, la amplitud de la problemática, lleva a que aquí se aborde en particular en la población de origen africano residente en Valparaíso hacia fines del siglo XVIII<sup>5</sup>. De modo que, a partir de la situación específica del grupo de origen africano pesquisado en una primera revisión del archivo parroquial, se intente avanzar en ilustrar la dinámica social más general del contacto interétnico de personas de distinto origen geográfico y cultural que convivían en el Valparaíso del período (Contreras S., 2008). Enlaces nupciales y nacimientos consignados en el registro parroquial que conservan aspectos de la vida cotidiana de los feligreses porteños en esta época<sup>6</sup>. Pero también, la recolección de datos se completa con la interpretación del reconocimiento social, étnico-racial, de la población de origen africano que vivía en el puerto. Nomenclaturas usadas en empadronamientos realizados por autoridades civiles a los vecinos del puerto entre 1777 y 1788, en registros censales que midieron globalmente a la población del reino de Chile cuando la administración colonial borbónica llegaba a su fin<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cabe aclarar que la recolección de datos se concentró en la zona de Valparaíso y en su entorno parroquial. Vale decir, el “curato” que además comprendía villas cercanas al puerto como Casablanca, Limache, Concón, Quilpué y San Martín de la Concha (Quillota), así como aparecen registradas localidades más alejadas como San Felipe el Real y Melipilla. Pero además, según muestran las fuentes censales consultadas, la jurisdicción administrativa del curato abarcó haciendas ubicadas en el valle de Curacaví, “pueblos de indios” y las minas de Petorca. Por lo que en esta época podríamos considerar al entorno urbano del puerto como *semirural*.

<sup>5</sup> Según la demografía histórica sobre la población porteña del sector urbanizado del puerto, visualizada en el empadronamiento de 1779, de un total 2.151 habitantes, 136 (6,4%) eran esclavos de origen africano. Ver “Cuadro N° 1” (Salinas, 1971: 78).

<sup>6</sup> Archivo Parroquial de Valparaíso (APV), Iglesia Matriz El Salvador (IMS), *Libro de Bautismos*, 1769-1796; *Libro de Bautismos de Castas*, 1796-1820, *Libro de Matrimonios*, 1756-1821.

<sup>7</sup> Dos de estos registros censales se conservan en el Fondo Varios (FV), del Archivo Nacional Histórico de Chile (ANH Ch), señalados como: “Matrícula del Vecindario de Valparaíso” levantada en 1777 y “Padrón de la Diputación de Valparaíso,” realizado entre 1787 y 1788. Y un tercero aparece publicado

Según lo observado previamente en las fuentes primarias disponibles, se puede afirmar que en esta época una serie de personas de ascendencia africana y sus vástagos afroestizos vivían asentados en los barrios del plan, cerros y quebradas aledañas a Valparaíso<sup>8</sup>. Un contexto social y urbano en el que, según un estudio anterior, se ha observado un incipiente desarrollo económico que hace suponer que en el espacio público del puerto el encuentro y sociabilidad cotidiana de sus habitantes hizo surgir relaciones afectivas que se cristalizaron en matrimonios interétnicos que crearon lazos de parentesco y arraigo de los migrantes de origen africano al procrear descendencia de linaje ‘afroestizo’<sup>9</sup>. Factores que ayudaron a hombres y mujeres – como también a ancianos y niños – a sobrellevar la difícil condición social emanada de vivir o haber vivido bajo la condición de esclavitud jurídica. Estatus social que restringía libertades personales, acciones individuales y movimientos espontáneos por la ciudad colonial<sup>10</sup>.

No obstante lo anterior, las relaciones sociales desarrolladas por las personas de origen africano que experimentaban la esclavitud establecían núcleos familiares donde uno o ambos cónyuges eran esclavos y, en algunas ocasiones, pudieron incentivarlos a iniciar las acciones legales necesarias para gestionar la propia liberación o la de algún pariente cercano<sup>11</sup>. Pero además, la formalización de la unión conyugal sacramental aseguró la legitimidad del nacimiento de la descendencia, mejorando su ‘calidad’ dentro del orden social imperante<sup>12</sup>. Así pues, como se verá luego, la situación marital paterna tuvo una especial influencia en las posibilidades de participación de hombres y mujeres

---

dentro de una obra mayor, cuya rúbrica inicial del año 1779 dice: “Razón individual de todos los actuales habitantes de la ciudad, plaza y puerto de Valparaíso” (Solano, 1994: 55-100).

<sup>8</sup> En la iglesia Matriz El Salvador de Valparaíso, de 2.132 matrimonios efectuados entre 1770 y 1820, en 182 (9%) ocasiones al menos a uno de los cónyuges presentó linaje africano. Por otra parte, de 8.625 bautismos realizados entre 1780 y 1819, en 555 (6,4%) partidas el bautizado(a) fue reconocido con un rótulo usado para indicar su ascendencia africana, señalando el mestizaje de primeras, segundas y hasta terceras generaciones (Contreras S., 2008: 36-42).

<sup>9</sup> Algunas de las principales características de la introducción y comercialización de esclavos de origen africano en la zona central de Chile durante el período tardo colonial, en un estudio realizado a través de la revisión de registros del pago de alcabala en la capital y de los protocolos notariales del puerto (Contreras S., en prensa).

<sup>10</sup> Dinámicas de la esclavitud urbana en Lima del período colonial tardío a partir del análisis de la vida en la ciudad en el trabajo a jornal y los quehaceres domésticos en los hogares patricios (Aguirre, 1995: 135-164).

<sup>11</sup> La defensa del matrimonio que algunas “esclavas litigantes” hacían en los tribunales eclesiásticos de Lima en el período colonial tardío, llevan a repensar la vida de los esclavos usando la perspectiva del género en relación con categorías sociales derivadas de la etnicidad (Arrelucea, 2009: 64-70).

<sup>12</sup> La familia novohispana con su rol de institución fundadora de la sociedad colonial, pero también contrapuesta a la normativa de jerarquías sociales impuestas por la iglesia católica y a la “situación colonial,” luego de la conquista hispana del siglo XVI, hizo que “para la población del virreinato las diferencias respondían a una clasificación complicada y acomodaticia, que tenía en cuenta los caracteres étnicos, la situación económica y la posición social, todo ello considerado dentro del término “calidad.”” (Gonzalbo, 2005: 23-28).

en los enlaces nupciales de este “mercado matrimonial”<sup>13</sup>. De ahí que, junto al estado jurídico de ‘esclavitud’ o ‘libertad’ del individuo en cuestión, también se observa la elección conyugal entre quienes circulaban y se relacionaban libremente, toda vez que habían conseguido una “carta de libertad” (Aguirre, 1995: 214-229; Grubessich, 1992).

Al respecto, las circunstancias cotidianas que rodearon la vida de la población africana libre por nacimiento o ‘liberta’ (ex esclavos que poseían su “papel de libertad”), marcaron el ‘lugar’ que ocupaban dentro de la estructura del ‘orden colonial,’ estamental y jerarquizado, por el simple hecho de haber sufrido la esclavitud jurídica o de descender de padres esclavos (Bowser, 1977: 334-337; Romero, 1980; Lohman, 1986; Bernand, 2001: 129-130 y 170-172). De ese modo, la condición social derivada de la eventual manumisión del individuo en el entorno urbano, pudo determinar el tipo y modos de interacción social, en especial cuando si las sociedades de acogida se les reconocía oficialmente con ‘etiquetas’ asociadas al comercio esclavista, pues indicaban la ascendencia africana y la condición de ex esclavizados<sup>14</sup>. En efecto, se observa un contexto social y cultural en que la población africana desplegó una serie de patrones de elección matrimonial, no sólo por el hecho de vivir o no bajo el yugo de la esclavitud jurídica, sino por la posibilidad de adquirirla al momento de nacer, pues la obligación de vivir en “perpetua servidumbre” hasta lograr una posible liberación legal se heredó a la prole a través del “vientre cautivo” de una madre esclava.<sup>15</sup>

Del mismo modo, las personas de origen africano que habitaban las pequeñas ciudades coloniales chilenas vieron limitada su participación en el “mercado nupcial” urbano debido a que su fenotipo establecía una verdadera “barrera del color” visible en su piel, aspecto facial y rasgos físicos característicos, lo que de seguro los hizo sufrir en ‘carne propia’ la segregación social y espacial (Castillo P., 2000: 107-137). Sin

---

<sup>13</sup> La demografía histórica de Valparaíso, estudiando los padrones de 1779 y 1813, ha comprobado el “rasgo predominantemente juvenil” de la población porteña de la época, situando a la mayoría de sus habitantes entre los 15 y los 49 años, edades aptas para el matrimonio (Salinas, 1971: 181).

<sup>14</sup> Interpretación conceptual de “rótulos” o “etiquetas” que designaron a “mestizos, castas y plebe,” en empadronamientos que tradujeron las categorías sociales que funcionaban en el Chile tardo colonial, concebidas como “imaginario de las castas” que explica la configuración social de la “plebe” urbana chilena (Araya, 2010: 341-349 y p.355-356). Asimismo, en empadronamientos y libros de matrimonios y bautismos de la iglesia Matriz de Valparaíso (IMV) se aprecian una serie de prácticas de inscripción del linaje africano que reproducen el orden colonial en el registro seglar y eclesiástico (Contreras S., 2013b).

<sup>15</sup> Según la legislación castellana del siglo XIII, el código de *Las Siete Partidas* de Alfonso X el sabio, “el esclavo podía contraer matrimonio con una persona libre si la otra conocía su estado.” Así, los esclavos podían casarse contra la voluntad del amo/a si continuaban sirviéndolo como antes. Una vez casados, no se los podía vender por separado, salvo bajo condiciones que les permitieran seguir viviendo como marido y mujer. Pero si se casaban con alguien libre con conocimiento del amo/a, sin que éste anunciara el estatus de esclavización, entonces el esclavo/a quedaba libre. “Los hijos seguían el estatus de su madre, y el hijo de una madre libre seguía siendo libre aun cuando ella se convirtiera luego en esclava.” *Siete Partidas*, 4ta Partida, Título V, Ley 1; Título XXI, Ley 2, citado por Soto L. (2011: 129).

embargo, los prejuicios sociales para con el esclavo(a) no sólo provenían del hecho de pertenecer a un sector social obligado a vivir y desempeñar labores serviles que arrojaban una “tacha de infamia” sobre el individuo y su descendencia, sino también por su origen mestizo pesó sobre el individuo de ‘color’ la presunción de ilegitimidad del nacimiento<sup>16</sup>. Así, quien era fruto de la unión adultera del amo y su esclava, o producto del amancebamiento de sus progenitores, o sufría el abandono del padre era catalogado como hijo(a) “natural” o ilegítimo<sup>17</sup>. Pero además, la continua movilidad espacial derivada de la migración forzada por la trata negrera llevó con frecuencia a que el origen familiar o genealógico ‘afromestizo’ estuviera poco definido u “oscuro”, haciéndolo socialmente sospechoso<sup>18</sup>.

Por otra parte, la historiografía chilena reciente se ha centrado en el estudio de peticiones judiciales de liberación de la esclavitud, revelado que sobre todo las esclavas africanas emplearon estrategias jurídicas para obtener la propia manumisión o propiciar la liberación de algún familiar, por lo común un hijo o hija e inclusive el cónyuge, en especial si con estas relaciones interétnicas se procreó descendencia afromestiza<sup>19</sup>. De resultar positivas, tales negociaciones llevaron a los afrodescendientes libres, en general de linaje mestizo, a engrosar las filas de braceros y peones a jornal que eran parte del sector subordinado conocido como “bajo pueblo” o *plebe* urbana que pobló las ciudades de Chile central (León, 2014: 129-180). No obstante, hacia fines del período colonial, este grupo humano aumentó peligrosamente en número provocando el ‘temor’ de las elites americanas (Aguirre, 1995: 165-178. Esclavitud urbana. Bernand, 2001: p.29-57).

---

<sup>16</sup> Las “ocupaciones infamantes” asociadas a la esclavitud se combinaron con el recelo sobre el origen étnico-racial, haciendo muy difícil la inserción social del elemento africano en Chile tardo colonial (Vial C., 1965: 25-29).

<sup>17</sup> La reprobación de la ilegitimidad del nacimiento se relacionó con el “grado de desorganización social” que creaba esta descendencia. Así, las limitaciones y derechos de los hijos ilegítimos en los espacios colonizados, como el virreinato del Perú del siglo XVII, se establecieron en la legislación española que, según las *Siete Partidas*, dispuso que “los hijos naturales eran procreados por hombre y mujer solteros que vivían juntos y no tenían impedimento para contraer matrimonio, “siendo la mujer sola” la que debía asumir la crianza de la descendencia nacida en esta circunstancia” (Manarelli, 1993: 163).

<sup>18</sup> En las ciudades de Hispanoamérica colonial la población africana debía atravesar la “barrera del color” referida a la pigmentación de su piel que les dio visibilidad, constituyendo una especie de “marca indeleble de la condición servil.” Así, la voz de “pardo” asoció el color oscuro a “connotaciones simbólicas y normativas” de ilegitimidad, deslealtad, traición, vicios, lujuria, metáforas sobre el nacimiento de origen animal y toda una suerte de vocablos que se atribuían a la “pigmentación indeterminada” derivada de la posible triple mezcla racial (Bernand, 2001: 23-24).

<sup>19</sup> En Santiago de Chile, la colaboración activa de la población africana en la obtención de la manumisión, principalmente de quienes litigaban en los tribunales de Real Audiencia (Carreras D., 2003). También en Chile, en la época colonial tardía las esclavas hacían uso del sistema judicial hispano para obtener la manumisión o cambiar de amo convenientemente (González U., 2007). Reclamos judiciales de las esclavas negras que se basaron en la búsqueda de estrategias legales para preservar el núcleo familiar, fundamentalmente la liberación de hijos/as (Soto L., 2011: 147-162).

De esta manera, durante la época estudiada, gracias al creciente mestizaje en las urbes de Hispanoamérica imperó la ambigüedad de las categorías étnico-raciales asignadas al origen africano. Nomenclaturas usadas por las autoridades coloniales para definir y controlar socialmente a este un sector heterogéneo de la población criolla, lo que produjo una serie de prejuicios hacia los individuos de linaje mezclado (Soto L., 2011: 61-73). Por ende, el análisis del mestizaje social en Valparaíso muestra la vinculación familiar y efectiva de la población de origen africano, esclava y libre, con los demás sectores étnico-raciales con quienes convivían diariamente en los barrios del tardo colonial. Grupos humanos simplemente reconocidos en los archivos parroquiales y empadronamientos como “indios,” “mestizos” o “españoles”, aunque también se observa la diversidad de “rótulos” o etiquetas que fungían de categorías sociales para identificar individualmente al sujeto de origen africano en cuestión, pero que a la vez muestran la modalidad de categorización general llevada a cabo al empadronar por la administración colonial<sup>20</sup>.

Por consiguiente, se observan patrones de elección matrimonial surgidos de la participación de población de origen africano en relaciones interétnicas que se reflejan en el rito eclesiástico, considerando primero la condición de esclavización o libertad presentada por los consortes, luego la incidencia en el “mercado matrimonial” porteño de la legitimidad o ilegitimidad del nacimiento y, por último, su procedencia geográfica, dado que la migración forzada dentro y fuera del reino de Chile era una práctica habitual del tráfico negrero que trasladó de aquí para allá a la mayoría de los esclavos africanos (Flores G., 2003; Contreras S., en prensa). No obstante lo anterior, como se verá luego, algunos hombres de origen africano libres migraron al puerto voluntariamente por razones laborales, varios de ellos eran marinos que al casarse con una mujer del puerto se asentaron en esta zona<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> En la sistematización de datos del matrimonio y bautismo de personas de origen africano efectuados en la iglesia Matriz de Valparaíso, surgieron seis categorías relacionadas al componente étnico-racial propio del linaje africano que acompañó al nombre de los contrayentes o al que recibían los bautizados dividiéndolos en: “negro(a),” “mulato(a),” “pardo(a),” “moreno(a),” “cuarterón(a)” y “requinterón(a),” además de la condición jurídica de: “esclavo(a),” asumida como prueba de la ascendencia africana pues en Chile del siglo XVIII sólo era legal este tipo de esclavitud (Contreras S., 2008: 50-54).

<sup>21</sup> En 1786, Feliciano Pineda, un “pardo libre entrante de marinero hace diez años” contrajo matrimonio con Agustina Saavedra, una mujer sindicada como “española natural de Quillota.” El mismo año, pero un par de meses después, Manuel Tejedor, un “pardo libre natural del Realejo, entrante de marinero en este puerto hace diez años,” se desposó con María Montserrate, una “mestiza natural de Chiloé.” APV IMS, *Libro de Matrimonios*, 1783-1821.

Ahora bien, el análisis de la población de origen africano en Valparaíso arrojó un número no menor de población “criolla”<sup>22</sup>. Así, el surgimiento de relaciones afectivas de carácter interétnico con otros que como ellos pertenecían al sector subordinado o *plebe* urbana porteña hizo que en conjunto se les reconociera como “castas” de origen mestizo<sup>23</sup>. De ahí que antes se observó el indicador étnico-racial presente en los registros efectuados en el puerto, pues así se definía en parte la “calidad” social de la gente común en esta sociedad colonial estamental<sup>24</sup>. Pero además, esta operación ayudó a identificar parejas y núcleos familiares cuyos miembros eran parte de “las castas,” aunque individualmente se les identificara con diversos apelativos que remitían a la constante mezcla étnico-racial del linaje africano<sup>25</sup>.

De este modo, la población de origen africano inscrita en los libros parroquiales entre 1770 y 1820, aparece también en padrones censales levantados en el puerto a fines del siglo XVIII. Ya que, pese a ser reconocida como un sector social diferenciado por su linaje étnico-racial, se evidencia su participación en este “mercado nupcial”. Lo que significa que, en términos generales, algunos esclavos y libres, consiguieron adaptarse a la sociedad porteña de la época colonial tardía, radicándose allí y generando vínculos de parentesco posibles de estudiar en las dinámicas del matrimonio ‘mixto’ que formalizó el enlace interétnico.<sup>26</sup> Veamos antes, en forma resumida algunos tipos de grupos familiares reconocidos en los registros censales efectuados durante este período.

---

<sup>22</sup> Según la antropología histórica, el término “criollo” ilustraría, tanto en la sociedad peninsular como en las colonias de Hispanoamérica, el problema de la asignación de identidades a los sujetos de origen africano y “la posibilidad de pasar de una a otra.” Así pues, hasta 1560, el término designó al “negro” no nacido en África, luego en la documentación se superpuso a la categoría “mestizo” y, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, la voz se hizo extensiva a los hispanos nacidos en el Nuevo Mundo (Bernand, 2001: 22).

<sup>23</sup> En Valparaíso, tanto en el registro parroquial como en los padrones censales de fines del siglo XVIII se clasificó a la población porteña en tres grupos de claro indicador étnico-racial: “españoles, indios y mestizos,” pero en paralelo se usaron diferentes nomenclaturas para distinguir a las “castas” de linaje afro-mestizo. Ver estudio de los patrones del matrimonio endogámico y exogámico en los cuadros N°4, N°5, N°6, N°7, N°8 y N°9 (Contreras S., 2013b: 129-133).

<sup>24</sup> En la sociedad tradicional chilena, las elites dominantes definieron con sus discursos los imaginarios referentes al ‘otro’ plebeyo, quien con su comportamiento les debía obediencia y sumisión (Araya E., 1999: 19-29).

<sup>25</sup> El registro de bautismo de la población de origen africano inscribió aparte a los “españoles” de los “indios” y “mestizos” como “bautismos de castas”. APV, *Libro de Bautismos de Castas*, 1796-1820. En el “Padrón de la Diputación” de Valparaíso, ordenado en 1787 por la Capitanía General de Santiago, la población libre de origen africano fue consignada como “Mulatos y demás castas.” En la cuenta total de la “Matrícula del vecindario” de Valparaíso de 1777, se colocó el siguiente encabezado: “Resumen de las familias que incluye este Puerto con distinción de Castas.”

<sup>26</sup> En Chile, según transcurrió el siglo XVIII, la tendencia a la exogamia en la preferencia conyugal entre la población africana esclavizada no fue tan conflictiva para la sociedad criolla, sino que se acogió a quienes “se evadían del grupo matriz” creando “castas libres” (Grubessich, 1992: 128).

**Cuadro Resumen:** Tipos de Familias registradas en empadronamientos de la población de origen africano residente en Valparaíso, 1777-1787

Tipos de grupos familiares	Registros censales					
	1777		1779		1787	
	Personas	Grupos	Personas	Grupos	Personas	Grupos
Matrimonios con hijos	66	16	64	17	207	43
Madre sola e hijos/as	26	6	s/r	s/r	s/r	s/r
Matrimonios sin hijos	20	10	12	6	24	12
Soltería y viudez	34	0	17	0	30	0
Viudos/as e hijos/as	6	2	34	9	50	14
Viudos/as y nietos/as	5	2	13	3	s/r	s/r
<b>Total</b>	<b>157</b>	<b>36</b>	<b>140</b>	<b>52</b>	<b>311</b>	<b>69</b>

### De la opción matrimonial ‘interétnica’ a la formación de familias ‘mixtas’

Siguiendo la hipótesis de que la heterogeneidad social encontrada entre los tipos de grupos familiares que componían las familias ‘mixtas’ de origen africano que poblaban Valparaíso a fines del período colonial se produjo a raíz del encuentro de personas de diferente origen étnico-racial que formalizaron sus uniones afectivas eclesiásticamente, el registro bautismal asimismo muestra afrodescendientes frutos del amancebamiento de sus padres, de madres solas y “expósitos” o huérfanos<sup>27</sup>. Por eso también se cuantifica a los consortes de nacimiento *legítimo*, concebidos dentro del matrimonio eclesiástico avalado por la iglesia católica, en contraposición al *ilegítimo* nacido como hijo/a “natural” de la unión no formalizada con un rito sacramental (Contreras S., 2013a). Por esta razón se puede suponer que no sólo el mestizaje y la ascendencia africana en el linaje familiar separaban a uno u otro estamento en la sociedad colonial<sup>28</sup>.

Sobre este punto es necesario recalcar que el grado de mestizaje y la legitimidad del nacimiento de seguro influyeron en el ‘lugar’ social que ocupó la gente ‘de color’ en el nuevo orden social imperante en la época colonial tardía. Ya que se ha afirmado que al correr del tiempo la estructura estamental se transformó en una verdadera “sociedad de castas,” dando una idea de las posibilidades o dificultades que enfrentaban al

<sup>27</sup> A partir del cotejo de las defunciones y el estado matrimonial de las mujeres registradas en Valparaíso entre 1686-1748 y 1779-1830, se ha estudiado el índice de “nupcialidad” expresado en la “proporción de soltería.” Pues, en términos generales, un 22% permanecía “soltera,” un 43% era “casada,” un 25% “viuda” y un 10% no presentó datos. Ver “Cuadro N° 14,” (Salinas M., 1971: 193).

<sup>28</sup> Según el estudio del bautismo entre 1727 y 1748 el 36,75% eran de carácter ilegítimo, entre 1769 y 1800 la proporción aumentó al 40,66%. Ver “Cuadro N° 14,” (Salinas M., 1971: 194).



momento de elegir una pareja con quien compartir su vida en la ciudad colonial<sup>29</sup>. Esto porque a la larga quienes se liberaban de la esclavitud, muchos de los cuales habían pasado por grandes obstáculos para manumitirse, por la ilegitimidad del nacimiento pudieron encontrar fuertes impedimentos para “negociar” el estatus servil emanado de la anterior esclavización o, peor aún, para dejar atrás la “tacha de infamia” heredada de un progenitor esclavo<sup>30</sup>. De manera que, los que experimentaban el estado jurídico de la esclavitud, no sólo estaban restringidos en la libre circulación física, urbana o rural, sino que también soportaban la dificultad de hacer que su descendencia cargara con el ‘peso’ de un origen ‘manchado’ por la esclavización que obstaculizó la movilidad social de los que trataron de formar un núcleo familiar con personas de otro sector étnico-social (Cavieres F., 1990: 51-64; Vial, 1957: 127-134; Soto L., 2011: 127-145).

En este sentido, las uniones sacramentadas en Valparaíso entre 1770 y 1820 en que el novio, la novia o ambos fueron reconocidos con algún indicador del linaje africano o como “esclavo(a),” suma un corpus de 182 partidas matrimoniales cuyo registro es muy simple. *Fecha* del enlace (día, mes y año), *nombre*, *apellido* y datos generales del novio y luego de la novia, como un apelativo de “casta,” esclavitud jurídica (si era el caso), procedencia geográfica y, junto al nombre del padre y la madre, la situación de legitimidad o ilegitimidad u orfandad del nacimiento. Al final los nombres del “padrino” y “madrina” (si los hubo) y “testigos” (todos varones, uno mínimo y máximo tres). Valiosa información con la que se elaboró la estadística que se presenta a continuación.<sup>31</sup>

El análisis de la opción matrimonial en 2.132 uniones formalizadas en la parroquia Matriz de Valparaíso entre 1770 y 1820, a partir del criterio que las separa en ‘endogámicas’ o ‘exogámicas,’ muestra un 91% de bodas que no incluyen el linaje africano, refiriendo sólo a consortes inscritos como “español(a),” “mestizo(a),” “indio(a)” y unos pocos que el párroco dejó ‘sin especificar,’ por lo que la muestra de

---

<sup>29</sup> Sobre “castas coloniales” ver Rosenblat (1954: 133-168); sobre “políticas raciales” del estado y la iglesia en América hispana, en especial sobre la ley y el matrimonio “mixto” ver (Mörner, 1969: 44-55).

<sup>30</sup> “Calidades étnicas” usadas en el registro judicial, sujetos e identidades que parecen ser “tan móviles y maleables” que se presentaban no pocas situaciones en que distintas categorías se combinaron para nominar al afroestizo/a. (San Martín A., 2010: 271-277).

<sup>31</sup> Los libros parroquiales consultados fueron levantados por seis párrocos entre 1770 y 1820. El primero fue el jesuita José A. del Pozo y Silva Riberos (1730-1772), luego vinieron dos períodos cortos a cargo de Pedro Nolasco de los Reyes y Moraga (1772-1774) y Clemente Catalán y Cheyre (1774-1776), siguiéndoles el también jesuita el Doctor Manuel Herrera de Elgueta (1777-1785). Pero, sin duda, el más importante de los párrocos fue Francisco Xavier de Palomera y Delgado (1785-1804), quien en 1785 obtuvo por concurso la parroquia Matriz de Valparaíso, siendo ese mismo año nombrado comisario del Santo Oficio del puerto. El período estudiado se cierra con José Donoso y Arcaya (1805-1822), que en 1805 consiguió la parroquia Matriz y la sirvió hasta su muerte en 1822 (Toledo, 2004).

182 uniones de origen africano representa al 9% del total. Así, en la mayoría de las uniones en que no participaron personas de linaje africano (88%), los cónyuges tenían similar indicador étnico-racial, de lo que se infiere una alta tendencia *endogámica*. En los casos (22%) en que se escogió a alguien de otra “calidad” étnico-racial, la elección no elimina el hecho de que fuera una persona de posición social o económica similar (Contreras S., 2008: 44-49).

Como era de esperarse, la elección matrimonial entre la población africana porteña, esclava o libre, muestra una tendencia totalmente disímil a la del grupo dominante (Gonzalbo, 2005: 174). De esta forma, el estudio general de las 182 uniones matrimoniales que involucraban entre sí y con personas de otro grupo étnico-racial a los consortes de origen africano, esclavos y libres, arrojó un 62% de nupcias sacramentales en que sólo el novio o la novia eran de ascendencia africana y un 38% en que ambos presentaron el linaje africano. Así, el carácter interétnico de estos enlaces matrimoniales formalizados en Valparaíso verifica el predominio del mestizaje, situación que bien puede interpretarse como una condición necesaria para la constitución familiar ‘mixta’<sup>32</sup>.

Ahora bien, en las 70 partidas matrimoniales revisadas con patrón *endogámico* de elección nupcial entre dos novios de origen africano, en un 73% ambos novios fueron reconocidos con exactamente la misma etiqueta, mientras que en el 27% el rótulo era diferente, pues se usó una denominación distinta para referirse al grado de mezcla étnica-racial presentado por uno u otro consorte<sup>33</sup>. Por eso, en estricto rigor, según la nomenclatura étnico-racial usada para reconocer el linaje africano en los 182 matrimonios estudiados, evidencia una mayoría de uniones *exogámicas* pues se elegía un consorte de ascendencia africana pero con otro grado de mestizaje<sup>34</sup>.

Más precisamente, al examinar la elección de la pareja matrimonial, se muestra la inclinación de los novios de linaje africano a contraer nupcias con personas de otro

---

<sup>32</sup> Metodológicamente sigo el trabajo sobre la fluidez del contacto de diversos sectores de población hispana, indígena y africana en el Tucumán tardo colonial, pues allí el mestizaje fue “una configuración que pone en contacto a individuos pertenecientes a categorías étnicas diferentes, y cuyo vínculo los hace corresponder a un ámbito social determinado, aun cuando la relación implique desigualdad, y que influya en la posición del actor en la jerarquía social” (Guzmán, 2010: 121).

<sup>33</sup> Los rótulos de mezclas raciales que formaron las “castas coloniales” fueron clasificados en el siglo XVIII en los conocidos “cuadros de castas,” realizados en el virreinato de Nueva España y en el Perú, a partir de los cuales se definía una “nomenclatura de las castas.” (Rosenblat, 1954: 173-179).

<sup>34</sup> Según lo estudiado, un hijo “mulato(a)” de una “negra” esclava y un “español” eran esclavo/a, pero cuando se vendía, si el padre querían manumitirlo, era preferido entre otros compradores (*Recopilación*, libro VII, título V, ley VI), por lo que su situación jurídica era igual a la del “negro” con las mismas restricciones, fueran libres o esclavos, pero socialmente su posición era mucho más favorable (Rosenblat, 1954: 161).

origen étnico-racial, y quizás también de otro estrato social, aunque las limitaciones propias del registro parroquial impiden comprobar tal hipótesis. Sin embargo, se han pesquisado 112 uniones *exogámicas* en que hombres y mujeres contrajeron nupcias con “español(a),” “mestizo(a)” o “indio(a),” evidenciando que buena parte de estas uniones formalizadas ante el párroco efectivamente consistían en matrimonios interétnicos. Pero además el carácter ‘mixto’ de la elección matrimonial, pudo incorporar a personas que deseaban cambiar el ‘estatus social’ de la esclavización. O, mejor aún, una buena opción conyugal que ayudaría a corregir la situación de inferioridad de la descendencia esclava liberándola de sufrir el ‘peso’ jurídico de la esclavitud legado por una madre esclava (Guzmán, 2010: 156-161).

Entonces, además se puede presumir que entre la población africana porteña la legitimación de la pareja con el casamiento eclesiástico, fuera de formalizar socialmente la unión conyugal u obtener libertad jurídica en el nacimiento de futuros vástagos afrodescendientes, representó una forma de favorecer la unión del núcleo familiar y su permanencia en el tiempo<sup>35</sup>. Puesto que, como tendencia general frente a la opción matrimonial en el grupo de origen africano estudiado, analizando a hombres y mujeres por separado, se observa que en las 182 partidas matrimoniales, de 384 consortes registrados, el 70% tenía linaje africano y el resto no. Así, el 80% de los hombres de origen africano presentaba algún grado de mestizaje y los demás pertenecían a otro grupo étnico-racial. En cambio, en las mujeres la proporción es más baja, pues el 60% tenía linaje africano y las otras no<sup>36</sup>. Sin embargo, al observar en los cónyuges africanos la proporción entre esclavizados y libres, la mitad gozaba de libertad, ya que un 34% de los contrayentes fue inscrito como “libre” o bien su condición jurídica quedó sin especificar (16%) en la partida matrimonial, aunque se asumió que también eran libres porque en esta época los libros parroquiales funcionaban como inscripciones oficiales donde la esclavitud no era un dato que omitiera fácilmente. No obstante, casi un quinto (19%) era “esclavo(a)” y el resto (31%) pertenecía a otro grupo étnico-racial (indios, mestizos o españoles) que no estaba sometido al régimen de la esclavitud jurídica.

---

<sup>35</sup> Importancia de estudiar el destino familiar de la población de origen africano en relación al fenómeno del mestizaje, específicamente en Catamarca a fines del período colonial (Guzmán, 2010: 11-31).

<sup>36</sup> Entre 1650 y 1668, en Nueva España los “bautizos de castas” muestran un 18% de “castas con componente negro” y un 82% de “mestizos, castizos e indios.” Ver “Cuadro 20” (Gonzalbo, 2005: 213).

**Tabla 1:** Esclavitud o libertad en el matrimonio eclesiástico. Valparaíso, 1770-1820

Condición jurídica	Novios	Novias	Total
Esclavo(a)	45	24	69
Libre	67	58	125
Sin especificar (se presume libre)	32	26	58
Otro	38	74	112
<b>Total</b>	<b>182</b>	<b>182</b>	<b>364</b>

**Fuente:** Archivo Parroquial de Valparaíso, Libros de Matrimonios, Parroquia Matriz El Salvador.

En el caso particular de los varones, como muestra el **Tabla 1**, fuera del 20% que provenía de otro linaje étnico-racial, un 37% fue reconocido expresamente como “libre,” dejando al 18% sin especificar su condición jurídica. Pero, como se argumentó antes, se presume que también eran libres, haciendo que poco más de la mitad de los varones registrados gozara de la libertad necesaria para elegir una futura esposa. Sin embargo, entre el 25% de los pretendientes africanos que era “esclavo”, se pudo tener dificultades con sus dueños para contraer nupcias con la mujer elegida, fuera esclava o libre. Por otra parte, las mujeres africanas que participaron del matrimonio interétnico, fuera del 41% que pertenecía a “otro” grupo étnico-racial, un 32% era “libre”, dejando sin especificar al 14%, que, según lo explicado, también se pueden contabilizar como libres. Por ello, en este caso se puede colegir que en la gran mayoría de los casos (87%) predominó la elección de una esposa que gozaba de libertad. Sin embargo, en un 13% las desposadas de origen africano eran “esclavas” que de no liberar su “vientre cautivo” reproducirían la esclavitud jurídica en su progenie.

**Tabla 2:** Legitimidad o Ilegitimidad de la unión de los padres en el matrimonio eclesiástico. Valparaíso, 1770-1820

Situación de los padres	Novios	Novias	Total
Legítimo	115	102	217
Amancebados	20	17	37
Huérfano(a)	22	31	53
Madre Sola	25	32	57
<b>Total</b>	<b>182</b>	<b>182</b>	<b>364</b>

**Fuente:** Archivo Parroquial de Valparaíso, Libros de Matrimonios, Parroquia Matriz El Salvador.

Así, según la incidencia de la legitimidad e ilegitimidad del nacimiento del consorte en el “mercado matrimonial” porteño, se aprecia que independientemente del linaje étnico-racial del cónyuge, un 59% provenía de un matrimonio legitimado ante el altar, un 16% era hijo o hija de madre sola, por lo que era considerado “natural” o de “padre no conocido,” un 15% era “expósito” o huérfano sin linaje parental conocido y

un 10% provenía de una pareja que vivía en concubinato, por lo que aunque en el registro aparecen los nombres de ambos progenitores igualmente se le registró como hijo/a “natural.” De este modo, con la **Tabla 2** se demuestra que los consortes que provenían de una pareja formalizada eclesiásticamente tuvieron mayor participación en los enlaces nupciales realizados a fines del período colonial.

**Tabla 3:** Procedencia geográfica de los cónyuges en el matrimonio eclesiástico. Valparaíso, 1770-1820

<b>Procedencia Geográfica</b>	<b>Novios</b>	<b>Novias</b>	<b>Total</b>
España y China	5	0	5
África	10	6	16
Hispanoamérica	20	1	21
Virreinato peruano	37	0	37
Chile (norte y sur)	12	16	28
Santiago	41	35	76
Valparaíso	49	109	158
Sin especificar	8	15	23
<b>Total</b>	<b>182</b>	<b>182</b>	<b>364</b>

**Fuente:** Archivo Parroquial de Valparaíso, Libros de Matrimonios, Parroquia Matriz El Salvador.

Finalmente, al revisar la procedencia geográfica que en el caso de la población africana, separaba a “bozales” (recién traídos de África) de “criollos” (nacidos en suelo americano) se observa que la particular situación del enclave portuario se refleja en el 43,4% de consortes inscritos en las 182 partidas matrimoniales revisadas como vecinos de Valparaíso, mientras que un 21% procedía de Santiago y un 7,6% de lugares situados en Chile (norte y sur). Así, en resumidas cuentas, una gran mayoría “criolla” (72%) nació, o al menos así se estipuló en el libro parroquial, en algún lugar (ciudad, hacienda o asiento minero) situado dentro de los límites de la zona central del reino de Chile<sup>37</sup>.

Además, de la **Tabla 3** se desprende que un 10% procedía del virreinato del Perú, por lo común de la ciudad capital Lima, en un 6,1% la procedencia geográfica del consorte quedó sin especificar y en igual proporción (6%) venían de distintos lugares de Hispanoamérica, además del exiguo (4,5%) grupo de “bozales” traídos de África<sup>38</sup>. Pese

<sup>37</sup> La delimitación del espacio geográfico que correspondía a la gobernación del reino de Chile mantuvo en el siglo XVIII el mismo espacio territorial establecido por la corona al finalizar la conquista a inicios del siglo XVII, pues la reinstalación en el valle central de vecinos que huyeron de la rebelión indígena pobló sectores rurales del Maule, perfilándose como principales núcleos urbanos de norte a sur, Serena, Coquimbo, Santiago, Valparaíso, Chillán, Concepción y Talcahuano. Cosa aparte serían las plazas militares de Valdivia y Chiloé que por su importancia estratégica dependían del Perú, ya que sólo desde Lima se les enviaban recursos de subsistencia (Villalobos R., 2006: 155-161).

<sup>38</sup> En el caso de Nueva España, durante el siglo XVI, se ha pesquisado a un total de 297 esclavos transados en los protocolos notariales, de los cuales un 20% era “criollo,” un 9% “mulato” y un 71% era

al predominio del nacimiento americano o “criollo” en los contrayentes, según consta en las partidas matrimoniales, algunos hombres casados en el puerto eran de España (1,4%), a los que se agregó un caso único de China<sup>39</sup>.

Sin embargo, por lo breve del carácter de esta comunicación, no ahondaré mucho más en el análisis por separado de hombres y mujeres que contrajeron nupcias en el puerto hacia fines de la época colonial, pero si se puede afirmar que estas precisiones analíticas permiten estudiar las dinámicas sociales que influyeron en la forma en que la población de origen africano que se asentó en el puerto se relacionó entre sí y con personas que pertenecían a la plebe urbana porteña. Procesos de mestizaje en los que predominaron factores del orden colonial establecido para separar a su población por origen étnico-racial, pero asimismo donde las características propias de la esclavitud urbana, así como también de la migración forzada por el comercio esclavista y voluntaria por motivos laborales tuvieron alguna incidencia en los patrones de elección matrimonial. Así, la gran mayoría de los cónyuges, fueran “naturales” del puerto, “criollos” que provenían de alguna región del reino de Chile o migrantes por motivos laborales, reprodujeron en la formalización del enlace conyugal, tal como antes lo hicieran sus padres, la opción de elegir por compañero(a) de vida a alguien que gozaba de libertad.

En suma, el estudio de la presencia de personas de linaje africano intenta reconstruir el ‘mapa social’ de la población de este puerto chileno, dejando entrever el tejido de relaciones sociales interétnicas cotidianas que desplegaron los grupos subordinados o *plebe* urbana, colocando especial atención en la estructura de los grupos familiares que la componían. Queda por explorar más a fondo la co-residencia urbana que organizó la vida diaria del puerto y que pudo generar los cambios de estatus social de la manumisión, llevando a algunos de ellos a experimentar la vida en libertad.

---

“bozal,” todos quienes provenían de diversas “naciones” en el continente africano. En cambio, en el siglo XVII la proporción varió bastante, pues entre 1650 y 1668 en el registro parroquial se bautizó a un 8% de “bozales,” un 49% de “mulatos” y un 43% de “negros criollos y ladinos” (Gonzalbo, 2005: 203-208).

<sup>39</sup> Este fue Joseph Rodríguez, hijo legítimo de Thomas Rodríguez y María Theodora Silva, quien al contraer nupcias en 1801 con Gregoria Villarroel, una “parda libre” de Santiago que también era hija legítima de Francisco Villarroel y María Isabel Videla, fue inscrito “natural de Machao en la Gran China.” APV IMS, *Libro de Matrimonios*, 1783-1821.

## Bibliografía

AGUIRRE, Carlos. 1995. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARAYA, Alejandra. 2010. “Registrar a la plebe o el color de las castas: “calidad,” “clase” y “casta” en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)” en: Jaime Valenzuela y Alejandra Araya (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago: RIL editores, pp. 331-361.

ARAYA E., Alejandra. 1999. *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile 1750-1850*. Tesis de Magíster en Historia, Universidad de Chile.

ARRELUCEA B., Maribel. 2009. *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima Borbónica*. Perú: CEDET.

BERNAND, Carmen. 2001. *Negros esclavos y libres en las ciudades coloniales*. Madrid: Fundación MAPFRE- Fundación Hernando de Larramendi.

BOWSER, Frederick P. 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México: Siglo XXI.

CARRERAS D., Marta Paz. 2003. *Negros y mulatos: agentes en el proceso de liberación: la participación del elemento negro en Chile (1750-1823)*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago.

CASTILLO P., Norma A. 2000. “Matrimonios mixtos y cruce de la barrera del color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)” en: *Signos Históricos*, vol. II, n° 4, pp.107-137.

CAVIERES F., Eduardo. 1990. “Aspectos materiales y sentimentales de la familia tradicional colonial” en: Sonia Pinto (ed.), *Familia, matrimonio y mestizaje en Chile colonial*. Santiago: Universidad de Chile, pp. 51-64.

CONTRERAS, Juan et al. 1971. *Fuentes para un estudio de demografía histórica de Chile en el siglo XVIII*. Concepción: Universidad de Concepción.

CONTRERAS S., María Teresa. En prensa. “Migración forzada y comercio de esclavos en el reino de Chile (Santiago-Valparaíso, 1770-1789)” en: Jaime Valenzuela (ed.), *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas (siglos XVI-XIX)*. Santiago: RIL editores.

CONTRERAS S., María Teresa. 2013a. *Población de origen africano en el siglo XVIII chileno. Esclavitud, mestizaje y vida cotidiana. Valparaíso, 1750-1820*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Universidad de Chile, Santiago.

CONTRERAS S., María Teresa. 2013b. “Una ausencia aparente. Africanos y afroestizos en Valparaíso tardocolonial, 1770-1820” en: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Universidad de Santiago de Chile, vol. 17, n° 2, pp.105-139.

CONTRERAS S., María Teresa. 2008. *Una ausencia aparente. Los africanos y sus descendientes allende Los Andes. Valparaíso, 1770-1820*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile, Santiago.

FLORES G., Ramiro. 2003. “Asientos, compañías, rutas, mercados y clientes: Estructura del tráfico de esclavos a fines de la época colonial (1770-1801)” en: VVAA, *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Tomo II, Lima, pp. 11-42

GONZALBO A., Pilar. 2005. *Familia y orden colonial*. México D. F.: El Colegio de México.

GONZÁLEZ U., Carolina. 2007. “En busca de la libertad: la petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750-1823)” en: Tomás Cornejo y Carolina González (eds.), *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 57-83.

GRUBESSICH, Arturo. 1992. “Esclavitud en Chile durante el siglo XVIII: el matrimonio como una forma de integración social” en: *Revista de Historia*, vol. 2, Concepción-Chile, pp.115-128.

GUZMÁN, Florencia. 2010. *Los claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca colonial*. Córdoba: Editorial Brujas..

LEÓN, Leonardo. 2014. *Plebeyos y patricios en Chile colonial, 1750-1772. La gesta innoble*. Santiago: Universitaria.

LOHMAN V., Guillermo. 1986. “Notas sobre la situación socioeconómica de los libertos en Lima durante el Virreinato” en: *Historia*, vol. 21, Santiago, pp. 71-89.

MANARELLI, María Emma. 1993. *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima-Perú: Flora Tristán.

MELLAFE, Rolando. 2004 [1986]. “Demografía histórica de América Latina. Fuentes y métodos” en: Rolando Mellafe, *Historia social de Chile y América*, Santiago, pp.146-215.

MELLAFE, Rolando. 1959. *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*. Santiago: Universidad de Chile.

MÖRNER, Magnus. 1969. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

ROMERO, Fernando. 1980. “Papel de los descendientes de africanos en el desarrollo económico-social del Perú” en: *Histórica*, vol. IV, n° 1, Lima, pp. 53-93.



ROSENBLAT, Ángel. 1954. *La población indígena y el mestizaje en América*. Vol. II. Buenos Aires: Nova.

SALINAS, René. 1971. “Caracteres generales de la evolución demográfica de un centro urbano chileno, 1685-1830” en: *Historia*, n° 10, Santiago, pp. 177-204.

SAN MARTÍN A., William, 2011. *Esclavitud, libertad y (des) integración afro-mestiza. Representaciones y prácticas culturales a partir de litigios judiciales. Chile, 1755-1818*, Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

SAN MARTÍN A., William 2010. “Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de “esclavo” y “libre” en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII)” en: Jaime Valenzuela y Alejandra Araya (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: RIL editores, pp. 271-277

SOLANO, Francisco de. 1994. *Relaciones económicas del Reino de Chile (1780)*. Madrid: CSIC.

SOTO L., Rosa. 2011. *Esclavas negras en Chile colonial*. Santiago: Bravo y Allende editores.

TOLEDO, David O. 2004. *Breve historia de la Parroquia Matriz del Salvador del mundo Valparaíso*, Valparaíso.

VIAL C., Gonzalo. 1957. *El africano en el reino de Chile. Ensayo histórico-jurídico*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

VIAL C., Gonzalo. 1965. “Los prejuicios sociales en Chile al terminar el siglo XVIII (Notas para su estudio)” en: *Boletín de la Academia Chilena de Historia*, n° 73, año XXXII, pp. 14-29.

VILLALOBOS R., Sergio. 2006. *Sergio Historia de los chilenos*. Tomo 1. Santiago: Taurus.

## **Parte II**

### **Trayectorias afrodescendientes en las Américas**

## Los héroes negros en Colombia

Alexis Carabali Angola\*  
Universidad de La Guajira  
[alcaanster@gmail.com](mailto:alcaanster@gmail.com)

### Resumen

Si bien la historia tradicional promovía la épica nacional como la forma de exaltar los valores de los vencedores que configuraban los modelos sociales, resaltar la historia de los héroes negros tiene como propósito presentar la perspectiva de la memoria colectiva que hoy rememora los hombres notables de esta etnia como forma de evocar los valores que afloraban en épocas en que los afrocolombianos vivían en condiciones de desventaja social.

Cada héroe nos da una pincelada, más allá de su epopeya singular, de las condiciones sociales e históricas circundantes que los llevó a tomar ciertas actitudes y asumir comportamientos que marcaron paradigmáticamente el telón de la memoria de los afrodescendientes. Estos personajes nos hablan tanto de los momentos de quiebre en la historia colonial, independencia, nación, abolición de la esclavitud, Guerra de los Mil Días y la Violencia, como de ciertos intersticios pacíficos en lo que hoy es Colombia.

**Palabras clave:** Antropología; Colombia; siglos XVII-XX; héroes negros; afrodescendientes; cimarronismo.

### La épica como elemento social

La épica como género literario refiere hechos legendarios, hazañas de personajes, muchas veces imaginarios, que se pretenden verdaderas o ligadas a la realidad, expuestos generalmente de forma oral y en las que aparecen descripciones y diálogos<sup>1</sup>; más aún en el caso de los héroes negros de Colombia, retrata fragmentos de la historia de finales del periodo colonial, inicios de la república y buena parte de su desarrollo dando cuenta de la dinámica social de cada momento y del estatus del grupo social afrodescendiente.

### Héroes negros y periodo colonial

#### El cimarronismo

Este fenómeno constituye el entorno de los personajes afro descollantes en el periodo colonial, el cimarronismo puede definirse como:

(...) la palabra cimarrón sirvió para nombrar todo aquello que era silvestre o salvaje. También se empleó para designar a los esclavizados que huían al monte. [La palabra inglesa *maroon*, como la

---

\* Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes de Mérida. Profesor titular de la Universidad de la Guajira (Colombia) y miembro del grupo Territorios Semiáridos del Caribe.

<sup>1</sup> Ver [https://losdelatin.wikispaces.com/file/view/Epica\\_Virgilio.pdf](https://losdelatin.wikispaces.com/file/view/Epica_Virgilio.pdf) visitado marzo 18 de 2015.

francesa *marron*, proviene de la española cimarrón. Tal como se usó en el Nuevo Mundo, cimarrón se refirió originalmente al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en La Española y poco después también a los esclavos indios que habían escapado de los españoles. Al finalizar la década de 1530 ya se había empezado a aludir principalmente a los fugitivos afroamericanos]. La fuga era el primer paso, luego venía el enfrentamiento para tratar de preservar lo que habían construido durante su breve libertad. La historia del cimarronaje es la historia de rebeliones audaces y continuas, orientadas por el ansia de libertad (Maya Restrepo, 2002: 38).

### **Benkos Bioho**

Es considerado el más notable de los cimarrones de lo que hoy es Colombia, Nina de Friedemann en su libro *Ma ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, le dedica un aparte al denominado Domingo Bioho entre hombre y héroe, de donde se toma lo relacionado con este personaje.

Bioho aparece, según Friedemann, en las galeras de Cartagena de Indias en 1599, piensa la autora que Bioho, como todo bijago de Guinea-Bissau, debía tener la creencia de que, muerto, su espíritu regresaría a su isla nativa. En concordancia con su patrón cultural, solamente podía fugarse y vivir libremente o morir para que su espíritu retornara con los suyos al archipiélago africano. En general, los de este grupo africano no eran considerados buenos esclavos por su tendencia a escaparse y a vivir en libertad.

Dice la autora, en 1603, aparece registro del movimiento cimarrón en la gobernación de Cartagena como palenque y Bioho surge como líder de la Matuna, el grupo que sería el objetivo de las acometidas del gobernador De Suazo y sus soldados.

Según la autora, entre 1603 y 1799 se mencionan los palenques de Matuna, Tabacal, Sierra María, Matubere, Bongue, Duanga o Arenal, que eran apenas unos de los nombres de las agrupaciones. También aparece el registro, más simbólico, de numerosos Biohos en distintos tiempos, ya fueran descendientes del Bioho, o Biho o Bioo que llegó a Cartagena antes de 1600, o de los Biohos que éste engendró, o del sentimiento de libertad engendrado por Bioho sobre los negros en su trance de venta como esclavos, o sobre los negros ya esclavizados.

### **Los héroes negros en la independencia**

#### **Ana Josefa Morales Duque**

Ana Josefa Morales Duque, quien con las mulatas Dorotea Lenis, Rafaela Lenis y 19 patriotas más que fueron fusiladas por los españoles en el año 1820, puesto que habían detenido el avance del ejército realista por más de una semana en el Paso de la

Balsa<sup>2</sup>. El mérito de estas heroínas está en haber seducido a los generales españoles y mantenerlos en el sitio bajo sus encantos, mientras el ejército de Simón Bolívar pasaba por otro sector sin tener que combatir con los realistas, a los que no les convenía enfrentar en ese momento.

En la actualidad la memoria de esta heroína se rememora en el nombre del colegio industrial del municipio de Santander de Quilichao, departamento del Cauca, Ana Josefa Morales Duque.

### **El almirante Padilla**

José Prudencio Padilla, nacido en Riohacha hacia 1778, hijo de un constructor de pequeñas embarcaciones; sus primeras experiencias con la navegación las tuvo en las embarcaciones locales, quizá muchas de ellas construidas por su padre. A los catorce años es mozo de cámara de la Marina Española del Nuevo Reino de Granada, esto lo llevó a combatir en Trafalgar en 1805 donde cae prisionero de los ingleses hasta 1808 cuando se firma la paz y regresa a España. Posteriormente regresa a la tierra de origen y hace parte de los que el 11 de noviembre de 1811 pidieron la independencia absoluta de España.

Entre sus hazañas se cuenta la toma de una Corbeta realista en Tolú, con sus 170 tripulantes prisioneros en 1814, acción por la cual es ascendido a alférez de Fragata. En 1815 defendió Cartagena y fue uno de los primeros en romper el cerco realista sobre la ciudad; emigra a Jamaica incorporándose a la expedición de los cayos, se reúne con Bolívar en Haití y participa en la victoria naval de los Frailes en camino a Venezuela; lucha en 1816 en Venezuela al lado del que sería almirante, el curazoleño-venezolano Pedro Luís Brión. Con él participa en la toma de Riohacha en 1820, luego en las batallas de la Laguna Salada, Pueblo Viejo, Tenerife, La Barra, Ciénaga de Santa Marta y San Juan.

Luchó junto al general venezolano Mariano Montilla en la reconquista de Cartagena de Indias durante 1820, lucha en la que asalta al ejército español produciéndoles innumerables bajas y logra tomar 11 barcos de guerra con su respectivo armamento.

Derrotó al ejército realista en Lorica y pacificó las provincias de Riohacha, Santa Marta y Cartagena. Siendo Coronel, con el también coronel Manuel Manique se toman

---

<sup>2</sup> Ver Historia del Colegio Ana Josefa Morales Duque. Disponible en: <http://www-ajmdramos-jerc.blogspot.com/p/quienes-somos.html>. Visitado marzo de 2015.

en 1823 la ciudad de Maracaibo. En 1828 aparece su nombre en el pronunciamiento de Cartagena para la convención de Ocaña, irónicamente el General Montilla lo hace apresarse y lo envía a Bogotá. Lo intentan liberar los conjurados en la conspiración septembrina (25 de septiembre de 1828), no acepta, sin embargo, y a consecuencia de ello fue juzgado y se le condenó a la pena capital que sería ejecutada el 2 de octubre de 1828.

## **Héroes negros y vida republicana**

### **Lejuria o Lujuria**

Su nombre tiene una gran carga moral dentro de una época donde catolicismo y esclavitud eran los dogmas de los negros; por lo tanto aquel que se oponía a uno de los elementos se oponía a ambos y como Lejuria se oponía a la esclavitud por combatirla aparecía también como que se oponía a la religión, por lo tanto no debe causar extrañeza que se le bautizara como la encarnación de uno de los siete pecados capitales según el mito católico. Sobre este legendario personaje la gente cuenta que:

cuando iban a llevar una tropa de negros p'a Jamaica, como a cien ó doscientos ò mil negros pa' Jamaica, da por resultado que como en ese entonces no había ferrocarril ni tampoco carro sino que la embarcación era por el río Cauca, hicieron unas balsas de guadua, pensaron tuese balserío para embarcar esos negros; pero lejuria se dio cuenta que iban a hacer esa embarcación de la balsa que tenían ya ahí en Cuaca, pensada para el otro día; pues lejuria llegó por la noche con su machetico, tan, tan, tan, tan, le corto todas las lianas a esas balsas, de modo que al otro día tuesas guaduitas ya se habían ido ni se sabe p'a onde, se acabó el balserío. Pero don Julio Arboleda, supo quién le había cortado las lías a la balsas, quien había sido el dueño de eso, y decía; porque eran tres lo que andaban con Lejuria, si yo me encontrara con Elias, que le decían Pulga Rucia, nada le hicieran, si me encontrara con el otro tampoco nada le hiciera, pero si me encuentro con ese negro chandoso de Lejuria que muerte dulce yo no le diera. Pero ni don Julio cogió a Lejuria ni Lejuria cogió a don Julio (Grabación Jornada de Recuperación Histórica Guachené, 1989).

La importancia de Lejuria se eterniza en el siguiente relato donde motiva la venta, a bajos precios, de las tierras de unos hacendados de Caloto a los negros de Guachené. Continúa diciendo el informante:

pero Lejuria cogió a Juan Bautista Feijó, don Juan Bautista temblaba, porque sabía que lujuria lo iba a matar, pero lujuria no lo mató; dicen los viejos que lo llevó a Caloto a misia Amalia aquí te traigo a tu papá, se lo entregó bueno y sano; pues misiá Amalia de esa gratitud, que Lejuria siendo tan malo, le había cogido a su papá y no se lo había matado, les vendió las tierras a huevo (bajos precios casi regalado), en

ese entonces. (Grabación Jornada de Recuperación Histórica Guachené, 1989).

Aparece aquí una de las formas en las que los afrodescendientes del Norte del Cauca acceden a la propiedad de las tierras en el periodo de reciente abolición esclavista en Colombia 1852 y años siguientes. Este personaje permite conocer el periodo pre-abolición de la esclavitud, abolición y post-abolición. Un contexto que estuvo marcado por medidas reaccionarias de los hacendados que usaron la llamada Ley de vagancia para volver a someter la fuerza de trabajo afro bajo la excusa de vagancia en los campos.

### **Luis Antonio Robles, “el Negro Robles”**

Uno de los personajes de la historia de La Guajira en su etapa republicana es Luis Antonio Robles cuya vida pública ilustra un poco la convulsionada vida social durante el siglo XIX en la vida republicana.

Robles nace el 24 de octubre de 1849 en la localidad de Camarones. El contexto sociopolítico en la naciente república estaba dominado por la lucha entre dos formas de concebir el Estado, la federalista al estilo estadounidense que planteaba desde 1858, una república federal integrada por estados, ratificada en 1863, crea Los Estados Unidos de Colombia. En esta tendencia política, entre otros muchos aspectos, los estados eran entidades políticas autónomas, con su propia legislación y regida por gobernadores elegidos popularmente; además consagró todas las libertades, por ello llamada radical.

La propuesta centralista al estilo francés, consideraba la centralización política y la descentralización administrativa, supresión de los estados federales y establecimiento de departamentos con gobernantes nombrados por el ejecutivo nacional. Estas dos tendencias políticas darían origen a los dos principales partidos políticos, Liberal y Conservador. Todo el siglo XIX estuvo marcado por esta confrontación.

Luis Antonio Robles fue nombrado, por el presidente Manuel Murillo Toro, en 1872 director de educación pública del Estado Soberano del Magdalena donde veló por la calidad y cobertura educativa. En 1784 asciende al cargo de Secretario general del estado soberano del Magdalena. En este mismo año es detenido, inicialmente le dan la ciudad de Riohacha por cárcel y luego es trasladado a Santa Marta.

En 1875 es elegido representante a la cámara, en 1876 es elegido vicepresidente de la cámara de representantes. El 7 de abril fue nombrado por el presidente Aquileo Parra Ministro del Tesoro y Crédito Nacional. En este mismo año se desencadena la llamada

rebelión conservadora clerical que propendía por el estado central y católico, en regiones como el Tolima, Cundinamarca, Santander y Popayán. En Riohacha se presenta la rebelión de los cónsules en la que una serie de líderes conservadores riohacheros y representantes consulares se alzan en armas expulsando los funcionarios nacionales y regionales, y el 9 de febrero de 1877 declaran a Riohacha capital del estado soberano del Magdalena y establecen las respectivas autoridades.

Para combatir esa revuelta el presidente Aquileo Parra encarga al ya coronel Luis Antonio Robles designándolo Mayor general del ejército del Atlántico. El 16 de abril de 1877 Robles vence a los amotinados, luego de un fallido periodo de diálogo. A finales de ese mismo año es elegido presidente del estado soberano del Magdalena. En 1879, siendo presidente de la nación Rafael Núñez, es invadida Santa Marta por varios contingentes de la Guardia Nacional y derrocado el presidente Robles.

En 1881, luego de un periodo como abogado litigante es elegido en la asamblea legislativa. Robles regresa a su tierra a litigar. Es elegido representante a la cámara en 1884 y luego representante por Antioquia. Robles también fue rector de la Universidad Republicana que fue cerrada por orden presidencial y Nicaragua le ofrece la rectoría de la universidad de ese país. También practicó el periodismo y finalmente fallece en septiembre de 1899 a los 49 años de edad.

### **Cinecio Mina**

Según Antonio Vélez (2005), la negativa del Congreso de dar la posibilidad a los liberales de acceder al poder por medio del voto, da inicio una movilización contra el gobierno del presidente conservador Manuel Antonio Sanclemente, iniciando una lucha que duraría 1.130 días, llamada la guerra de los Mil Días.

Cinecio Mina es reconocido como el guerrero negro Nortecaucano conocido internacionalmente, participó en la guerra de los Mil Días (1898-1901) y según los informantes, se convirtió en el defensor de los negros, que en ese tiempo, eran desalojados de sus propiedades, para convertir sus cultivos en pastizales para el ganado. De Cinecio dicen:

Fue un guerrero que intervino mucho por aquí por los lados de San Jacinto, Quintero, Perico Negro, La Balsa y Villa Rica, es un negro muy inteligente, disque muy astuto y en la Guerra de los Mil Días, los negros se valieron de él y formaron un pequeño ejército para defenderse de los Arboledas y los Holguines, (los grandes hacendados de la ciudad de Popayán tradicionales dueños de las haciendas de la región) él con ese ejercicio disque iba donde ellos estaban sacando los



negros y allí había pelea por defender a los pobres. Tuvo propiedades en el Chamizo (vereda del municipio de Padilla) una cien hectáreas ó más. A él llegaba a buscarlo la autoridad y se volvía un racimo de banano, se comían los bananos y se le comían la ropa y el troncho era él, se les iba mucho, decían que murió envenenado por los terratenientes, pero nunca se supo donde fue enterrado porque cuando lo iban a enterrar, cuando ya el ataúd vacío, nadie sabe donde murió. Él estuvo combatiendo en el Ecuador, allá hay una historia de Cinecio (Grabación Jornada de Recuperación Histórica Guachené, 1989).

### **Natanael Díaz**

Nació en el municipio de Villa Rica, el 25 de abril de 1919, terminó sus estudios de derecho en la Universidad Externado de Colombia. Fue un ilustre escritor, orador, poeta y profesor universitario. Miembro del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), fue representante a la cámara en tres periodos, llegando a ser nombrado vicepresidente de esta corporación. Fue en 1943, fundador y secretario de propaganda del Club negro de Colombia. Entre sus escritos está un libro dedicado a Diego Luis Córdoba, titulado “Un negro visto por otro negro”. Murió en Bogotá el 14 de Julio de 1964. A su muerte el gobierno nacional expidió el decreto 1668 por medio del medio del cual se honran sus virtudes y se le presenta como un ejemplo para todos los colombianos.

Cuentan los norte caucanos que Natanael Díaz fue quien propuso la recuperación de las tierras por parte de los pobladores afro de esta región, se iniciaron procesos de invasiones en cercanías de Guachené “pero la gente no siguió con esa idea”, el señor Díaz se fue entonces para donde los indígenas Paeces o naza y ellos si captaron la idea y empezaron los procesos de invasión de haciendas en el esfuerzo por recuperar tierras para su desarrollo socio-cultural.

### **Domingo Lasso**

Otro héroe que tipifica las expectativas de los habitantes de la región, a finales de siglo XIX y principios de siglo XX, es el “maestro Domingo” como lo recuerda la población negra de las comunidades del Norte del Cauca. Este personaje fue el maestro por excelencia bajo cuyo cuidado se educaron varias generaciones de jóvenes del país, según dicen hasta un italiano, cuya familia se había radicado en Colombia. Dicen que su aspiración era ser sacerdote pero que por ser negro no pudo lograr su aspiración y se regresó de donde había estudiado a Dominguito, su tierra natal, donde un tío suyo,

Lorenzo Lasso, quien tenía su casa habilitada como escuela, fue allí donde se le desarrolló su verdadera vocación educativa.

Nació en Dominguillo y se educó con los hermanos Maristas, daba clases desde antes de la guerra de los Mil Días y paró sus actividades durante esta, pasada la guerra siguió enseñando en escuela pública, luego enseñó privado hasta la violencia, que por temor a ser asesinado, por ser de los pocos conservadores de Dominguillo, se fue para Cali a vivir con unos familiares, donde pasó sus últimos días, murió y fue enterrado en Santander de Quilichao (Entrevista con Antonio Mina, Dominguillo, 1990)

Como profesor se destacó por su fe religiosa manifiesta domingo a domingo desplazándose él con todos sus alumnos a la misa dominical.

Como líder comunitario era el encargado de revisar la higiene y salubridad de la comunidad; fue quien junto con el doctor José Vargas, médico de Santander, diseñó la estrategia para vencer la enfermedad de la Lepra, que estaba azotando a la población de Dominguillo a finales de la segunda década de este siglo. Además era consejero permanente de los pobladores inculcándoles la idea de autonomía y resistencia a para que no dependieran de patrones. Como educador formó varias generaciones de nortecaucanos, así como jóvenes de otros departamentos y alguna vez de otro país.

### **Nemecia Lasso**

Fue otra educadora notable, también originaria de Dominguillo que formó varias generaciones de mujeres de la región y del país, una de las estudiantes de ella en esa época fue Leonor González Mina, que según Celina, su compañera de clase: “en la clausura esa muchacha se lució porque la profesora la puso a cantar” (Entrevista con Celina Mina, Dominguillo, 1990).

En la educación era muy estricta y siempre recalca la mesura que debería reflejar el comportamiento femenino.

### **Fidel Mina**

Este personaje hace su aparición en un periodo particular de la historia colombiana conocido como la violencia de los años cincuenta, comprendido entre 1946 y 1965, según buena parte de los analistas, constituido por un conflicto bipartidista entre conservadores y liberales, en lucha por la presidencia y el poder en el país, para las comunidades negras significó el asesinato sistemático de los líderes de estas comunidades, entre otras razones, porque negro se asociaba con liberal debido a que se

consideraba un vínculo histórico entre el partido que abolió la esclavitud y la población de negros libres.

Se hace necesario un pequeño esbozo de lo que significó este periodo para la historia nacional; según Dario Betancourt (1990), este periodo constó de tres momentos u oleadas, la primera comprendida entre 1946 y 1949, caracterizada por la necesidad del partido conservador de mantenerse en el poder haciendo, según el autor, de esta una etapa abiertamente “sanguinaria”; la segunda etapa comprendida entre 1949 y 1955, caracterizada por el sicariato partidista que posibilitaron el asalto de poblaciones enteras, cambio de filiaciones políticas y se erigen los grandes criminales del proceso, los pájaros (valle del Cauca), chulavitas (Boyacá). La tercera etapa, de Betancourt, comprende entre 1955 y 1965, y se caracteriza por la aparición de la resistencia liberal y de los otros grupos afectados, la aparición de bandolerismo lucrativo de los llamados hijos de la violencia, con su concomitante de atrocidades de todo orden.

Los recuerdos de los pobladores sobre Fidel Mina son:

Era de esos hombres Berracos, él era de dicen que tenía ventaja, que lo cogían y decía calle o cementerio y salida de la cárcel, era un tipo inconforme, pero él nunca lo robaba a la gente pobre, antes les regalaba, llegaba aquí y usted le daba posada y él le regalaba todo lo que tenía, le quitaba al rico y le daba al pobre, quería que las cosas se emparejaran, que no fuera el plato para un solo sino fuera para un poco, fue un tipo muy querido; lo mataron por ahí por en Guachinte, lo mató un policía rural, Fidel venía de Robles con una pariente, lo andaban buscando y lo mataron en el carro que iba.

Como podemos ver esta otra faceta del liderazgo negro del Norte del Cauca también sucumbió ante la cruel realidad de sus corrales y casi también sucumben ante el olvido de las gentes. Sin embargo, ellos sembraron una semilla de rebeldía que hizo que en su tiempo a los negros de la región se les tuviera en cuenta, desgraciadamente ahora cuando la rebeldía guerrera no es funcional, se hace necesaria otra rebeldía, la de la educación de jóvenes y acciones de viejos con miras al reconocimiento territorial por la nueva Constitución Nacional.

Fidel Mina, Cinecio Mina y algunos otros personajes nortecaucanos encarnan, al igual que Mackandal y Ti Noel (Carpentier, 1990: 36) el pensamiento mágico del pueblo negro en toda su extensión; ellos difícilmente mueren y si lo hacen nadie sabe dónde fueron enterrados ni si realmente murieron; tienen ellos también, el poder de transformarse en lo que deseen y volver a ser ellos. Mientras esto sucede con los de estirpe mágica africana, los otros héroes como Ana Josefa Morales Duque, José

Prudencio Padilla, Nemecia Lasso, Luis Antonio Robles y Domingo Lasso han sido despojados de la magia y de los poderes de los brujos e iniciados y su poder radica en el reconocimiento de la magia del blanco la ciencia.

## **Conclusiones**

Los héroes negros antes que hablar de seres excepcionales dan cuenta de las luchas sociales de la nación colombiana y específicamente, las luchas de los negros por el espacio que con su trabajo, en periodo colonial habían ganado pero que en tiempos de nuevas naciones no se reconocía y se continuaba considerando el color de la piel como tara para acceder a las oportunidades y derechos.

Cada personaje representa un sector de posible realización humana y una motivación para los negros en Colombia, militares, maestros, idealistas de la justicia social, abogados, maestras, luchadoras por la libertad son actividades humanas que guiaban a estos grupos y muchas veces a la nación misma.

La ubicación geográfica de estos personajes da cuenta de las regiones y momentos en que el conflicto social era más candente, se evidencian repliegues históricos como testigos de cierto apaciguamiento de la conflictividad y la reaparición con nuevas formas de lucha como adaptaciones a nuevas realidades. Por lo tanto, el estudio de los héroes negros permite comprender tanto los diferentes momentos y concepciones de la sociedad colombiana hacia lo negro como las prácticas asociadas a su forma de relación con este componente social.

## **Referencias bibliográficas**

ARMADA NACIONAL: <http://www.armada.mil.co/?idcategoria=80163> revisada 20 diciembre de 2009.

ARRÁZOLA, Roberto. 1970. *Palenque, primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Ediciones Hernández.

Biografía almirante Padilla:

[http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Prudencio\\_Padilla](http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Prudencio_Padilla) revisada enero 10 de 2010.

BETANCOURT ECHEVERR, Darío. 1990. *Las cuadrillas bandoleras del norte del Valle, en la violencia de los años cincuentas* en: *Revista Crítica histórica*, revista de la Universidad de Los Andes.

CARABALI ANGOLA, Alexis. 1993. *Oro, plátano y cacao: Oralidad entre los negros del Norte del Cauca*. Trabajo de grado para optar al título de antropólogo en la Universidad del Cauca.

CARPENTIER, Alejo. 1990 [1949]. *El reino de este mundo*.

FRIEDEMANN, Nina S. de y Richard CROSS. 1979. *Ma Ngombe guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia editores. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/magnom/nina6.htm>

GONZÁLEZ ZUBIRÍA, Fredy. 2007. *Luis Antonio Robles. El paladín de la democracia*. Gobernación de la Guajira.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana. 2002. *Atlas de culturas afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Educación. Disponible en: [http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articles-82835\\_archivo.pdf](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articles-82835_archivo.pdf)

VÉLEZ OCAMPO, Antonio. 2005. *Cartago, Pereira, Manizales: cruce de caminos históricos*. Pereira: Editorial Papiro.



## **El papel de las maestras afrodescendientes en La Guajira (Municipio de Riohacha)**

Clarivel Ochoa Romero  
Grupo de Investigación Territorios Semiáridos y del Caribe.  
Universidad de la Guajira  
Riohacha, Colombia  
[clarigua@hotmail.com](mailto:clarigua@hotmail.com)

*A esas afrodescendientes guajiras que entregaron su vida por  
devoción al servicio comunitario con la firme convicción de un futuro  
mejor.*

Claribel Ochoa R.

### **Resumen**

Son muchas las maestras afrodescendientes en el Departamento de La Guajira, que hicieron historia y dejaron huellas en los pueblos donde desarrollaron su labor educativa y social. Este trabajo de investigación sobre las historias de vida de nuestras maestras afrodescendientes en el Municipio de Riohacha, pretende hacer un reconocimiento a esas activistas comunales, anónimas, que perduran en la memoria colectiva de los grupos culturales, permeados por su ejemplo, coraje y naturaleza de vida.

**Palabras Clave:** historia de vida, antropología, Riohacha, compadrazgo, memoria, tradición, legado.

### **Introducción**

En la primera parte del proyecto de investigación se ha escogido el municipio de Riohacha, para el estudio de la actividad que desarrollaron las maestras afrodescendientes en la región, teniendo en cuenta los diferentes momentos socio jurídicos, que fueron frecuentes en estos territorios, alejados de los grandes conglomerados del centro del país.

Las maestras afrodescendientes en el Departamento de la Guajira han tenido una trascendencia en la comunidad, hicieron historia y dejaron huellas en los pueblos donde desarrollaron su labor educativa y social. Se convirtieron en activistas comunales, líderes sociales, gestoras anónimas de un colectivo, que casi siempre se desarrollaba en unas zonas marginales con poca presencia estatal. En esta primera etapa del proyecto, nuestra investigación ha centrado su interés en caracterizar geohistóricamente el contexto de acción de las maestras afroguajiras desde lo que fuera la Provincia de Padilla, Comisaría Especial de la Guajira jurisdicción del Estado Federal del Magdalena Grande, hasta los últimos años de la Intendencia de la Guajira, en 1964. Esta investigación visibiliza, el arduo y abnegado trabajo de estas maestras rurales, que con

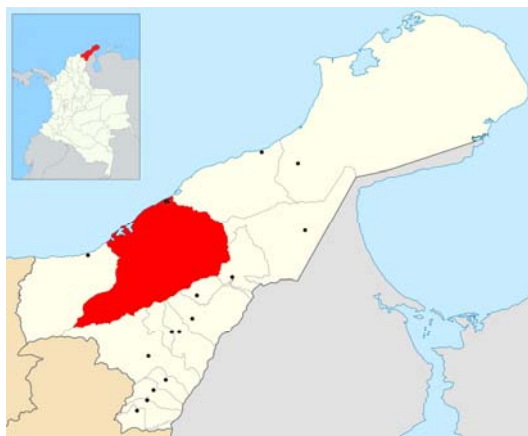
espíritu patriótico y sentido de vocación, tomaron la decisión de convertirse en maestras para dejar sus huellas en la memoria colectiva de los grupos culturales, permeados por su ejemplo, coraje y compromiso de vida.

Es necesario también el reconocimiento a la Congregación de los Terciarios capuchinos, quienes se aventuraron en la inhóspita península de La Guajira, aislada y alejada de todas las acciones estatales, por su posición geográfica y las dinámicas étnico-culturales de esta región del país. El Colegio de la Sagrada Familia, regentado por las Hermanas Terciarias Capuchinas, desde 1906 se encarga de impartir la educación formal, que hizo posible la formación de estas ilustres maestras en el municipio de Riohacha y de otros municipios cercanos.

Igualmente, el aislamiento geográfico y la desidia estatal, indujeron en los individuos de esta región del país a buscar formas de sobrevivencia, mirando más a las Antillas menores como sus favorecedores en el plano comercial, para adaptarse a unas condiciones vivenciales, que hicieron de la sociedad Guajira una región distante y muy apática de los intereses nacionales; amén de los continuos cambios jurídicos y políticos que fueron frecuentes según la conveniencia estatal.

En tal sentido, el Grupo de Investigación Territorios Semiáridos y del Caribe, en la línea de investigación Sociedad y Cultura, que conjuntamente trabajamos con el Antropólogo Alexis Carabali Angola, profesor titular de la Universidad de la Guajira, ha emprendido la tarea de estudiar la trascendencia vivencial y el papel de las maestras afrodescendientes en La Guajira. Tomando como primera opción el municipio de Riohacha, como eje principal de toda la región.

### **El contexto geopolítico de la Península de la Guajira**



Mapa del departamento de la Guajira y el municipio de Riohacha.

Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Riohacha#/media/File:Colombia\\_-\\_La\\_Guajira\\_-\\_Riohacha.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Riohacha#/media/File:Colombia_-_La_Guajira_-_Riohacha.svg)



Lo que hoy conocemos como el Departamento de la Guajira es el resultado de la suma de diferentes categorías socio-jurídicas y políticas que definieron el trasegar social del territorio Peninsular. Este ente jurídico, en su denominación como Provincia de Padilla, con capital Riohacha, hacía parte territorial de las cinco provincias del Estado Federal del Magdalena Grande entre los años 1857 a 1886, cuya capital regional era la Gobernación de Santa Marta.

La posición geográfica de la Península igualmente era tenida en cuenta, cuando el interés nacional así lo requería, en tal sentido para el año 1871 cambia de denominación y se distancia jurídicamente del Estado Federal del Magdalena Grande, para erigirse como parte de los Territorios Nacionales, quedando directamente en custodia del Gobierno central como una estrategia de aseguramiento territorial, pero sin el reconocimiento como zona marginal, que implicaba un especial tratamiento estatal por las condiciones sociales de dicho Territorio Nacional.

En los finales del siglo XIX, el territorio colombiano se vio envuelto en una guerra fratricida llamada de “Los mil días” que fue nefasta para los Territorios Nacionales quedando estos a merced de los movimientos bipartidistas en que estaba dividido el territorio nacional. En los preliminares del Siglo XX, dos hechos importantes se sucedieron en esta región Peninsular. En primer lugar, la Orden de los Hermanos Terciarios Capuchinos hizo su entrada en la región, con su misión evangelizadora y se esparcieron en diferentes rincones de la geografía Peninsular. Para este fin, en Enero de 1906 abre las puertas a la sociedad Riohachera el Colegio Sagrada Familia Regentada por las Hermanas Terciarias Capuchinas.

En el plano político con el decreto 807 de 1911 se crea la Comisaría Especial de la Guajira, que en sus inicios tuvo como capital la población de San Antonio (Hoy Pancho) comenzando una nueva mención de poblaciones con nombres de santos o del regente que hace la mención de fundación como el caso de Uribia por el Capitán Londoño Villegas, erigida como capital de la Comisaría Especial de la Guajira, por su gran población indígena hasta 1954 cuando cambia nuevamente el orden jurídico de este sector del país.

### **Intendencia y Departamento de la Guajira**

El 13 de junio de 1954 la península, mediante decreto 1824, es erigida Intendencia de La Guajira conservando los mismos territorios de la provincia de Padilla. Teniendo como capital la ciudad de Riohacha. La principal característica de la relación

de este territorio con el resto de la nación colombiana era su desconocimiento y la necesidad de que mantuviera su función como bastión fronterizo. Ya para esta época el comercio con las Antillas tenía tal fluidez que permitía a los habitantes peninsulares el aprovisionamiento de los principales elementos de consumo.

Con la ley 19 de 1964, la Península de la Guajira se segrega definitivamente del Magdalena y se erige como departamento con capital Riohacha. El 1° de Julio de 1965 entra en funcionamiento administrativo el nuevo departamento de La Guajira.

Los vaivenes políticos sucedidos en lo que hoy constituye el Departamento de la Guajira, han impactado el accionar de la sociedad guajira en general. Del mismo modo, estos eventos al interior de las comunidades guajiras, ha marcado el radio de acción de las maestras afrodescendientes en el contexto geopolítico que cada una debió sortear para desempeñar su labor docente.

### **Riohacha, eje central de las relaciones en La Guajira**

Después de una titánica tarea investigativa acerca de la fundación de la muy Noble y Gentil ciudad de Riohacha, en 1545 basada en la contradicción de su otrora fundador Nicolás de Federman, en cuanto el mencionado caballero para la fecha aludida se encontraba en Alemania haciendo reclamaciones en la casa Welser que era la contratista de sus gestas conquistadoras en las nuevas tierras de las Indias; en el año 2.000 el presidente de la Academia de Historia de La Guajira, Doctor Benjamín Ezpeleta Ariza, expuso ante la Academia de Historia del país la tesis de la historia fundacional de Riohacha situándola entre los años 1538 a 1545, y que esta había sido el resultados de migraciones continuas de pescadores de perlas de la Isla de Cubagua (Venezuela), que se desplazaron desde el Cabo de la Vela, hasta las orillas del río Ranchería, en busca de sendos ostrales perleros para su pesca y comercio. Por su posición privilegiada frente al mar caribe la nueva población fue apreciada por su dinámica comercial y en tal sentido muy pronto, fue afianzándose hasta convertirse en el eje central de toda la península de La Guajira.

Hacia 1887 llega la primera misión capuchina a territorio Guajiro y en los albores del siglo XX, después de unas luchas intestinas en todo el país por la hegemonía partidista, se crea el vicariato apostólico de la Guajira, bajo el estandarte de la regencia capuchina, que tenían como misión especial la evangelización y “civilización” de los indios wayúu, así como la tarea de impartir la educación formal en las diferentes poblaciones de la Península. Con la firma del Concordato entre la Santa Sede y el

Gobierno nacional (1887), el Estado entrega a la iglesia católica, la educación en las zonas de los territorios nacionales y se le agrega el remoquete de zonas de misiones; entendiéndose estas como de habitat de minorías étnicas dispersas en todo el país.

En concordancia con lo anterior en 1906 inicia labores el Colegio Sagrada Familia, bajo la tutoría de las Hermanas Terciarias Capuchinas, que comienzan a impartir sus clases a las jóvenes rihacheras, titulando sus primeras promociones como Expertas en Pedagogía y luego en Expertas en Comercio. Ambas Expertas convirtieron su especialidad en verdaderas vocaciones, destacándose por su acción social las maestras afrodescendientes en todo el territorio peninsular.



Mapa municipio de Riohacha.

Fuente:

<https://www.google.com.ar/maps/place/Riohacha,+La+Guajira,+Colombia/@11.2832553,-72.9735019,10z/data=!4m2!3m1!1s0x8e8b62a5aaef877d:0xae8224a8d76e8178>

## **Las maestras afrodescendientes en La Guajira**

La historia de las maestras afrodescendientes, permite percibir sus roles personales y sociales, su impacto y trascendencia dentro de las comunidades de su ejercicio laboral, y más aún, la fuente de inspiración para pobladores marginales con todas las carencias que ofrecía el momento histórico de su desempeño.

Históricamente los grupos humanos para su interacción, construyen un orden social, que les permite la supervivencia de forma eficaz y con ciertos grados de armonía entre los miembros de tales grupos. La Guajira como territorio ancestral, con los indígenas Wayúu se ha identificado como una organización social, basada en la matrilinealidad condición esta que permea a la sociedad alíjunas (no indígenas), y pone

de manifiesto las relaciones sociales basadas en la línea materna en todo el territorio peninsular.

En consonancia con esa construcción social, la trascendencia de las maestras afrodescendientes traspasa las fronteras sociales, para la época en la que se desarrollaron. Asumir el rol de madres, era lo más expedito para unas jóvenes señoritas de su casa, con una familia de raigambre tradicional y sólidos principios fundamentados en valores cristianos, en los que reinaba el respeto a una autoridad claramente definida en el hogar.

Asumir la tarea de transmitir los saberes aprendidos en el seno del Colegio, implicaba una gran responsabilidad tanto para la maestra como para sus familias. Aunque muchas no llegaron a culminar sus estudios como Expertas en Pedagogía. Por encima de las vicisitudes del contexto donde desarrollaban su labor educativa las maestras salían al frente para cumplir una misión que incluía los educandos y sus respectivas comunidades que entregaban la custodia de sus hijos a estas mujeres ejemplares.

Las actitudes transmitidas por estas maestras se relacionaban con el espíritu de servicio, la solidaridad, el civismo y el amor patrio. Los conocimientos versaban sobre las matemáticas, religión, castellano y ortografía (entiéndase buena redacción), labores (tejido y bordado), ética y urbanidad, geografía e historia patria. La maestra integraba todos estos conocimientos de modo que encarnaban un modelo de saber que articulaba el conocimiento y lo ponía en función de valores sociales y humanos.

### **Las relaciones sociales y el papel de las maestras afrodescendientes en las poblaciones guajiras**

La Guajira en su tradición histórica debe comprenderse como un territorio olvidado y aislado cuyas relaciones económicas y sociales giraban más en torno del Caribe que de la nación colombiana, incluso mantuvo relaciones políticas y geográficas distantes con su ente territorial inmediato, el Magdalena Grande. Estas condiciones, si bien es cierto, planteaban una ruptura de flujos sociales y culturales con el interior del país; permitieron que se fortalecieran los vínculos sociales y familiares al interior de la península guajira.

En el plano de las relaciones sociales intergrupales, no se ha evidenciado, ni se evidencian para la época asomos de conductas racistas, que hiciera más difícil la labor docente de las maestras afrodescendientes en el contexto espacial donde le tocó laborar.

El contexto descrito ayuda a comprender el grado de compromiso de las maestras afrodescendientes guajiras que a pesar del aislamiento geográfico y social con la nación, asumían su labor en las comunidades en las que trabajaban, como compromiso de vida en el que tanto los jóvenes, como los adultos se beneficiaban de sus conocimientos, ejemplo, moral, impronta ética y sentido social.

Las maestras como portadora de saberes más universales, representaba en la comunidad un modelo a imitar y referente de grata recordación; el impacto social de su labor, las huellas que los pobladores reconocen les dejó la maestra en el desarrollo de su personalidad y las formas comunitarias de mantener su legado en la memoria colectiva de estos pueblos.

Las maestras en el contexto guajiro representaban una persona intachable, docta, llena de virtudes, conciliadora, sabia, consejera, y de absoluta credibilidad y respeto. Por ende, la familia de una maestra tenía en ella una embajadora social que la representaba con el reconocimiento de su labor en las comunidades. La misma familia se ponía, con su comportamiento, al nivel del reconocimiento social de la maestra en una relación de irradiación de la imagen de la maestra con resonancia en su contexto inmediato familiar.

Lo anteriormente referido pone a la maestra en el centro del prestigio social al igual que su familia, haciendo de ellas referentes con los que los pobladores deseaban establecer relaciones de familiaridad y confianza, derivando en una serie de vínculos sociales entre los que descolla el compadrazgo (madrina de bautizo, confirmación, matrimonio etc.), además de formas de solidaridad como la entrega de un niño para que lo criara, con la esperanza de que ese menor pudiera captar todas las virtudes reconocidas en la maestra y su familia.

## **Conclusiones**

La labor docente no se puede comprender a cabalidad sin tener en cuenta el contexto geohistórico en que se desarrolla.

Las primeras maestras afrodescendientes guajiras capacitadas y tituladas como Expertas en Pedagogía, en el Colegio de la Sagrada Familia de Riohacha, asumieron un rol de mucho coraje y valentía, para romper las barreras y prejuicios, encaminando su horizonte al servicio de la comunidad Guajira

El desarrollo de la investigación sobre las maestras afrodescendientes en La Guajira ha ido descubriendo un amplio panorama de la vida social guajira que visibiliza

la acción de personajes anónimos como las maestras en territorios marginados social y geográficamente durante buena parte de la vida de la nación colombiana.

Un hecho importante a través de la investigación para la época que nos ocupa, nos ha develado la ausencia de discriminación racial en la población, condición promovida por las maestras afrodescendientes, lo que se colige del grado de aprecio y admiración que éstas tenían en la población guajira.

A pesar de las condiciones de marginalidad este trabajo permite develar el papel protagónico de las maestras afrodescendientes guajiras en su contexto territorial, su significado social y la capacidad para convertir las condicionantes históricas en fortalezas comunitarias.

Un territorio con clara definición estatal, zona de frontera y de presencia nacional para salvaguarda de la soberanía aunque aislada geográfica y socialmente, La Guajira debió asumir con autonomía su realidad y las maestras afrodescendientes guajiras fueron un importante pilar en el devenir de esta sociedad.

## **Bibliografía**

CANDELIER, Henri. 1995. *Riohacha y los indios Guajiros*. Riohacha: Secretaría de Asuntos indígenas, reedición.

CHÁRRIEZ, Mayra. 2012. "Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa" en: *Revista Griot*, vol. 5, n° 1, pp. 50-67.

DAZA VILLAR, Vladimir. 2002. "La Misión de los Capuchinos y la cultura Wayúu" en: V. Daza Villar, *Guajira, memoria visual*. Riohacha: Banco de la Republica

EZPELETA ARIZA, Benjamín. 2000. *La verdadera historia de Riohacha: El por qué Nicolás de Federmann no la fundó*. Riohacha: Gobernación de la Guajira.

GONZALES Z., Freddy. 2005. *Cultura y Sociedad Criolla de la Guajira*. Riohacha: Gobernación de la Guajira.

GOODSON, Ivor (ed.). 2004. *Historias de vida del profesorado*. Barcelona: Octaedro-EUB.

PALACIO LIS, Irene, 2009. "Historia de la Educación de las mujeres. Cuestiones metodológicas" en: *Historia de la Educación de las Mujeres*. Cuadernos de Historia de la Educación n° 5. Madrid: Sociedad de Historia de la Educación Española.

PASCUAL BAÑOS. María del Carmen. 2003. "La historia de vida de una educadora de profesores de Educación Física: Su desarrollo personal y profesional" en: *Ágora para la educación física y el deporte*, n° 2-3, pp. 23-38.

## **El acenso socioeconómico de negros en el sertón de Bahia, Brasil en la primera mitad del siglo XIX: la trayectoria de un ex esclavo**

Moiseis de Oliveira Sampaio\*  
Universidade do Estado da Bahia – UNEB  
[mosampaio@uneb.br](mailto:mosampaio@uneb.br)

### **Resumo**

O objetivo deste trabalho é analisar as possibilidades de ascensão socioeconômica de ex-escravos na região da Chapada Diamantina, uma zona que desde os anos finais do século XVIII, desenvolveu a pecuária extensiva de corte para o abastecimento da zona administrativa da Bahia, que neste momento, era uma das mais importantes províncias do Brasil, como principal fonte geradora de riqueza, e que no final da primeira metade do século XIX, teve na mineração de pedras preciosas substanciais mudanças na aquisição de fortunas por parte de empreendedores regionais. A pesquisa foi possibilitada graças aos documentos cartoriais depositados nos arquivos regionais, onde se encontram registros de compra e venda de terras, animais e escravos, além de testamentos, inventários e processos criminais.

A História Regional se apresenta como possibilidade teórico metodológica para compreender a economia e a sociedade do sertão da Bahia no século XIX. A redução de escala para o local, permite compreender as minúcias das relações entre escravos e ex-escravos com as possibilidades de ascensão econômica e social, que permitiram que indivíduos que estavam isolados nos estratos mais baixos da sociedade, puderam conquistar espaços e ascender na pirâmide social. Além do regional, o estudo de trajetórias individuais ou familiares, oferece a possibilidade de analisar como determinados indivíduos conseguiram êxito de ocupar espaços na sociedade brasileira, ainda em pleno período escravista, como observado no caso a seguir, ou seja, quais as condições regionais, tanto econômicas quanto de organização social permitiram à indivíduos que chegaram à região na condição de escravos, puderam ascender a estratos mais favorecidos da localidade e, sua trajetória aponta quais eram os caminhos seguidos pelos indivíduos para a sua ascensão nesta sociedade como pode ser visto a partir de agora.

**Palavras-chave:** História do Brasil; Sertão da Bahia; Brasil Colonial; História Regional; Ascensão Econômica; Família Escrava; Relações de Trabalho.

José Gomes de Araújo era um africano de origem indeterminada; chegou ao Brasil em 1824, ainda muito jovem como escravo, quando desembarcou em Salvador e foi comprado pelo padre Francisco Gomes de Araújo, de quem herdou o sobrenome e nada mais e que o acompanhou por praticamente toda a sua vida no Brasil.

O principal documento que trata do escravo José foi a sua carta de alforria, assinada no cartório da comarca de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu em 1844, neste documento abaixo transcrito existem pistas sobre a sua origem e como viveu na Chapada Diamantina.

A carta assim descreve:

---

\* Professor Assistente de Universidade do Estado da Bahia.

Digo eu o Padre Francisco Gomes de Araújo, que sou senhor e possuidor de um escravo de nome José nação Africano, cujo escravo comprou na Bahia ainda moleque no ano de um mil oitocentos e vinte e quatro o qual tinha deixado forro por minha morte, parte faz do meu testamento, mas ele antes quis dar o seu dinheiro e ser forro em minha vida e que mu parece certa como queira-o forro como de fruto lavrado tenho por preço a quantia de um conto e seiscentos mil reis, que recebi ao forro desta, poderá gozar de sua liberdade de hoje para sempre como se já mu nascesse de ventre livre. E para constar mu grafei esta de minha letra e firma que uso. **Freguesia de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu**, trinta de Janeiro de um mil oitocentos e quarenta e quatro. Padre Francisco Gomes de Araújo.

O documento afirma que José chegou ao Brasil em torno do ano de 1824, com a idade aproximada entre dez e doze anos de idade, indicada pelo termo “moleque” utilizado na carta. No Brasil daquela época, era muito difícil determinar a idade exata de uma pessoa, havia uma grande deficiência nos cartórios de registro civil; mesmo as famílias livres e com melhores condições financeiras não costumavam registrar os seus filhos logo após o nascimento, o registro civil ocorria junto com o batismo e era necessário aguardar a visita do pároco na localidade onde viviam para proceder a cerimônia.

Com a população escrava isso era ainda mais difícil, pois havia a necessidade de demonstrar que o escravo eram mais velho ou mais jovem a depender do momento ou da necessidade do senhor. Com relação aos africanos, era impossível determinar qual a idade exata, os índices de mortalidade eram altíssimos no transito atlântico e quando chegavam estavam muito debilitados, envelhecidos pelo sofrimento da viagem, com as crianças era estimada uma idade com termos como “molecote”, par os que pareceriam ter até sete anos, “moleque” entre os dez e doze anos, e a partir de então eram considerados jovens , aptos para trabalhar com os adultos a depender do seu porte físico.

A saída de José da capital para a Chapada Diamantina se deu de 1837, treze anos depois de chegar da África quando foram feitas as primeiras visitas do padre à região de Morro do Chapéu para a instalação da paróquia. Estava distante cerca de vinte léguas da antiga sede da paróquia de Santo Antônio de Jacobina, e mesmo com o desmembramento , a nova paroquia contava com mais de vinte mil quilômetros quadrados, o que tornava a tarefa do vigário muito extenuante e o obrigava a manter boas relações com os mandatários locais, para receber ajuda material e de logística para a execução dos seus trabalhos eclesiásticos em tão grande extensão. Dentre os



mandatários locais, o mais importante nessa época era o coronel Quintino Soares da Rocha e seu sogro o Major Miranda, os mais representativos proprietários e de quem o padre dependia de ajuda para custear muitos dos seus gastos, entre eles o custeio com a pastagem de animais enquanto estivessem na sede da paróquia. Para isso foi determinado um lugar na fazenda Gurgalha, de propriedade do citado coronel, um pedaço de terra conhecido como “manga do Padre”, que estava a mais ou menos uma hora de caminhada para a vila. Assim, José dividia o seu tempo como cuidador de animais e os ofícios eclesiásticos do seu senhor.

O tempo passado ao lado do seu amo pode lhe ter conferido um grande aprendizado nas relações comerciais desenvolvidas pelo seu senhor e com quem viajava frequentemente. O padre era seguramente um bom comerciante e ainda melhor como relações públicas, com o trânsito livre em todas as camadas da sociedade local, o que lhe permitia ser uma pessoa de muita importância para os interesses políticos e econômicos dos latifundiários locais. Pouco tempo depois que chegou à região, o padre foi nomeado procurador do coronel Quintino, isso se explica pela necessidade de ter pessoas de confiança por parte do fazendeiro, que pudessem negociar gado em seu nome nas áreas mais distantes da região, por conta das grandes distâncias entre as propriedades no sertão da Bahia, o que impossibilitava ao proprietário de executar essa tarefa sozinho. Para conseguir êxito na função de comerciante de gado, além de proprietário de terras, os mandatários locais necessitavam ter ao seu lado capatazes confiáveis, bons agregados e escravos de confiança, e principalmente, procuradores que deveriam ser hábeis comerciantes.

O padre era um desses procuradores ideais, respeitado pela população em todas as camadas sociais e com trânsito livre e frequente por todo o vasto território da paróquia. Com as vastas dimensões e muitas comunidades para visitar ao longo do ano, além do contato com pessoas de outras paróquias, conhecia com profundidade a economia regional, preços de animais e escravos e, principalmente, as condições financeiras de possíveis compradores e vendedores destes produtos. As trocas comerciais, aliado ao trabalho sacerdotal permitiu conferir grandes lucros ao latifundiário, e boas comissões para ele mesmo. Ao que parece, o cura não era um sacerdote dos mais ortodoxos, porém certamente foi um eficiente comerciante, pois ao morrer deixou a sua família em excelente condição financeira com relação aos proprietários da região. Deixou como herança propriedades, animais, e escravos aos seus onze filhos com três mulheres diferentes.

Com relação ao escravo José, as boas relações com os proprietários regionais também foram de extrema importância para a sua ascensão social na região, além de ser obrigado, mesmo depois da alforria, a manter um relacionamento com o senhor. O trabalho com os animais da paróquia lhe possibilitava um tempo ocioso que era utilizado em outros trabalhos para fazendeiros locais, o que era comum entre os trabalhadores pobres da região, em algumas épocas do ano, aumentava a demanda por trabalhadores avulsos ou meeiros, necessidade essa que era ainda maior de acordo com o aumento do porte da propriedade, assim, era possível uma renda extra conseguida com o trabalho de prepara o solo para as plantações ou colheitas, limpeza dos pastos, preparando-o para o período das chuvas. Essas relações de trabalho era comum entre os agregados do sertão da Bahia e fazia parte das relações de trabalho possibilitando a melhoria de renda dos trabalhadores diminuindo o tempo ocioso (Roniger, 1991), o que facilmente pode ter favorecido ao escravo do padre conseguiu um pecúlio, que ainda não era suficiente para pagar o que foi gasto com a sua liberdade.

Depois de seis anos como morador na Chapada Diamantina, o escravo José comprou a sua liberdade. Algumas informações constam na sua carta de alforria acima citada. Havia uma advertência no documento que o escravo seria libertado com a morte do seu senhor, ainda assim o mesmo quis antecipar e comprou a sua liberdade por um conto de reis, moeda corrente na época, e considerado um valor extremamente alto para um cativo da mesma idade e condição física. Duas questões devem ser consideradas neste caso: a primeira que era comum a liberação de escravos no momento da morte do senhor, desde que consideradas algumas obrigações, com de servir ao cônjuge sobrevivente em caso de casais ou de rezar missas em favor da alma do senhor falecido. Neste caso específico, nenhum outro escravo do padre foi libertado no momento da sua morte segundo o seu testamento e inventário, o que leva a concluir que possivelmente o padre na fala a verdade quando sugeriu, e como o mesmo faleceu antes do senhor, caso não tivesse comprado a sua alforria, provável ente teria falecido na condição de escravo.

A segunda é com relação ao preço imposto pelo antigo senhor pela alforria, que foi considerado muito alto para a época. Considerando que José estava com cerca de trinta e seis anos de idade, e não contava com o vigor máximo da sua força física, o valor pago pela alforria foi o de três vezes mais caro que um escravo jovem na região e quatro vezes mais que um cativo na capital da província (Sampaio, 2014: 30). Para

efeitos de indexação com a economia regional, correspondia ao valor de cinquenta e um bois em idade de abate.

Considerando as duas condições acima citada, apesar de manter relações amistosas e de solidariedade mesmo depois da alforria, fica claro que não havia a intenção de libertar o escravo e, como nenhum dos cativos foi libertado com a morte do padre em seu testamento, provavelmente, ele também não o seria.

A vida como homem livre na Chapada Diamantina, nos onze anos que distanciam a sua alforria da sua morte em 1855, não deve ter sido fácil, falta documentação para registrar isso, porém cheia de conquistas, nos aspectos financeiros e sociais. Neste curto período de tempo, acumulou uma renda considerável, que o colocava entre as pessoas de renda mediana na região. Ao falecer, já era proprietário de uma casa comercial<sup>1</sup> e de duas casas de morada todas na principal rua da vila<sup>2</sup>, uma parte de la fazenda de Santo Antonio<sup>3</sup>; e alguns escravos, uma destes veio a se tornar sua esposa, quando legalizou a sua relação conjugal no leito de morte em 1855.

Existem poucas informações sobre Andrezza Maria do Espirito Santo, sua esposa, sabe-se que era mulata, natural da vila de Santo Antônio de Jacobina, entretanto, como não foram encontrados o seu inventário nem o do marido, não se pode afirmar muito sobre a sua ascendência. Porém, é certo que em 1847, José lhe concede a liberdade, especificando na sua carta de alforria a observação “pelo muito amor que a tenho”, o momento parecia ser especial, pois no mesmo momento também foi alforriada a primeira filha do casal, ainda na pia batismal<sup>4</sup>.

Com todo o patrimônio adquirido em tão pouco tempo, para os padrões da época, se especula que José não foi um simples agregado, obviamente, considerando as relações que manteve como o seu antigo senhor e com os fazendeiros da região, era um hábil vaqueiro, muito certamente um minério e com absoluta certeza um hábil comerciante até a sua morte. Fato que corrobora a afirmação, são os acontecimentos que sucedem a sua morte, possivelmente por falta de habilidade financeira da sua viúva para administrar a herança recebida e a tutoria das duas filhas menores, o patrimônio foi dilapidado mais rapidamente do que foi construído, e a senhora Gomes de Araújo, foi ré

---

<sup>1</sup> Transferencia de propiedad. Libro de notas de 1861 – 1869, en 13 de marzo de 1863. P 58 – 59. Archivo Forum Cleriston Andrade Morro do Chapéu.

<sup>2</sup> Compra y venda de residencia. Libro de notas de 1861 -1869, en 17 de mayo de 1864. Archivo Forum Cleriston Andrade Morro do Chapéu.

<sup>3</sup> Compra e venda de propriedade. Libro de notas de 1861 – 1869, em 15 de mayo de 1863. P 42 – 43. Archivo Forum Cleriston Andrade Morro do Chapéu.

<sup>4</sup> Carta de Alforria, libro de notas de 1849 a 1852, p 31 – 32. Archivo Forum Cleriston Andrade Morro do Chapéu.

em processos criminais por causa de dívidas, somente as filhas menores foram salvas da penúria, por intervenção de dois fazendeiros locais que assumiram a tutoria, fruto, supomos, das boas relações que o finado manteve durante a sua vida na região.

A História Regional pode fornecer idéias sobre o que aconteceu na história do escravo que tornou possível a ascensão econômica pessoal rápida do ex escravo que se tornou proprietário e comerciante na localidade, como também a mais rápida decadência familiar depois da sua morte. A transição econômica de pecuária extensiva para a mineração de pedras preciosas foi um momento propício para que indivíduos de camadas inferiores da sociedade pudessem rapidamente acumular dinheiro que poderia transformar as suas vidas. Entretanto, somente a aquisição de maior renda, não garantia a manutenção nas posições recém conquistadas, assim as trajetórias pessoais e familiares de ex escravos da Chapada Diamantina apontam também para se afirmar que as relações de paternalismo e as habilidades com atividades econômicas adquiridas ainda no período de cativeiro poderiam determinar a manutenção ou não desses indivíduos nas recém conquistas econômicas e sociais, assim, compreender a região é importante para se revelar o que aconteceu.

A região era importante economicamente para a Bahia desde o século XVII, produzindo animais para o fornecimento de carne e animais de carga e tração para zonas canavieira e administrativa da província. Era um altiplano localizado na zona central que ligava a Bahia às províncias de Goiás e Piauí, estas últimas tradicionalmente pecuaristas, e exportadoras de gado. Durante o século XIX, a região passou por intensas transformações econômicas que culminaram em mudanças na composição das classes sociais locais, e com isso, modificaram também as relações de poder assim como se ampliaram as brechas para a ascensão e decadência de pobres e ricos no interior da Bahia. Ainda assim, a propriedade de terras e de gado, ainda era na época o referencial de riqueza e de ascensão social para os moradores do lugar.

Depois da completa ocupação do interior da Bahia pelos portugueses, foi iniciada a denominada “civilização do couro”, como ficou conhecido o interior da Bahia graças a amplitude conseguida pela pecuária como atividade principal no Sertão, e acessória da monocultura agroexportadora de cana de açúcar que na época era o principal atrativo econômico do governo português no Brasil (Prado Jr., 1976). Internamente, ainda que distinta do litoral açucareiro, o sertão se desenvolveu paralelamente com suas próprias condições e instituições sócio econômicas, ainda que integrada ao “mundo” atlântico português (Boaventura, 1989).

A sociedade sertaneja estava centralizada nas grandes fazendas de gado. A estrutura básica das mesmas havia mudado muito pouco desde fins do século XVII, o tamanho das propriedades era demasiado grande e ainda que alguns agregados conseguissem comprar pequenas propriedades, o que poderia distingui-los de outros agregados nas mesma situação, todavia não era suficiente para proporcionar autonomia frente aos grandes proprietários, a quem permaneciam conectados econômica e emocionalmente e de quem dependiam em momentos de flagelos ou de convulsão social, gerando com isso pouca mobilidade social entre as classes da Chapada Diamantina.

Em geral, as propriedades eram divididas em pequenas unidades administrativas a cargo de uma família de agregados, que, pagavam anualmente em dinheiro ou parte da produção anual, nesta relação estava livre a partilha resultado do trabalho com o gado, uma vez que isso se configurava em um contrato a parte com o vaqueiro, normalmente o chefe da família de agregados (Roniger, 1991).

As relações de dependência entre os trabalhadores rurais, fossem eles livres ou escravos, formava um tipo de exploração do trabalho fundamentado nas relações de proteção e obediência, esse modelo de relação aproximavam os trabalhadores e patrões, enquanto se mantinham suas respectivas distinções e funções na sociedade. Haviam famílias de agregados que viviam por gerações dentro de uma mesma fazenda, entretanto, tinham a consciência que eram agregados e sabiam negociar suas aspirações para melhorias nas condições de vida, asseguravam nestas negociações uma espécie de paternalismo sertanejo, que se distingue do patriarcalismo.

Para o historiador inglês Edward Thompson, o termo patriarcalismo se apresenta como muito severo e mais adequando as sociedades medievais. analisando a obra de Weber, Thompson propõe que o vocábulo poderia ser trocado por algo mais branco como o paternalismo, que o mesmo define como “uma concentração de autoridade econômica e cultural”, ancorada no poder de estabelecer relações de concessão, e assim negociar mando e obediência (Thompson, 1998: 29).

A partir do ano de 1841, outra maneira de acumular fortuna se apresentou como possibilidade para os escravos e agregados da região. Com a descoberta de diamantes – que se suspeita que eram minerados clandestinamente antes desta data – uma leva de trabalhadores de outras regiões chegam ao local para se dedicar a mineração com relativo sucesso (Catarino, 1970: 21). A nova atividade atraiu muitos trabalhadores da pecuária da Chapada Diamantina, uma vez que a garimpagem por ter que extrair o

diamante do cascalho e assim lavá-lo nas águas dos riachos temporários da região que secavam em determinadas épocas do ano, essa atividade, em princípio, não concorria com a pecuária por atrair trabalhadores justamente na época de debandada destes trabalhadores para outras atividades devido a falta de água para o trabalho com a pecuária nos meses de abril a agosto.

No primeiro momento, a garimpagem apareceu como alternativa aos trabalhadores rurais de conquistar uma renda extra, em momentos de pouca demanda de trabalho, talvez por isso, os primeiros garimpeiros eram aqueles “dispensáveis” como escravos e trabalhadores avulsos, mais necessários nos momentos de plantio, colheita ou de reprodução dos animais. Entretanto, o dinheiro conquistado rapidamente atraiu uma massa maior de garimpeiros tanto da região quanto de fora, ao mesmo tempo em que possibilitou o acúmulo de renda de uma nova categoria na região que foram os comerciantes de pedras preciosas.

Assim, percebe-se que na época em que o escravo José inicia a sua ascensão econômica, adquirindo bens que possivelmente não poderiam ser adquiridos trabalhando na pecuária, foram percebidas as transformações na sociedade local, segundo documentos locais, algumas famílias saíram da extrema pobreza e conseguiram se converter em pequenos comerciantes ou pequenos proprietários de terras, mesmo assim, continuavam como mineiros o que os colocava em uma condição intermediária entre os pequenos proprietários e agregados melhor sucedidos e os “macacos” trabalhadores avulsos, que viviam de pequenos trabalhos, sem residência fixa e que dependiam da boa vontade dos proprietários para encontrar trabalho. Com isso se gestava uma nova classe social nascida depois do diamante.

Para Thompson, a classe se caracteriza como uma categoria descritiva das pessoas em uma relação com o tempo e a forma em que tenham conhecimento da sua relação como algo separado, se combinam os conflitos e as instituições formam e transmitem valores para-classistas (Thompson E. P., 2001: 260). E que resume como os homens e as mulheres vivem suas relações de produção e de acordo com a experiência de suas situações particulares, dentro do “conjunto de relações sociais” com a cultura e as expectativas que lhes foram comunicadas e com base na maneira em que recorremos a estas experiências em nível cultural (Thompson E. P., 2001: 277).

A garimpagem de diamantes exigia um outro perfil de trabalhador, nos primeiros momentos, os eram autônomos que se dedicava à atividade, o investimento inicial somente com ferramentas rudimentares como picaretas, pás e as bateias para lavar o

cascalho, não era demasiado caro e permitia que pobres e escravos pudessem trabalhar. Com o passar do tempo, alguns indivíduos começaram a financiar a atividade, inclusive assumindo os gastos com alimentação dos garimpeiros, condicionando a exclusividade da compra do que fosse produzido, tornando a atividade mais dinâmica e as relações entre garimpeiros e comerciantes de pedras preciosas mais complexas.

O alto valor da alforria do escravo José sugere que tenha sido um desses garimpeiros que primeiro se atreveram na atividade de garimpar diamantes no sertão da Bahia. Somado a isso os bens encontrados em processos posteriores que indica que o mesmo conseguira acumular uma renda muito superior aos trabalhadores da pecuária do período. É possível que no período em que ainda era escravo do padre e que iniciou a mineração, o mesmo tenha trabalhado com vaqueiro e em seu tempo livre se dedicado ao garimpo, foram encontrados em alguns inventários de agregados pobres, além de tralha de montaria utilizados na pecuária, também utensílios de mineração, o que indica que a atividade de garimpar não atrapalhava em muito a pecuária e assim alguns pudesse realizar as duas atividades durante o ano.

No mês de março de 1855, a trajetória do ex escravo José chega ao seu final, o registro de óbito da igreja local não determina a causa da morte, entretanto parecia haver um surto de alguma doença misteriosa, pois nos meses anteriores e pouco posteriores ao passamento de José, houveram mais mortes do que em períodos anteriores, isso independente das condições sociais dos defuntos. Em seu leito de morte, foi realizado pelo seu antigo senhor o casamento com a sua amazia, a quem havia libertado anos antes e com quem formou uma família estável e com duas filhas. Ao morrer, era então um homem de poses para as condições da região, proprietário de uma parte de fazenda, um pequeno comércio, animais e principalmente escravos que deixou de herança para sua esposa e duas filhas.

A redução de escala de análise proporcionada pela História Regional, permite concluir que as transformações econômicas que correram no fim da primeira metade do século XIX, a forma como as pessoas se organizavam econômica e socialmente, possibilitando brechas para a ascensão social principalmente para os ex escravos, que facilitava o ingresso em camadas mais privilegiadas da sociedade. O surgimento de uma nova classe social, advinda de mineiros que se converteram em comerciantes de pedras preciosas, representava também uma nova maneira de se relacionar com os ricos e pobres locais como forma de autopreservação neste novo contexto. Entretanto, as boas relações com antigos mandatários ainda se configuravam como necessárias em

momentos de necessidade, ressaltando a necessidade de antigos poderosos e classe ascendente de manter os antigos vínculos paternalistas construídos ainda no período pecuarista.

## Referencias

BOAVENTURA, E. A. 1989. *Fidalgos e vaqueiros*. Salvador, Bahia, Brasil: Universidade Federal da Bahia.

CATARINO, J. M. 1970. *Garimpo - garimpeiro - garimpagem*. Rio de Janeiro: Brasil: Polibiblion.

PRADO Jr., C. 1976. *História econômica do Brasil*. Sao Paulo, Brasil: Brasiliense.

RONIGER, L. enero-junio de 1991. *Mediería y fuerza de trabajo rural: algunas ilustraciones del caso brasileño*. Retrieved 13 de agosto de 2012 from E.I.A.L. ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE: [http://www.tau.ac.il/eia/ll\\_1/roniger.htm](http://www.tau.ac.il/eia/ll_1/roniger.htm)

SAMPAIO, M. 2014. O Coronel Negro: Coronelismo e poder na Chapada Diamantina. Salvador: Kalango.

SAMPAIO, M. d. (2014). “Negros de alma branca’. A assimilação de costumes europeus por parte da elite negra da Chapada Diamantina, nordeste do Brasil, nos últimos anos do século XIX e início do XX” em: *Estudios del ISHiR*, nº 9, pp. 17-33.

THOMPSON, E. P. 2001. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, São Paulo, Brasil: Editora Unicamp.

THOMPSON, E. P. 1998. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura tradicional*. São Paulo, Brasil: Cia das Letras.



## **Currículo em ação: A trajetória acadêmica dos docentes que ministram as disciplinas sobre África nos cursos de História do Ensino Superior de Santa Catarina**

Paulino de Jesus Francisco Cardoso\*  
UDESC  
[paulino.cardoso@gmail.com](mailto:paulino.cardoso@gmail.com))

Ana Júlia Pacheco\*\*  
UDESC  
[anajulia.hp@gmail.com](mailto:anajulia.hp@gmail.com))

Carol Lima de Carvalho\*\*\*  
UDESC  
[carolima18@gmail.com](mailto:carolima18@gmail.com))

Ticiane Caldas de Abreu\*\*\*\*  
UDESC  
[ticianecda@gmail.com](mailto:ticianecda@gmail.com))

### **Resumo**

O presente artigo versa sobre a formação acadêmica de professores e professoras de instituições privadas e comunitárias de ensino superior do Estado de Santa Catarina, que ministram disciplinas referentes à História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos cursos de graduação em História. Nosso trabalho parte da pesquisa, colhimento e análise dos currículos *lattes* dos docentes das seguintes IES: Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI), Centro Universitário FACVEST (privadas), Universidade Regional de Blumenau (FURB) e Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI) (comunitárias). Nossa intenção com esta investigação é identificar se o educador realizou alguma atividade (pesquisa; extensão; especialização; mestrado; doutorado) acerca da temática que ensina, e, ao mesmo tempo, saber qual o perfil acadêmico destes docentes. Este trabalho é fruto da pesquisa intitulada “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas” desenvolvida pelo Núcleo de Estudos Afro Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (NEAB/UDESC).

**Palavras-chave:** História, Santa Catarina; 2013-2014; História da África; Currículo; Ensino Superior.

### **Introdução**

A pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas” vinculada ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina é desenvolvida pelo grupo de pesquisa “Multiculturalismo: Estudos Indígenas, Africanos e da Diáspora” e tem como principal objetivo mapear a

---

\* Doutor.  
\*\* Graduada  
\*\*\* Graduada  
\*\*\*\* Graduada

formação dos(as) professores(as) que lecionam a disciplina de História e Cultura da África e os componentes curriculares aplicados nos cursos de licenciatura e bacharelado em História nas instituições de ensino superior (públicas, comunitárias e particulares) do estado de Santa Catarina, tendo em vista a implementação da Lei Federal 10.639/03 que torna obrigatório a inserção dos conteúdos acerca de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino.

Esta investigação, apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), articula-se a diferentes iniciativas empreendidas por pesquisadores do Instituto Internacional de Estudos Africanos e da Diáspora – IEADi, e constitui parte de um esforço interinstitucional para contribuir na implementação da Lei Federal 10.639/03 e demais normas legais voltadas para a defesa da pluralidade cultural e o enfrentamento das desigualdades na educação escolar.

Este artigo visou analisar em que medida os(as) docentes das disciplinas que tratam da História da África possuem formação voltada para a temática em questão. Sendo assim, o texto que se segue analisa a formação acadêmica de professores e professoras das seguintes Instituições de Ensino Superior Comunitárias e Privadas: Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI) e Centro Universitário (FACVEST) e das Instituições comunitárias Universidade Regional de Blumenau (FURB) e Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI) no Estado de Santa Catarina que ministram disciplinas sobre História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos cursos de História.

A Lei Federal 10.639/03 que incluiu na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei Federal 9.394/96) a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura da África e Afro-Brasileira sancionada em 09 de janeiro de 2003, pelo então presidente da República Luiz Ignácio Lula da Silva, é fruto de décadas de luta do Movimento Negro e demais setores antirracistas, por uma educação democrática e que reconheça a importância histórica das populações de origem africana para a formação da sociedade brasileira (Cardoso, 2007). No entanto, passados mais de dez anos da promulgação da Lei, diferentes indicadores refletem sobre as dificuldades para que esta seja implementada.

Até o presente momento, a pesquisa buscou dialogar com as Instituições de Ensino Superior Catarinense, a partir do contato com coordenadores e chefes de departamentos do curso de história, recolhendo e analisando as fontes institucionais de pesquisa necessárias para a investigação, como por exemplo: cópia do projeto do curso

de graduação em História; cópia das ementas e dos planos de curso dos componentes curriculares de História da África; informações sobre atividades curriculares complementares realizadas no referido departamento do curso de História sobre História da África e, por fim a relação dos(as) professores(as) que lecionam a disciplina relacionada à temática africana<sup>1</sup>.

Para o entendimento de nossa análise, faz-se necessário apresentar o contexto das Instituições analisadas.

O Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI) possui o curso de Licenciatura em História à distância com o polo em Londrina-PR, a matriz curricular do curso possui a disciplina *História da África*. O Centro Universitário (FACVEST) dispõe do curso de História na modalidade presencial, com habilitação em Licenciatura e também tem em sua matriz curricular a disciplina *História da África*. Já as Instituições comunitárias, Universidade Regional de Blumenau (FURB) possui curso de História na modalidade presencial, com habilitação em Licenciatura e Bacharelado, sendo a disciplina *História Contemporânea I* responsável pela contemplação da temática referente à História de Áfricas e Culturas Afro-brasileiras. E por fim, o Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI) que tem curso de História na modalidade presencial com habilitação em Licenciatura e a disciplina *História da África* esta inclusa na matriz do curso. Abaixo um quadro síntese dos cursos:

**Quadro 1.** Síntese dos cursos

<b>Universidade</b>	<b>Modalidade do curso</b>	<b>Habilitação</b>	<b>Disciplina</b>
Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI) - privada	À distância	Licenciatura	História da África
Centro Universitário (FACVEST) - privada	Presencial	Licenciatura	História da África
Universidade Regional de Blumenau (FURB) - comunitária	Presencial	Licenciatura e bacharelado	História contemporânea I
Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI) – comunitária	Presencial	Licenciatura	História da África

**Fonte:** Pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”

<sup>1</sup> Agradecemos as instituições que nos atenderam prontamente quando solicitamos os documentos necessários para análise. São elas UNIASSELVI, FACVEST, FURB e UNIDAVI.

A investigação portanto, tem como foco as disciplinas que contemplam a História e Culturas Africanas e Afro-brasileiras, a partir da coleta e análise dos Currículos *Lattes* dos docentes que as ministra., tendo em vista a formação acadêmica da educadora e do educador no que diz respeito as suas atividades acadêmicas e profissionais acerca da temática ensinada.

### **História da África no Ensino Superior: o Currículo *Lattes* enquanto objeto de investigação**

O presente trabalho possui o intuito de analisar o Currículo *Lattes* dos(as) docentes que ministram as disciplinas que contemplam as culturas africanas e afro-brasileiras nas instituições analisadas. Deste modo, a ideia de investigar a formação dos(as) professores(as) a partir da utilização do instrumento Currículo *Lattes* parte do princípio da própria história e utilidade desta Plataforma.

“A Plataforma *Lattes* representa a experiência do Conselho Nacional de Desenvolvimento de Pesquisa (CNPq) na integração de bases de dados de Currículos, de Grupos de pesquisa e de Instituições em um único Sistema de Informações” (Fioravanti, 2015 p. 4). Além disso, sua dimensão atual se estende não só às ações de planejamento, gestão e operacionalização do fomento do CNPq, mas também de outras agências de fomento federais e estaduais, das fundações estaduais de apoio à ciência e tecnologia, das instituições de ensino superior e dos institutos de pesquisa<sup>2</sup>. Podemos afirmar com segurança que a Plataforma *Lattes* se tornou estratégica não só para as atividades de planejamento e gestão, mas também para a formulação das políticas do Ministério de Ciência e Tecnologia e de outros órgãos governamentais da área de ciência, tecnologia e inovação. Sendo assim, a utilização do Currículo *Lattes* enquanto objeto de pesquisa é legítima, tendo em vista que ele se tornou um padrão nacional no registro da vida pregressa e atual dos estudantes e pesquisadores, atualmente sendo adotado majoritariamente pelas instituições de fomento, universidades e institutos de pesquisa do País.

Dessa forma, os(as) pesquisadores(as) buscam manter seus currículos atualizados, sendo possível para nós, no caso desta pesquisa, ter conhecimento daquilo que está realizando, participando e/ou produzindo em relação à temática das culturas africanas e afro-brasileiras. Além disso, o Currículo *Lattes* pode ser utilizado em

---

<sup>2</sup> Ver Plataforma *Lattes* no site: <http://www.cnpq.br/web/portal-lattes/sobre-a-plataforma>. Acesso em 03 de agosto de 2015.

pesquisas pensando a formação dos(as) docentes, pois ele é considerado rico em informações e por suas crescentes confiabilidades e abrangências, ele se tornou elemento indispensável e compulsório à análise de mérito e competência dos pleitos de financiamentos na área de ciência e tecnologia.

### **História da África e Formação Docente: Quem são os docentes que ministram as disciplinas sobre África nos cursos de História do ensino superior de Santa Catarina?**

Através da coleta e análise dos currículos *lattes* destes docentes com atualizações entre 2013 e 2014, nossa pretensão foi de reconstrução das trajetórias acadêmicas e percursos formativos, identificando a realização de atividades de pesquisa, extensão e ensino de pós-graduação relacionadas a temática dos estudos africanos e da diáspora.

As instituições de ensino superior, responsáveis pela formação inicial de professores, aos poucos tem se comprometido com o processo de implementação da Lei Federal 10.639/03. As pesquisas sobre o ensino de História África nesse sentido, segundo Marina de Mello e Souza (2012) são essenciais enquanto instrumentos para a identificação de lacunas que impedem o estabelecimento da temática nos espaços educacionais, contribuindo assim nas articulações para o ensino de História de África

#### **Universidades Particulares**

A disciplina de História da África no *Centro Universitário Facvest*<sup>3</sup> é ministrada pela Professora Ma. Maria Neli Ferreira Borges. O Currículo *Lattes* analisado teve última atualização no dia 19 de novembro de 2013. A Professora é graduada em História pela Universidade de Caxias do Sul (1976) e Estudos Sociais pela Universidade de Caxias do Sul (1975) possui mestrado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1982). As áreas de estudos estão voltadas para História, com ênfase em História regional do Brasil, evolução e demografia.

A profa. Maria Borges ministra aulas de História da África com vínculo na instituição FACVEST, entretanto também vinculada ao Centro Universitário Catarinense (UNIVESC) trabalhando com as disciplinas de História da África, Metodologia do Ensino de História e Geografia-Pedagogia. Além disso, é especialista na história da cidade de Vacaria situada no Rio Grande do Sul. Dessa forma suas

---

<sup>3</sup> Esta disciplina é oferecida no 4º período do curso.

atividades de pesquisa envolvem Vacaria/Lages; a união através do Patrimônio Histórico; A fazenda do Socorro como Patrimônio Histórico e Cultural-Vacaria; A história dos rodeios crioulos de Vacaria; tropeirismo na região de Vacaria; coronelismo, positivismo e a política de Vacaria: resgate das repercussões das políticas educacionais; resgate da história socioeconômica de Vacaria; retratos da educação municipal de Vacaria no século XX e o perfil do idoso asilado no município de Vacaria.

As atividades de pesquisa, extensão e produções não envolvem a temática africana e afro-brasileira. Ou seja, a docente possui estudos com ênfase na cidade localizada ao sul do Brasil, em todos os âmbitos que envolvem os contextos históricos, e por fim aborda sobre cristianização dos indígenas e jesuítas.

**Quadro 2.** Síntese do Currículo *lattes* - Facvest

<b>Currículo <i>Lattes</i></b>
Nome: Maria Neli Ferreira Borges
Áreas de estudo: História, com ênfase em História Regional do Brasil. / Evolução, História, Demografia.
Instituição que trabalha: Centro Universitário Facvest
Nome da disciplina: História da África
Formação: Possui graduação em História pela Universidade de Caxias do Sul (1976), graduação em Estudos Sociais pela Universidade de Caxias do Sul (1975) e mestrado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1982).
Pesquisa: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Extensão: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Produções: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.

**Fonte:** Pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”

A disciplina de História da África do *Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI)* é ministrada pela Professora Ma. Tania Córdova. O Currículo *Lattes* desta professora teve última atualização no dia 20 de novembro de 2014. A profa. Tânia é licenciada em Pedagogia, bacharel em História pelas Faculdades Integradas FACVEST, possui mestrado em Educação, com foco em História e Historiografia da Educação pela Universidade Federal do Paraná UFPR e doutorado (em andamento) em Educação pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Suas áreas de estudos estão focadas na História e historiografia da educação, ciências humanas, educação de jovens e adultos, história da África e ensino-aprendizagem. A professora é ainda colaboradora na instituição Centro Universitário Leonardo da Vinci

(UNIASSELVI), onde atua como professora tutora externa e professora autora de materiais didáticos para os cursos de Pedagogia e História, suas linhas de pesquisa estão voltadas para História e Historiografia da Educação. A Professora também possui vínculo de ensino, além da UNIASSELVI, com as Faculdades Integradas Facvest na qual ela também trabalha com a História da África. Referente às atividades de Extensão, não possui informações no *Lattes*. Porém as atividades de Pesquisa, algumas estão relacionadas à temática africana e afro-brasileira, bem como suas produções e participações em eventos. Suas pesquisas envolvem Sociedade, Memória e Educação.

**Quadro 3.** Síntese do Currículo *lattes* – Uniasselvi

<b>Currículo <i>Lattes</i></b>
Nome: Tania Cordova
Áreas de estudo: História e Historiografia da Educação, ciências humanas, educação jovens e adultos, História da África, Ensino-Aprendizagem.
Instituição que trabalha: Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI)
Nome da disciplina: História da África
Formação: Doutorado (em andamento) em Educação da UDESC – Universidade do Estado de Santa Catarina, Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação. Mestrado em Educação linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pedagoga, Licenciada e Bacharel em História pelas Faculdades Integradas FACVEST.
Pesquisa: Estão relacionadas à temática africana e afro-brasileira
Extensão: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Produções: Algumas publicações, como por exemplo, Artigos completos publicados em periódicos, Livros publicados\ organizados ou edições, apresentações de trabalhos e também participações em evento estão voltadas à temática africana e afro-brasileira.

**Fonte:** Pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”

### **Universidades Comunitárias**

A disciplina que aborda a temática referente à História de Áfricas e Culturas Afro-brasileiras da *Universidade Regional de Blumenau (FURB)*, está inclusa na matriz curricular do curso como História Contemporânea I e é ministrada pelo Professor Dr. Leonardo Brandão, cuja última atualização do *Lattes* se deu dia 28 de agosto de 2014.

O prof. Leonardo Brandão possui Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), mestrado em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e doutorado em História pela

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). As áreas de atuação deste professor são em docência e pesquisa, atuando principalmente nos seguintes temas: cidade, identidade, lazer, esporte e corporalidade. É professor de graduação em História e do programa de pós-graduação em Desenvolvimento Regional (mestrado e doutorado) da Universidade Regional de Blumenau (FURB).

A disciplina que ministra na FURB que contempla a temática africana e afro-brasileira é História Contemporânea I, que trata sobre a formação da Ásia contemporânea, formação da África contemporânea e inserção no cotidiano escolar da educação básica. Aborda a inserção dos estudos sobre a África e a Ásia na historiografia contemporânea, a relação entre o desenvolvimento do capitalismo europeu e a partilha da África e da Ásia. Além disso, contempla questões sobre a Lei 10.639\03 e a descolonização da África e da Ásia.

O professor não possui informações no *Lattes* sobre a formação a respeito da temática Africana e Afro-brasileira nas áreas de Pesquisa e Extensão, a primeira está voltada a História da proibição do skate em Blumenau (1999 - 2008), e a segunda envolve o Subprojeto: *História/PIBID/FURB/Práticas da sala de aula: contribuições da história*. Além disso, as produções também não estão voltadas para a temática.

**Quadro 4.** Síntese do Currículo *lattes* - Furb

<b>Currículo <i>Lattes</i></b>
Nome: Leonardo Brandão
Áreas de estudo: docência e pesquisa, atuando principalmente nos seguintes temas: cidade, identidade, lazer, esporte e corporalidade.
Instituição que trabalha: Professor do curso de graduação em História e do programa de pós-graduação em Desenvolvimento Regional (mestrado e doutorado) da Universidade Regional de Blumenau (FURB).
Nome da disciplina: História Contemporânea II.
Formação: Possui Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Mestrado em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É coordenador do ILINX: Laboratório de Pesquisas Interdisciplinares em Lazer e Território.
Pesquisa: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Extensão: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Produções: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.

**Fonte:** Pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”



A disciplina Antropologia das Sociedades Indígenas e Afrodescendentes no Brasil contempla a temática Africana e Afro-brasileira do curso de História do *Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI)*. O professor responsável pela disciplina é o Dr. Luís Fernando Hering Coelho, a última atualização em seu currículo *Lattes* foi no dia 2 de abril de 2014. O professor possui doutorado em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, 2009), mestrado em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, 2003) e Licenciatura em Educação Artística/Habilitação em Música (UDESC, 1999). Suas áreas de atuação são a antropologia e a música, com ênfase nas relações entre teoria antropológica, música e história. Atua no Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí (UNIDAVI).

A disciplina trata sobre a temática da Antropologia no campo das ciências da sociedade, etnocentrismo e relativismo, natureza e cultura. Identidade, diferença e diversidade sociocultural, ideias de raça e relações Inter étnicas, a sócio diversidade da cultura indígena no Brasil, aspectos da cultura Kaingang e Guarani no Oeste Catarinense, educação Indígena, racismos, afrodescendentes no Brasil, cidadania e políticas de ação afirmativa. E por fim propõe conhecer categorias antropológicas básicas e exercitar seu emprego no estudo de sociedades indígenas e afrodescendentes no Brasil.

Seu Currículo *Lattes* não possui informações sobre as formações acadêmicas, como por exemplo, Pesquisa, Extensão e Produções, voltadas especificamente a temática que envolve o ensino de História das Áfricas, bem como as culturas afro-brasileiras.

**Quadro 3. Síntese do Currículo *lattes* - Unidavi**

<b>Currículo <i>Lattes</i></b>
Nome: Luís Fernando Hering Coelho
Áreas de estudo: Antropologia e Música, com ênfase nas relações entre teoria antropológica, música e história.
Instituição que trabalha: Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI)
Nome da disciplina: Antropologia das Sociedades Indígenas Afrodescendentes no Brasil
Formação: Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, 2009). Mestre em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, 2003). Licenciado em Educação Artística/Habilitação em Música (UDESC, 1999). Professor na Universidade do Vale do Itajaí (2009-atual) e na Universidade do Estado de Santa Catarina (2011-atual).
Pesquisa: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Extensão: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira.
Produções: Não constam no <i>Lattes</i> informações sobre pesquisas de envolvimento com a temática africana e afro-brasileira

**Fonte:** Pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”

## Considerações Finais

Nas últimas décadas, em especial após a sanção da Lei Federal que tornou obrigatório o ensino de história africana nas redes de ensino, diferentes atores sociais debruçaram-se sobre a tarefa de sua implementação. Estes esforços partiram em duas direções. Em uma partiu-se para a produção de material didático-pedagógico, capaz de dar suporte aos docentes brasileiros, com resultados muito interessantes. Com a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação (SEACADI/MEC), foram desenvolvidas inúmeras iniciativas, como Projeto A Cor da Cultura<sup>4</sup>, em parceria com Petrobrás e Fundação Roberto Marinho, a edição da Coleção Educação para Todos e, mais recentemente a publicação com apoio da UNESCO, dos oito volumes da Coleção História Geral da África.

Em outra direção, focou-se no trabalho de formação continuada dos milhares de professores de educação básica em atuação em nosso país. Neste sentido, é preciso dar crédito ao protagonismo de instituições do Movimento Negro Brasileiro, que em parceria com acadêmicos, ofereceram inúmeros cursos de extensão, atualização e especialização, principalmente nos anos 1980 e 1990. Com o apoio da SEPPIR e ou SECADI, em diálogo com os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABS), foram desenvolvidas dezenas de cursos, semipresenciais ou com uso pleno de tecnologias de educação à distância que contribuíram para formação de milhares de professores e professoras em nosso país.

Entretanto, passados dez anos de sanção da Lei Federal 10.639/03, os atores sociais comprometidos com efetivação da Lei 10.639/03, ao constatar os obstáculos a sua implementação, agregaram às suas ações, os esforços para aprimorar os mecanismos de fiscalização, e a formação inicial dos docentes. Daí a importância das ações de professores, estudantes e das entidades para a criação das disciplinas específicas, como Educação das Relações Etnico-raciais, nos cursos de Pedagogia e História da África, nos cursos de graduação em História.

Ao analisar os Currículos *Lattes* dos (as) docentes que ministram disciplinas sobre História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos cursos de História nas Instituições privadas Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI) e Centro Universitário FACVEST e as comunitárias Universidade Regional de Blumenau

---

<sup>4</sup> Ver site <http://www.acordacultura.org.br/>.

(FURB) e Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto do Vale do Itajaí (UNIDAVI) no Estado de Santa Catarina é perceptível que professores e professoras não trabalharam com a temática Africana em suas monográficas, dissertações e teses de doutorado.

Entretanto, um deles<sup>5</sup>, possui algum tipo de produção que circunda o Ensino de História da África e Culturas Afro-brasileiras. Dois deles ministram disciplinas que não são intituladas História da África, mas sim História Contemporânea e Antropologia das Sociedades Indígenas Afrodescendentes no Brasil. Desse modo, os docentes não possuem produções específicas sobre a temática. Um deles ministra a disciplina História da África, contudo não possui produções que incorporam a temática no seu currículo.

Acreditamos que, a carência na formação desses professores acerca do Ensino de História Africana e Afro-Brasileira esteja relacionada às dificuldades de implementação da Lei Federal 10.639/03. Segundo Anderson Oliva, mesmo com as iniciativas vivenciadas nos últimos anos, muito ainda deve ser feito para que a implementação da referida lei seja efetivada, como por exemplo a realização de pesquisa e publicação de textos sobre a temática, a necessidade de melhor definir o que deve e pode ser trabalhado em sala de aula e, fundamentalmente, desconstruir um grande número de estereótipos e falsas imagens sobre a África e as sociedades africanas (OLIVA, 2009, p.168).

## Referências

BRASIL. Presidência da República. 2003. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília.

BRASIL. Ministério da Educação/SECAD/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR. 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília. Acesso em 10 de setembro.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; PACHECO, Ana Júlia. 2014. “A pesquisa Ensino de História da África em Santa Catarina: O estado da arte” em: *Anais do VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as*. São Paulo: Livraria da Física, vol. 1, pp. 1-12.

---

<sup>5</sup> Apenas a professora Tania Cordova.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; ABREU, Ticiane Caldas de; CARVALHO, Carol Lima de. 2014. “História da África no Ensino Superior: O Caso dos cursos de História nas Universidades de Santa Catarina” em: *ArsHistórica*, vol. 9, pp. 173-195.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. 2014. “O que é ensinado sobre África no Ensino Superior de Santa Catarina? Um estudo dos Planos de Ensino” em: *Anais do XV Encontro Estadual de História 1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado*.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco (org.). 2008. *Multiculturalismo e Educação: experiências de implementação da Lei Federal 10.639/03 em Santa Catarina*. Itajaí: Casa aberta.

FIORAVANTI, Maria Clorinda Soares. 2015. “Caminhos da Pesquisa: Currículo Lattes” em: *Jornal UFG*, ano IX, nº 73.

MORTARI, Claudia (Org.). 2015. *Introdução aos estudos africanos e da diáspora*. Florianópolis: DIOESC.

OLIVA, Anderson Ribeiro. 2009. “A história africana nas escolas brasileiras: entre o prescrito e o vivido, da legislação educacional aos olhares dos especialistas (1995-2006)” em: *História* (São Paulo. Online), vol. 28, pp. 143-172.

PACHECO, Ana Júlia. 2014. *História da África no curso de graduação em História de Instituições Comunitárias de Ensino Superior de Santa Catarina: Perspectivas, avanços e desafios*. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis: UDESC.

HECK, Mariana. 2013. *Identidades e Multiculturalismo: um estudo acerca do Ensino de História das Áfricas nas Universidades Públicas de Santa Catarina (2011-2012)*. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis: UDESC.

SOUZA, Marina de Mello. 2012. “Algumas impressões e sugestões sobre o ensino de história de África” em: *Revista História Hoje*, Brasil, vol. 1, nº1, pp.17-28.

## **Parte III**

### **Patrimonialización, legados, cultura material e inmaterial afro (Argentina, Brasil, Uruguay)**

## **“Patrimonio” afroargentino de la pampa bonaerense ¿Un potencial producto turístico?**

Cecilia Pérez Winter\*  
Instituto de Ciencias Antropológicas e  
Instituto de Geografía “Romualdo Ardissonne” (UBA/CONICET)  
[cecipw@gmail.com](mailto:cecipw@gmail.com)

### **Resumen**

En Capilla del Señor, (Exaltación de la Cruz-provincia de Buenos Aires) existió un asentamiento de población afrodescendiente. La memoria local aún reproduce anécdotas, historias y sujetos de esa comunidad. Por otra parte, en 1994, el centro histórico de la ciudad fue declarado “Bien de Interés Histórico Nacional” por la Comisión Nacional de Museos y Monumentos y Lugares Históricos. En la declaratoria se enumera una selección de elementos correspondientes, en su mayoría, al siglo XIX, configurando una imagen de la ciudad donde se destaca su carácter pionero en el ámbito rural pampeano. Tanto en la declaratoria, como en las acciones y activaciones pos-reconocimiento nacional, existe escasa o nula mención de elementos representativos, o de la historia de la población afrodescendiente. No obstante, desde la práctica turística está comenzando a emerger un interés por difundirla, bajo ciertos términos. A mediados de la década de 1990 el gobierno local comenzó a promover un turismo “cultural” en Capilla del Señor. En este marco, el patrimonio legitimado por medio de la declaratoria nacional, fue transformado y ofrecido como atractivo. Recientemente, algunos elementos correspondientes a la historia afrodescendiente comenzaron a ser incorporados por la Secretaría de Turismo municipal en el discurso turístico local. En esta ponencia se examinarán los procesos de patrimonialización y turistificación en el partido a partir de las informaciones obtenidas sobre la comunidad afrodescendiente, particularmente durante la etapa pos-declaratoria nacional. Para ello, se analizarán documentos y entrevistas realizadas durante el trabajo de campo (2011-2014).

**Palabras Claves:** Antropología; Exaltación de la Cruz (Argentina); siglos XIX-XXI; patrimonio; turismo; mercantilización.

### **Introducción**

La patrimonialización y turistificación pueden ser analizados como procesos de construcción social en el que determinados actores seleccionan qué elementos incorporar al repertorio patrimonial (local-nacional) (Mantecón, 1998; Prats, 2004); y/o como atractivos insertándolos al mercado como productos turísticos diferenciados (Bertoncello et al., 2003; Harvey, 2007). Estos procesos son dinámicos e históricamente cambiantes, ya que los elementos, sitios o manifestaciones seleccionados pueden ser impuestos, valorizados, disputados y negociados a través del tiempo.

Usualmente, la conformación patrimonial está asociada a la configuración de identidades nacionales, “homogéneas”, invisibilizando conflictos. En el caso de

---

\* Doctoranda en Antropología Social (UBA).

Argentina varios proyectos políticos, particularmente los impulsados por la elite liberal de fines del siglo XIX, buscaron construir la idea de una Argentina “blanca y europea”, utilizando diferentes estrategias de exclusión hacia aquellos sujetos y elementos que no fueran compatibles con esa representación de país (Svampa, 2010). Así, los afrodescendientes (y/o afro-argentinos) fueron marginalizados (Figerio, 1993), no solo como sujetos sino como creadores patrimoniales.

Si bien el estado es el mayor activador, otros procesos y sujetos (motivados por diversos intereses) pueden promover la valorización de elementos que devengan en patrimonios y/o atractivos (Prats, 2004). Por ello, suele seleccionarse aquellos que satisfagan las demandas que la “mirada turística” (Urry, 2002) y el mercado establecen. Generalmente, las modalidades construidas desde el turismo difunden imágenes idealizadas de la comunidad y lugar a promocionar, que pueden ir acompañadas de discursos que recrean estereotipos dominantes y hegemónicos de “otros” socio-culturales (Hiernoux Nicolás, 2002). Por lo tanto, el patrimonio, u otros objetivos, edificaciones o lugares significativos, pueden ser utilizados como “referente” identitario y/o como “recurso” económico (Arantes, 2002).

En 1994, el centro histórico de Capilla el Señor, ciudad cabecera del partido de Exaltación de la Cruz (provincia de Buenos Aires), fue declarado “Bien de Interés Histórico Nacional” por la Comisión Nacional de Museos y Monumentos y Lugares Históricos. En la declaratoria se enumera una selección de elementos “naturales” e “histórico culturales” correspondientes a diferentes momentos de este poblado, justificando su relevancia nacional. Estos elementos configuran una imagen de la ciudad donde se destaca su carácter de pueblo pionero en el ámbito rural pampeano y como uno de “los parajes” más antiguos de la provincia (Decreto Nacional 1648). A su vez, se identifican figuras masculinas representativas de la elite liberal ilustrada que contribuyeron en el desarrollo político, cultural y educativo de la ciudad entre mediados y fines del siglo XIX, a las que se les hace referencia como los “pro-hombres” de la ciudad (Pérez Winter, 2013b, 2014). A partir de ese reconocimiento nacional, el gobierno local ha promovido una serie de acciones e instrumentos legislativos con el objetivo de preservar el área patrimonial reconocida y crear un turismo “cultural” en base a su patrimonio legitimado.

Por otra parte, en las cercanías de Capilla del Señor existió un importante asentamiento de población afrodescendiente. Existen distintas versiones sobre la historia de su origen y sobre su integración económica y social a la vida de la ciudad. La

memoria local aún reproduce anécdotas, historias y sujetos de esa comunidad (Pérez Winter, 2013a). Pos-declaratoria, ha existido, desde lo patrimonial, escasa o nula valorización de esa historia del partido. Asimismo, a mediados de la década de 1990 comenzó a generarse un turismo de carácter “cultural” en la ciudad, promovido por el municipio. En este marco, el patrimonio legitimado por medio de la declaratoria nacional (e.g. la edición del periódico el “Monitor de la Campaña”, el cementerio y la iglesia), fue transformado y ofrecido como atractivo (Pérez Winter, 2013b). Recientemente, algunos elementos correspondientes a la historia afrodescendiente comenzaron a ser incorporados por la Secretaría de Turismo municipal en el discurso turístico local. En esta ponencia interesa examinar este proceso. Así, en primer lugar, se introducirá una breve reconstrucción la(s) historia(s) de la población afrodescendiente de esa localidad a partir de documentos y entrevistas realizadas durante el trabajo de campo<sup>1</sup>. En segundo lugar, se analizarán los procesos de patrimonialización y turistificación en el partido, particularmente durante la etapa pos-declaratoria nacional. Así, se examinará cómo algunos relatos, sujetos y representaciones vinculados a la población afrodescendiente son actualmente valorizados desde la práctica turística, bajo ciertos términos. Finalmente, se exponen algunas reflexiones finales desprendidas del caso propuesto.

### **Los afrodescendientes de Exaltación de la Cruz**

A fines del siglo XIX, en Exaltación de la Cruz<sup>2</sup> había un importante asentamiento de afrodescendientes a unos 20km de la actual ciudad de Capilla del Señor. Existen diversos relatos sobre cómo se conformó el poblado<sup>3</sup>. Las investigaciones del historiador C. M. Birocco (1997) sostienen que a partir de una esclava negra (siglo XVIII) proveniente de una estancia en San Antonio de Areco, partido homónimo y lindante, se generó un linaje en que uno de sus descendientes terminó adquiriendo una propiedad en la que se asentaron familias afrodescendientes emparentadas entre sí (Birocco, 1997). Los relatos de vecinos de la ciudad de Capilla del Señor afirman otras versiones. Por un lado, que eran esclavos provenientes de Brasil

---

<sup>1</sup> Las informaciones utilizadas para esta ponencia fueron obtenidas durante los trabajos de campo efectuados entre 2011-2014. Se aplicaron las técnicas de observación participante y entrevistas semi-estructuradas; además de la consulta de documentos y expedientes localizados en archivos locales y en la CNMMLH.

<sup>2</sup> En 1815 en Capilla del Señor fueron empadronados 284 habitantes, de los cuales 118 eran libres y 166 esclavos (Birocco, 1997: 27); y en 1836 se registraron 138 esclavos entre 1.096 pobladores y dos años después 134 entre 1.234 habitantes (Goldberg y Mallo, 1993:26-29).

<sup>3</sup> Aquí se comentarán brevemente porque ya fueron expuestos en otra publicación (Pérez Winter, 2013a).



y terminaron asentándose de alguna manera en las cercanías de la ciudad. Por el otro, que eran esclavos de la estancia jesuítica Areco<sup>4</sup> que se sublevaron, se escaparon, y terminaron estableciéndose en el partido, formando el poblado que hoy se recuerda como el “barrio” o “poblado de los negros”. Esta versión es la difundida por el gobierno local.

Los puntos en común de las diversas historias es el lugar en el que se localizaba el asentamiento y que habían sido inicialmente esclavos. A su vez, varios entrevistados destacan la figura de la “cacica” Juana Ballesteros (Pérez Winter, 2013a), que era la “jefa” de esa comunidad<sup>5</sup>. Asimismo, su oficio de partera le daba independencia económica y un cierto respeto y cariño por parte de los habitantes de la zona. Aunque algunos también mencionan que tenía un carácter fuerte. Juana Ballesteros fue una mujer muy particular en la historia social de Capilla del Señor y región, que rompió esquemas y se apartó de los otros ejemplos en el que se rescatan nombres de personas correspondientes a la clase media-alta y que fueron reconocidas/os por sus habilidades artísticas y políticas como “Pro-hombres”. Por otra parte, las familias que vivían en el “poblado de los negros” se dedicaban a realizar trabajo doméstico en el caso de las mujeres, y labor manual de recolección de cultivos. La incorporación de nuevas tecnologías en los trabajos agrarios (particularmente las décadas de 1940-60) llevaron a que las familias gradualmente se fueran trasladando hacia otras localidades cercanas en busca de trabajo, como Solís, Zárate y Campana (Pérez Winter, 2013a). Durante la primera mitad del siglo XX, los que se establecieron en Capilla del Señor se desempeñaron, en general, como policías, o se ubicaron en el negocio de Sepelios; mientras que las mujeres se reinsertaron en labores domésticas o en algún comercio. No obstante, hubo una familia afrodescendiente que se destacó en el ámbito musical, Agustín Sosa y sus seis hijos (Figura 1). A. Sosa había sido discípulo de una figura

---

<sup>4</sup> La estancia de Areco existió. Se encontraba al norte de lo que es actualmente Exaltación de la Cruz, sobre las márgenes del río Areco, extendiéndose con sus 62.000 ha hasta el río Paraná. Durante el siglo XVII perteneció a los jesuitas de la escuela de San Ignacio que se dedicaban a la producción agropecuaria, particularmente la cría mular. Para desarrollar las tareas de la estancia contaban con un número significativo de esclavos. Tras la expulsión de los jesuitas a mediados del siglo XVIII por orden real, la estancia pasó a ser regida por una Oficina de Temporalidades. Las malas administraciones la llevaron a su subasta en 1785, siendo adquirida por José Antonio Otálora. Antes de la subasta, la estancia había tenido 424 esclavos y una gran cantidad de ganado vacuno, caprino, mulas, caballos distribuidos entre los diferentes puestos que la componían, siendo una de las más importantes del río de la Plata (Fornieles, 2012).

<sup>5</sup> Este es un dato interesante y se podría decir que la convierte en una excepción en la historia de las mujeres del partido y ciudad. Generalmente, son los hombres los que representan la autoridad dentro de una familia y es desde su línea que se generan las herencias.

destacada dentro del folklore exaltacrucense, Marciano Montalvo<sup>6</sup> (1867-1944). Sosa componía música y ejecutaba varios instrumentos. Sus conocimientos se los transmitió a sus hijos, que algunos de ellos también fueron compositores como Pedro y Jorge “Tatún” Sosa:

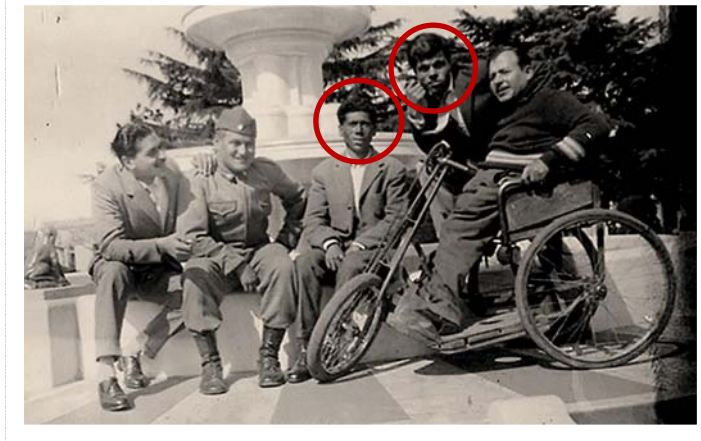
E: Con Agustín Sosa ¿te hablaron de Agustín?

I: No.

E: No, porque era negro. Claro. Don Agustín Sosa fue discípulo de Marciano. (...). Don Agustín Sosa aprende con Marciano y a su vez, él vivía en la otra esquina. La casita está. Don Agustín tuvo varios hijos, muchos hijos, 6 varones y a todos les enseñó. Eran músicos por música, porque les enseñó música. Y ejecutaban varios instrumentos, estaba el que se dedicaba al acordeón. Estuvo el que fue el más bohemio, que fue Jorge, “Tatún” le decían, Sosa. (...) ejecutaba guitarra, quena, por supuesto que sabía música, y otros instrumentos también. Tatún además componía música también. Y Tatún era el que daba serenatas, con otros cantores del pueblo también. Pero Tatún digamos que fue uno de los últimos, murió ya joven. Entonces Tatún iba en lo que es el camping, se hacían ruedas de canto. Integró el conjunto musical Folklore Exaltación y un conjunto Cañada de la Cruz. Y Tatún, bueno, don Agustín también dirigió la banda de música con sus hijos (...). Y también Don Agustín Sosa compuso muchos temas. (...) Había un señor de apellido Sosa en la esquina de la plaza (...). Si vos le preguntás a ellos, alguno de la familia llegan al abuelo y no quieren seguir contando. Porque también en la comunidad se casaban entre parientes. Que para ellos no estaba mal. Y don Agustín si, era de los negros de la costa. Yo siempre digo que tenemos mucha influencia de lo africano en nuestras comidas, costumbres y estamos en deuda. Porque así como hablamos de la influencia de los de España, de los vascos, de los italianos de sus influencias. Mirá tengo un alumno descendiente de ellos que le dije que quiero que me hable de su familia. Para que se sienta orgulloso de ser descendiente de africano (Entrevista 56, profesora de folklore-residente de Capilla del Señor, 2013).

---

<sup>6</sup> A. Sosa compuso polcas y otras músicas. A su vez, conformó una banda con sus hijos, quienes aprendieron a ejecutar diferentes instrumentos y también creaban letras de canciones y temas diversos. Tatún tocaba guitarra, charango, quena; Miguel ejecutaba bandoneón y acordeón; Alberto Sosa tocaba acordeón a piano y Pedro también ejecutaba el acordeón. Tatún además le colocó la música a un poema muy conocido en el partido que se llama “Un chingolo en la Cañada” de R. J. Algarrañaz (1980). En esa publicación el autor hace referencia a diferentes personajes e historias de la ciudad de Capilla del Señor, entre ellos, a A. Sosa. Cabe señalar que no fue posible hasta el momento encontrar información precisa sobre la vida de Don Sosa con la facilidad que si ocurre con Marciano Montalvo o Waldo Belloso, otro músico y compositor local. M. Montalvo nació en Capilla del Señor el 18 de julio de 1867. A los 5 años perdió la visión por causa de la viruela. Compuso varias piezas musicales de diversos ritmos: polca, chotis y mazurcas. Fue payador y podía ejecutar distintos instrumentos: guitarra, bajo, violín, acordeón, entre otros. Fue el organista oficial de la iglesia local desde 1887 hasta su muerte y director de la banda de música. Falleció el 21 de noviembre de 1944. Waldo Belloso nació en Capilla del Señor en 1933. Desde su adolescencia formó parte de grupos locales. Cuando finalizó el secundario se trasladó a Buenos Aires donde desarrolló su carrera artística. Compuso una variedad de temas y fue uno de los creadores del personaje televisivo “Margarito Tereré” durante la década de 1970. También ejerció su otra profesión de médico oftalmólogo, pero fue más reconocido por su labor musical. Murió a los 52 años en Buenos Aires en 1985.



**Figura 1.** Residentes de Capilla del Señor junto a dos hijos de Agustín Sosa en la plaza principal de la ciudad. Fuente: Archivo Fotográfico de la Municipalidad de Exaltación de la Cruz.

Este testimonio da cuenta de la importancia de la familia Sosa, en particular de su hijo “Tatún”, en el ámbito musical y folklórico de la ciudad. A su vez, pone en cuestión, en primer lugar, la desvalorización que existe por estos músicos que provenían de “la costa” (es decir del “poblado de los negros”), con respecto a otros artistas del partido. Y, en segundo lugar, cómo algunas familias afrodescendientes se sienten incómodas por revelar o exponer su ascendencia.

### **Las activaciones turístico-patrimoniales pos declaratoria**

Desde la declaratoria nacional otros elementos han sido valorizados y reconocidos como patrimonio local, entre ellos, elementos “intangibles” del ámbito musical. En 1997, tres años después de la declaratoria, el gobierno local organizó unas “Jornadas de lectura patrimonial” en el que se realizaron talleres temáticos con la participación historiadores, arquitectos, profesores de música, artistas y vecinos de la ciudad con el objetivo de discutir la veracidad y trascendencia de ciertos hechos y personalidades que podrían ser patrimonializables. Uno de los temas fue la música y allí se hizo mención a la historia de artistas, bandas e instituciones vinculadas a la producción folklórica del partido. En ese documento, entre otros, se destaca a M. Montalvo y W. Belloso pero no existe mención de A. Sosa y sus hijos, a excepción de Tatún por haber sido integrante del grupo Folklore Exaltación durante la década de 1970. Asimismo, en estas últimas dos décadas se han organizado actividades y acciones que promueven eventos, particularmente folklóricos. Entre ellos se pueden nombrar celebraciones como la “Navidad Folklórica” desde 1996 (fin de semana anterior a navidad), el “Día Mundial del Folklore” (22 de agosto) y el concurso musical

“Exaltación canta” (14 de septiembre). En los primeros dos casos, se organizan con el fin de homenajear los distintos géneros correspondientes a diferentes regiones del país<sup>7</sup>. En el tercero, a los artistas locales en general (Pérez Winter, 2015). En esta línea, entre 2009 y 2010 desde la Dirección de Cultura se realizó una recopilación de intérpretes y compositores del partido<sup>8</sup> en el marco de las celebraciones del Bicentenario argentino (1810). El resultado fue la grabación de un CD denominado “Ecos de la Cañada” declarado “Interés Municipal” (Ordenanza N°66/2010). Está compuesto por 27 canciones<sup>9</sup>, una de ellas fue escrita por A. Sosa, tres por M. Montalvo y dos por W. Belloso<sup>10</sup>. Como lo expresa un funcionario del área de turismo:

Capilla tiene un patrimonio intangible de altísima calidad. (...) [Tiene] el segundo cancionero de Sudamérica. ... ya eso te da una dimensión para ponderar la riqueza del patrimonio intangible, en este caso musical. Es un trabajo que hizo el Instituto de Literatura (...) de la Universidad de la Plata. (...) Nosotros, esta es tierra de músicos maravillosos. Este caso que te decía que trasladamos los restos del músico ciego<sup>11</sup>, realmente marcó una etapa muy importante en Capilla del Señor, sobre todo porque él supo entender lo que fue la música tradicional bonaerense, pero también dejarse influir por los inmigrantes. (...) Y todo eso dio como un folklore de Capilla del Señor que bueno, hoy es el que se cultiva y se canta en cualquier peña más allá de los cantos que son hitos o símbolos. (...) En cuanto a la música (...) la municipalidad a través de la Dirección de Cultura el año pasado [2010] hizo una tarea como de recopilación, la versión del siglo XXI del viejo cancionero, donde se digitalizaron autores e intérpretes locales y que realmente es un pedazo de la memoria de Capilla del Señor. Un trabajo que aún yo creo no ha sido valorado a nivel provincial y nacional. No todos los pueblos tienen tanta riqueza como para plasmar en uno y tenemos hasta 5 CDs con música propia de autores locales (Entrevista 2, funcionario de turismo, 2011).

El segundo testimonio hace referencia a otros registros pertenecientes a la familia Sosa y que no han sido puestos en valor como el CD “Ecos de la Cañada”.

Bueno Tatún cuando estaba muy enfermo que venía a mi casa, un día me trae de regalo una caja de casete que no la escuché todavía. (...) ¿escuchaste hablar del poeta de la Cañada? Bueno escribió varios temas y descubro, porque la letra me resultaba conocida que Tatún le

<sup>7</sup> Una navidad folklórica estuvo dedicada a la música “afro”. Se seleccionaron temas y se convocó a las familias afrodescendientes para la presentación; aunque se realizó una representación estereotipada de “lo africano” (Pérez Winter, 2013a).

<sup>8</sup> Se relevaron partituras de canciones compuestas por artistas locales. La cantidad de producción encontrada llevó a actualizar el cancionero del municipio. Varios vecinos participaron de la compilación de manuscritos y grabaciones antiguas.

<sup>9</sup> Entre los compositores locales se encuentran: J. L. Gaglioti, E. Etchehón, A. Cipriota, O. Marturet, J. M. Pereyra, O. Flores, B. Esteinou, A. Lennon, S. Borjas, grupo Los Pynadí, F. Peluso, H. Bacci, L. J. Salóm, J. C. Longarella, R. de los Hoyos, N. Mileo, C. Guastavino, E. de Izaguirre.

<sup>10</sup> Cabe señalar que en páginas oficiales (y no oficiales) tanto Montalvo como Belloso son mencionados como parte de las figuras destacadas del partido (e.g. <http://cultura.exaltaciondelacruz.gov.ar/>; [www.capillaexaltacion.gov.ar/](http://www.capillaexaltacion.gov.ar/)).

<sup>11</sup> El entrevistado hace referencia a Marciano Montalvo.

pone música, y que ahora son 12 temas. Hay un tema dedicado al padre, hay una marcha dedicada a barrenderos. Y él le escribió hay un tema en la Cañada que se llama “La Angustia y el cantor” que ese tema se lo dedica a Tatún, o sea que Tatún le pone música a su propio poema. Y además lo silva. Además Tatún era una ternura. Él decía que cantaba porque le daba tristeza de la vida. Porque el papá era un hombre muy callado y cuando se enojaba golpeaba. Pero un hombre de conducta intachable tipógrafo con Agustín Sosa. Y tengo música grabada de Agustín y composiciones de sus hijos. Principalmente de Pedro. (...) bueno tengo la única grabación de Tatún cantando su propio tema. Después bueno, con Pro-Memoria<sup>12</sup> se hizo la primer grabación de mazurca (...). Bueno y luego me fue haciendo otros temas grabando. Inclusive hasta me grabó el único tango de Waldo Belloso (Entrevista 56, profesora de folklore-residente de Capilla del Señor, 2013).

Sin embargo, la historia sobre el “poblado de los negros”, como un hecho ubicado en un tiempo pasado, está empezando a salir a la luz. Es importante señalar que desde el 2013, funcionarios de las secretarías de Cultura y Turismo comenzaron a (re)editar un diario anual denominado “El Monitor de la Campaña” haciendo alusión al primer periódico de Capilla del Señor y de la Campaña Bonaerense que se publicó entre los años 1871-73. Esta nueva edición sería publicada y repartida de forma gratuita en el día de la fiesta patronal del partido que se efectúa todos los 14 de septiembre en la ciudad de Capilla del Señor. El volumen correspondiente al 2014, celebrando los 20 de la declaratoria nacional, posee una nota sobre la población afrodescendiente. El relato no proporciona información actual, generando una irrupción entre la conformación de ese primer asentamiento y el presente de esas familias:

Tuvieron la característica de regirse por el matriarcado, condición poco común para la sociedad de aquellos días, donde la mujer era la encargada de regir las órdenes y destinos de su colectividad. (...) Actualmente no se conocen muchos detalles sobre esta comunidad, pero si hay un reconocimiento particular al rol que ejerció Juana Ballesteros- Cacica Juana- en la organización y sostenimiento de los habitantes afrodescendientes que hicieron raíces en Exaltación de la Cruz (Monitor de la Campaña, 2014: 10).

En relación al turismo, como ya se mencionó, el gobierno municipal lo orientó hacia la modalidad “cultural”, ofreciendo como producto su historia local y sitios que ya habían sido legitimados en la narrativa de la declaratoria nacional. El interés por desarrollar el turismo en la ciudad ha llevado impulsar el establecimiento de servicios de alojamiento y gastronómico, además de generar folletería que desde hace poco menos de dos décadas ha incorporado un mapa turístico identificando los puntos

---

<sup>12</sup> Es una asociación civil sin fines de lucro, conformada por vecinos de la ciudad, que busca promover acciones, en conjunto con el municipio, de preservación patrimonial en Capilla del Señor.

relevantes del centro histórico de la ciudad. Entre ellos se encuentra la casa de M. Montalvo sobre la calle Sosa (Figura 2).



**Figura 2.** Mapa turístico del centro histórico de Capilla del Señor. Fuente: Folleto turístico oficial. Imagen modificada. El punto 13 hace referencia a la casa del músico M. Montalvo.

La casa donde vivió A. Sosa se ubicaba en la misma cuadra que la de Montalvo pero no adquirió estatus de atractivo<sup>13</sup>; aunque, la historia de la comunidad afrodescendiente, de la cual A. Sosa formó parte, comenzó a ser difundida entre contingentes de turistas. Así, en el marco del festejo de la “Semana del Paisaje” en noviembre del 2013, el gobierno local junto al organismo civil Red Argentina del Paisaje, y parte de los miembros que participan del observatorio del paisaje de Exaltación de la Cruz<sup>14</sup>, organizaron una serie de talleres con los vecinos de la ciudad y turistas que se sumaron a las actividades propuestas. Una de ellas fue una charla en la pulpería Los Ombúes que se encuentra a 20 km de Capilla del Señor, frente a la propiedad donde se había establecido el “poblado de los negros”. El director de Turismo introdujo aspectos históricos de la vida rural y sobre las transformaciones ocurridas, y entre las informaciones incluyó la historia del poblado:

Y acá se guarda una historia casi secreta que solamente se repite de manera similar en la localidad de Chascomús. Cuando los Jesuitas son

<sup>13</sup> A esa calle se la conoce localmente como “la calle de los músicos” porque allí no solo residió M. Montalvo y A. Sosa, sino que también vivió un artista oriundo de la provincia de San Juan.

<sup>14</sup> Desde aproximadamente el 2012 el nodo Buenos Aires de la Red Argentina del Paisaje comenzó a trabajar con la municipalidad de Exaltación de la Cruz para implementar un observatorio de paisaje. El mismo está compuesto por diversos profesionales y representantes de la comunidad exaltacrucense con el fin de crear y preservar unidades de paisaje en el partido siguiendo los intereses sociales, culturales y económicos de sus residentes. Para ello, se tomó como modelo el Observatorio establecido en Cataluña (España), dirigido por el geógrafo Joan Nogué (véase Nogué, 2010).

expulsados del virreinato del Río de la Plata, los negros esclavos quedan libres. (...) Evidentemente cuando abandonan la estancia de producción los esclavos sabían de una resistencia de una reducción jesuita en Córdoba (...). Intentan organizarse para emprender ese viaje. (...), no puede progresar demasiado y vuelven para atrás en su recorrido, ya dejan el territorio de la estancia de producción y se ubican frente a la pulpería Los Ombúes en lo que se dio a llamar el “pueblo de los negros”. De ese antiguo pueblo no quedaron vestigios porque las construcciones de los esclavos eran puramente, vamos a decir así, transitorias. (...). Pero aún si en Capilla del Señor pueden ver familias, que incluso no solo la pueden reconocer por su tipología racial sino por sus apellidos. Apellidos como Managua como García, Ballesteros. (...) la fuerza de esa cultura, que a pesar de haber sido mestizados por voluntad propia o no, pero cómo ha quedado, todos estos testimonios, todo este patrimonio culinario, literario, de modos de hablar, de musicalidades (...). Creo que esto nos tiene que servir para replantearnos, y reconocer nuestra identidad propia y que realmente tenemos influencia que va más allá de lo que nos contaron y bueno, este tipo de talleres también apunta un poco a eso, a estimular esta investigación, este rever dónde estamos, quienes somos y seguramente con eso lo que estamos haciendo es fortalecer nuestra propia identidad como argentinos ¿no? (Visita guiada en la pulpería Los Ombúes a cargo del director de turismo, 2013).

Ese mismo día, por la tarde, se organizó una visita guiada por el centro histórico de la ciudad, particularmente en los alrededores de la plaza central. Lo realizó el Director de Cultura, acompañado por miembros del Equipo de Preservación de Patrimonio del municipio. En esa ocasión, por una pregunta del público el Director de Cultura comentaba lo siguiente:

Acá lo que hay una historia interesante es con negros, eso sí. (...). De esclavos, descendientes de esclavos. (...) Con respecto a las curiosidades que genera la zona. (...). Pero sí hubo aquí la presencia de negros. Esos negros que en realidad estaban en la misión jesuítica de Zárate. Una misión que cuando los jesuitas en 1777 fueron expulsados cayó en manos de los laicos. (...). Y los negros comenzaron a emigrar algunos hacia las sierras de Córdoba y otros se desperdigaron y algunos se asentaron, los que fueron hoy a la pulpería, muy cercana a esa pulpería. Un pueblo sobre las orillas del río Areco. Y ahí formaron una comunidad que la curiosidad está en que estaba gobernado por una mujer. Se supone que es uno de los pocos casos de matriarcados que existieron en nuestro país. Si existieron. La famosa “Cacica” Juana. Ese testimonio lo tenemos a través de una estrategia histórica que hoy se usa mucho que es la historia oral. (...) Y se hizo a través de una señora que se llamaba Viterba García. (...) Es la que cuenta lo que su abuela le contaba. O sea que estoy hablando de tiempos bien remotos ¿no es cierto? (...). Y fíjense el apellido, García. Los “Gashia”, son “Gashía” porque no pronuncian la erre. Que viven el barrio de Boca, los Sosa, los Managua, los Castex. (...). Ellos son los descendientes actuales de aquellos negros que vivían en esa especie de pueblo de negros (Visita guiada por el centro histórico de Capilla del Señor a cargo de un funcionario de cultura, 2013).

En el primer testimonio se hace referencia a la “musicalidad” que tenían los afrodescendientes en su forma de hablar, mientras que en el segundo relato se hace mención a ciertas diferencias fonéticas que los caracterizaban, como el no poder pronunciar la “/rr/”. Son formas diferentes de apreciar una misma particularidad, que en realidad podrían estar mostrando la falta de educación que muchos de ellos padecieron, llegando inclusive a ser analfabetos. La historia y particularidades que se fueron haciendo referencia de la población afrodescendiente, resultaron atractivas a los turistas y visitantes que participaron ese día de las actividades. No obstante, se construye un relato anecdótico sobre el poblado y sus residentes, colocándolos en un tiempo pasado, lejano, invisibilizando su presente y condición actual (Pérez Winter, 2013a).

### **Consideraciones finales: criterios de valorización turístico-patrimoniales**

Los relatos actuales sobre los afrodescendientes de Exaltación de la Cruz, desde la práctica turística, difunden una historia curiosa y pintoresca del “poblado de los negros” en la que se omiten las tensiones económicas y sociales que vivieron, y que algunas de ellas aún persisten. A su vez, estas narrativas promueven una mirada “mitologizante” de su pasado, ubicándolos en un tiempo pretérito en el que no se hace mención sobre el presente de esta comunidad. Por otra parte, los criterios de valorización que orientan la patrimonialización en Exaltación de la Cruz no permiten reconocer elementos y personalidades locales que no se asocien a una idea de poseer y promover una “alta cultura” en la que se destaca la educación, las bellas artes, la vanguardia, el progreso, la civilización (Giménez, 1982). Así, la Cacica Juana, u otros miembros de la comunidad afrodescendientes como A. Sosa y su familia, no logran ingresar en esta construcción de “pro-hombres” o “pro-mujer”. En contraposición, el turismo parece adquirir criterios más flexibles y obtiene una modalidad más oportunista. Es decir, que se intenta capitalizar todo aquello que “la mirada” turística pone foco para consolidar un producto singular, auténtico y competitivo (Harvey, 2007). En este sentido, la historia de la población afrodescendiente gana relevancia en la medida que a los visitantes les resulta interesante, curioso, construyendo e incorporando un relato sobre ello dentro del discurso turístico que se inserta en la modalidad del turismo “cultural” que ya se viene desarrollando.



## Bibliografía

ALGARAÑAZ, Raúl. 1980. *Un chingolo en la cañada*. Capilla del Señor: Exaltación de la Cruz.

ARANTES, Antonio. 2002. “Cultura, ciudadanía y patrimonio en América latina” en: Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez (comp.), *La (indi)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 79-94.

BERTONCELLO, Rodolfo; CASTRO, Hortencia y ZUMAN, Perla. 2003. “Turismo y patrimonio: una relación puesta en cuestión” en: Rodolfo Bertoncetto y Ana Fanni Carlos (comp.), *Procesos Territoriales en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Instituto de Geografía, pp. 277-291.

BIROCCO, Carlos. 1997. “La Cacica Juana” en: *Revista de Historia Bonaerense*, n° 15, pp. 25-28.

FORNIELES, Josefina. 2012. “La estancia jesuítica de Areco: ayer y hoy” en: *Todo es Historia*, n° 541, pp. 68-76.

FRIGERIO, Alejandro. 1993. “El candombe Argentino: crónica de una muerte anunciada” en: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, n° 8, pp. 50-60.

GIMÉNEZ, Gilberto. 1982. “Para una concepción semiótica de la cultura”, México, mimeo, pp. 1-31.

GOLDBERG, Marta y MALLO, Silvia. 1993. “La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia (1750-1850)” en: *Temas de África y Asia*, n° 2, pp. 15-69.

HARVEY, David. 2007. “El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura” en: *Espacios del capital. Hacia una Geografía crítica*. Madrid: Akal, p. 417-445.

HIERNAUX NICOLÁS, Daniel. 2002. “Turismo e imaginarios” en: *Imaginarios sociales y turismo sostenible*. Costa Rica: FLACSO, pp. 7-36.

MANTECÓN, Rosa. 1998. “Presentación” en: *Alteridades*, n° 6, pp. 3-9.

NOGUÉ, Joan. 2010. “El paisaje en la ordenación del territorio. La experiencia del observatorio del paisaje de Cataluña” en: *Estudios geográficos*, vol. LXXI, n° 269, pp. 415-448.

PÉREZ WINTER, Cecilia. 2015. “Encuentros y desencuentros en el desarrollo turístico de la provincia de Buenos Aires (Argentina)” en: *Cuadernos de Turismo*, n° 35, pp. 359-377.

PÉREZ WINTER, Cecilia. 2014. “El Género en la construcción social del Patrimonio cultural y el turismo: las ‘Pro-Mujeres’ de Capilla del Señor” en: *Estudios Feminista*, vol. 22, n° 2, pp. 543-561.

PÉREZ WINTER, Cecilia. 2013a. “Turismo rural en Argentina: Exaltación de la Cruz un caso del campo pampeano” en: *Investigaciones turísticas*, n° 6, pp. 47-70.

PÉREZ WINTER, Cecilia. 2013b. “Patrimonio, turismo y los discursos de autenticidad en Capilla del Señor, Exaltación de la Cruz” en: *Estudios y perspectivas en Turismo*, vol. 22, n° 4, pp. 785-804.

PRATS, Lorenç. 2004. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

SVAMPA, Maristella. 2010. *El dilema argentino. Civilización y barbarie*. Buenos Aires: Taurus.

URRY, John. 2002. *The tourist Gaze*. Londres: Sage Publications.

## **A Arte da Memória Negra Sobre Palmares: a prática cultural Quilombo sob uma perspectiva decolonial (Alagoas, século XIX)**

Danilo Luiz Marques\*  
PUC-SP/CNPq  
[daniлоhis.al@hotmail.com](mailto:daniлоhis.al@hotmail.com)

### **Resumo**

O Quilombo dos Palmares, apesar de findada a guerra contra o poder colonial no século XVII, tem uma forte relação com a história da formação da Província das Alagoas no século XIX, região que compreendia o maior território do Quilombo. O espaço alagoano foi formado à “sombra” da simbologia de Palmares, as elites se utilizaram de um discurso negativo em relação aos aquilombados da Serra da Barriga, algo reforçado na memória local através de uma educação oficial que vangloriava a vitória das forças contrárias aos quilombos. O Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano (IAGA) teve uma participação ativa nesse processo, publicando em suas revistas artigos que marginalizavam os palmarinos. As autoridades alagoanas temiam que outro “Palmares” voltasse a existir, o temor aumentou com as notícias que circulavam em todo o Brasil acerca dos ocorridos no Haiti entre 1791-1804 e das Revoltas dos Malês na Bahia. Em oposição à essa situação, os povos da diáspora africana procuraram, dentro de suas práticas culturais, preservar as memórias da luta quilombola na região, um desses exemplos é o que alguns folcloristas chamaram de o “Auto de Quilombo”, o qual tem sua matriz cultural na tradição africana e indígena e que remete ao tema da resistência escrava no Brasil. Era dividida em três momentos, iniciando com uma grande paliçada simbolizando os mocambos e configurando a representação de um Quilombo, onde um grupo negro encenava saques as fazendas, enchendo os Mocambos de coisas roubadas. Na segunda parte, surgiam os soldados que representavam as tropas coloniais acompanhados por índios, os quais cercavam o Quilombo e começavam a resgatar as coisas roubadas, travando-se uma luta que acabava com a subjugação do rei dos negros. A sequência do Auto se daria com a matança dos negros e destruição do Quilombo, sendo os sobreviventes capturados e colocados como escravos.

**Palavras-chave:** História; Alagoas (Brasil); Século XIX; Memória; Escravidão; Quilombo dos Palmares.

Na conjuntura oitocentista, os acontecimentos em Palmares envolvendo a guerra contra a hegemonia senhorial soavam como terror para as autoridades e senhores escravistas da recém-criada Província das Alagoas, por isso, a memória oficial procurou marginalizar os aquilombados da Serra da Barriga. Concebendo a memória, com base no pensamento de Raphael Samuel, como uma forma de construir conhecimento e que é historicamente condicionada (Samuel, 1997: 41-81), acreditamos que o Instituto Arqueológico e Geográfico de Alagoas (IAGA) exerceu um papel de consolidar uma memória negativa em torno de Palmares, papel este que estava dentro de um projeto político ligado à consolidação da Província das Alagoas pelos grupos dominantes no

---

\* Doutorando em História Social pela PUC-SP. Bolsista pelo CNPq

poder. Em oposição à essa situação, os povos da diáspora africana procuraram, dentro de suas práticas culturais, preservar as memórias da luta quilombola na região, um desses exemplos é o que alguns folcloristas chamaram de o “Auto de Quilombo”. Advindos de tradicionais culturas orais, esses povos possuem possibilidades de memorização corporal, suas expressões e formas de ser, viver e relacionar foram reatualizadas e incorporadas em diversas práticas culturais. Pedro Nolasco Maciel, em seu romance de fins do século XIX, *Traços e Troças*, descreveu o “Auto de Quilombo: “uns vestidos de pena e untados de oca, lembrando os primitivos habitantes do Brasil; outros enlameados de preto. Era aquilo um brinquedo tradicional” (Maciel, 1964: 123-124), o qual segundo o autor rememorava o Quilombo da serra dos Palmares, tida como uma “célebre república organizada por africanos escravizados em número superior a três mil e que se refugiaram na Serra da Barriga, neste Estado, onde viveram mais de meio século” (Maciel, 1964: 123-124).

O Episódio de Palmares é emblemático para pensar a história de Alagoas, suas memórias perpetuaram em práticas culturais de povos africanos da diáspora e seus descendentes, levando a formação de uma identidade negra da quilombagem, a qual arraigava um ideário de liberdade vinculado à memória do Quilombo de forma positiva na mentalidade popular, Flavio Gomes, levanta uma problemática importante, a da ausência de estudos acerca das memórias sobre Palmares no passado colonial e pós colonial, indagando-se: “Como Palmares, sua história e suas lideranças foram vistos por escravos, libertos, africanos e fazendeiros nas décadas seguintes da sua destruição, entre o fim do século XVII e o início do século XVIII” (Gomes, 2011: 83). Isto posto, compreendemos ser importante compreender a memória em torno de Palmares nas Alagoas oitocentista.

Palmares não fica esquecida e nem inerte no passado do Brasil colonial e imperial. Se faz presente no século XIX e permeava como símbolo da cultura de resistência dos povos da diáspora africana, o que ocorre até os dias atuais. É importante pensar Palmares através da perspectiva de povos africanos da diáspora, como contraponto a historiografia oficial “branco-europeia”. Para isto, temos que atentar para linguagens e conhecimentos outros, ampliando a concepção de documentos, para pensar nas dobras da expansão europeia. Faz-se necessário, em nosso estudo, atentar para questões de Afroepistemologias e Afroepistemotodica<sup>1</sup>, para buscar “Memórias

---

<sup>1</sup> Ver: Garcia (2010).

Ancoradas em Corpos Negros”<sup>2</sup>. É nesta perspectiva, que colocamos a prática cultural *Quilombo*. O “Auto de Quilombo”, expressão utilizada por folcloristas brasileiros na primeira metade do século XX, tem sua matriz cultural na tradição africana e indígena existente em algumas regiões de Alagoas e que remete ao tema da resistência escrava no Brasil. Datada da primeira metade do século XIX. Buscando compreender as visões do mundo escravista na contramão da hegemonia senhorial, propomos atentar para persistentes travessias existentes “entre letra, voz, imagens, sons e performances no contexto de comunidades negras enraizadas em gêneros orais de memorização, comunicação e celebração de suas artes de viver, pulsantes em inúmeros locais de cultura brasileiros” (Antonacci, 2013).

O *Quilombo* se fará presente em várias vilas e cidades alagoanas no século XIX, originária da região circunvizinha a Palmares, essa prática cultural se expandirá e chegará ao litoral alagoano, sendo muito presente em Maceió, sobremaneira a partir da década de 1870. Deste modo, procuramos pensar Alagoas como uma paisagem “irrué”,<sup>3</sup> constituída por regiões que vão do sertão ao litoral, passando pelo agreste e zona da mata. Assim, atentamos a diversidade cultural, pois, a presença africana é sem fronteiras, ocorre a migração e um vai e vem cultural. Não podemos esquecer que o Quilombo dos Palmares, em seu auge de resistência, dominava de sul a norte da região alagoana, era composto por dezenas de Mocambos que podiam ir do Rio São Francisco ao cabo de Santo Agostinho. “Entre montanhas e florestas de difícil acesso, contavam com proteção natural” (Santos, 2011: 13). Qual seria o legado cultural ocasionado por essa presença? Argeliers Leon, um etnomusicólogo cubano, atenta para o fato dos quilombos serem uma área de preservação e recriação cultural (Leon, 2001), nos levando a pensar em uma espécie de quilombo intelectual/quilombo cultural, onde se faz presente cosmovisões de mundo que se contrapõe a hegemonia senhorial.

O primeiro registro encontrado sobre a prática cultural do Quilombo foi uma postura municipal da Cidade de Alagoas. Na Resolução nº 10 de 11 de julho de 1839, no artigo 11º, encontramos que: “Fica proibido o barbaro e immoral espectáculo denominado – Quilombo. Os contraventores soffrerão a pena de oito dias de prisão e multa de dous mil réis, e sendo pessoas escravas serão seus senhores obrigados à

---

<sup>2</sup> Discussão abordada por Antonacci (2013).

<sup>3</sup> Expressão cunhada por Glissant (2005).

multa”<sup>4</sup>. Outro registro da prática, encontramos em Maceió no jornal *O Telegrapho* de 10 de fevereiro de 1877:

*Quilombo.* – Teve lugar véspera da festa da Sra. da Graça este estúpido e antiquário *folgado* próprio de ser representado nos cercados de engenhos ou em pequenos lugarejos onde a civilização ainda não tenha aberto os olhos do povo.

Admiramos que o Sr. Dr. Chefe de polícia, tão enérgico e prevenido, tivesse dado licença para tão descomunal folgança que, com quanto não causasse grande danos com tudo deo lugar a que os taes quilombolas garantidos pela a ordem policial, na véspera da festa (*por graça*) fizessem pilhagem e no dia levasse o povo de trote, a pontes de ficar o *Pedro Barraqueiro* de *papo* para o ar servindo de capacho aos borbotões de povo que fugia dos taes *pretinhos* do *quilombo*.

É estúpido, repetimos, e até vergonhoso que ainda hoje se reproduzam scenas dos tempos coloniaes que existiam os almotacés, ouvidores e juízes de fora. Esperamos que seja esta a última vez que tal divertimento tenha lugar<sup>5</sup>.

Notamos, portanto, que nestes dois documentos existe a condenação e criminalização desta manifestação cultural praticada pelos povos da diáspora africana e seus descendentes na região. Após as rebeliões *haussás* na Bahia, no ano de 1835, as posturas municipais em Alagoas passaram a proibir os batuques e ajuntamentos de escravos nas vilas, cidades e sítios. Evidenciando a preocupação por parte da hegemonia senhorial com rebeliões e fugas, já que as aglutinações de negros poderiam ser um elemento perigoso para a manutenção da “ordem” (Santos, 2013: 7-33). Para Stuart Hall, a cultura popular é um campo de transformações, uma arena de tensões e conflitos, onde ocorre “uma luta mais ou menos contínua em torno da cultura dos trabalhadores, das classes trabalhadoras e dos pobres” (Hall, 2006: 247). Configuram-se então as dualidades luta e resistência, apropriação e expropriação, na tentativa de reeducar as classes populares. Aventamos a ideia de que a cultura também se constituiu como espaço para a resistência escrava. Existindo uma luta constante entre a cultura dominante, com o intuito de desorganizar e reorganizar, e a cultura popular, o que se desdobra em resistência e superação.

---

<sup>4</sup> *Compilação das Leis Provinciaes das Alagoas*, de 1835 a 1870. Volume I, p. 358.

<sup>5</sup> *Jornal O Telegrapho*, 10/02/1877.

A *prática cultural Quilombo*<sup>6</sup> está ligada à memória de Palmares, encena a Guerra contra o poder colonial, foi muito popular e era representado durante as festas natalinas e nas festas dedicadas aos santos padroeiros das vilas e cidades do interior, com maior incidência na região dos Palmares na Zona da Mata; teria sido a cidade de Viçosa o seu “centro de irradiação”. O auto compõe-se de mais de cinquenta figurantes, divididos em dois partidos, grupos ou ranchos, denominações locais que tomam os dois bandos de Negros e Caboclos (índios). Cada grupo tem os seus personagens principais – seu Rei, Embaixadores, Espias, Vassalos e os extras (componentes). No grupo dos Negros há também uma Rainha e, nas últimas versões, uma Catirina e um Pai do Mato (Folharal) (Santos, 2014). Era uma festa de caráter religioso, sendo dividida em três momentos, inicia-se com a representação de uma grande paliçada simbolizando os mocambos e configurando a representação de um Quilombo. Organizado o arraial, “primeiramente o grupo negro começa a agir como se estivesse realmente num Quilombo, saqueando as fazendas em derredor, enchendo os Mocambos de coisas roubadas” (Azevedo, 1985). Alfredo Brandão documentou que a realização do Quilombo se iniciava ao amanhecer, geralmente em praças públicas e via-se:

(...) organizando um reduto da paliçada, poeticamente enfeitado de palmas de palmeira, de bananeiras e de diversas árvores virentes e ramalhosas que durante a noite haviam sido transplantadas. Dos galhos pendiam bandeiras, flores e cachos de frutas. No centro da paliçada erguiam-se dois troncos tecidos de ramos e folhas; o da direita estava vazio, mas o da esquerda achava-se ocupado pelo Rei, o qual trajava gibão e calções brancos e manto azul bordado, tendo na cabeça uma coroa dourada e na cinta uma longa espada. Em torno os negros, vestidos de algodão azul, dançavam ao som de adufos, mulungus, pandeiros e ganzás, cantando a instantes a seguinte copla: Folga negro/Branco não vem cá/Se vier/O diabo há de leva” (Brandão, 1914: 95-96).

Na segunda parte, surgiam os soldados que representavam as tropas coloniais acompanhados por índios, os quais cercavam o Quilombo e começavam a resgatar as

---

<sup>6</sup> Utilizamos o termo *prática cultural* para se referir ao *Quilombo*, com isso, visamos nos distanciar de termos usados por alguns pesquisadores da temática (sobretudo os folcloristas) como: auto, brinquedo e dança dramática, pois buscam folclorizar, tendendo a minimizar a importância do Quilombo para a memória da resistência escrava em Alagoas. Concebemos a *prática cultural* como algo que une poesia, música, dança e teatro (oralidades e performances), assim, concordamos com a ideia apontada por Abdu Ferraz de que entre os povos africanos e da diáspora africana tudo está interligado, não existem domínios autônomos: “Quando falamos em música na África, importa dizer que o conhecimento africano parte de um conceito unitário. Quer dizer, não temos divisão entre música, poema; a música está interligada ao poema, ou melhor, o poema está interligado à música, que está ligado à dança, à escultura, à pintura, que está ligado à luz, etc, etc. Quer dizer, não podemos dissociar o poema da música, a música da dança, a dança da escultura, a escultura da pintura e da luz”. Ver: Ferraz (2003).

coisas roubadas, travava-se uma luta: “na praça, em frente ao quilombo, e depois de muitas refregas, de retiradas simuladas e assaltos, o rei dos caboclos acabava subjugando o rei dos negros e apossando-se da rainha” (Brandão, 1914: 97). A sequência do Auto se daria com a matança dos negros e destruição do Quilombo, sendo os sobreviventes capturados e colocados como escravos. Os negros, que eram batidos pelos caboclos, “recuavam para o centro do quilombo, o qual era cercado e destruído. Terminava a festa com a vendagem dos negros e a entrega da rainha a um dos maiores da vila, que para fazer figura tinha de recompensar fartamente os vencedores” (Brandão, 1914: 98).

Concebemos o Quilombo como uma prática cultural que preservava na memória popular os acontecimentos em torno da Guerra de Palmares, entretanto, tal afirmativa não é um consenso entre os pesquisadores do tema. Para Demian Moreira Reis, existe uma problemática entre os estudiosos (folcloristas, literatos, musicólogos e cientistas sociais) sobre a historicidade do “Auto de Quilombo” derivada da abordagem folclórica à qual foi submetida (Reis, 1996: 159-171). Alfredo Brandão o concebeu como “uma festa puramente alagoana que relembra um dos factos mais importantes da nossa história – a guerra de Palmares” (Brandão, 1914: 95). Indo na mesma linha de pensamento, Arthur Ramos também relaciona a prática cultural ao Quilombo dos Palmares, localizando sua historicidade no “inconsciente coletivo” dos negros em Alagoas, sugerindo uma continuidade na memória popular, para este autor, se constituía de um auto de sobrevivência histórica dos negros no Brasil, o qual mostrava “um flagrante exemplo da gênese e do desenvolvimento das canções de gesta e de feitos heroicos que passaram ao inconsciente popular” (Ramos, 2007: 51).

Mário de Andrade, se distanciou das abordagens apresentadas acima, ele não concebia uma ligação direta de Palmares à prática cultural Quilombo, e sim como uma tradição advinda das cavalhadas e cheganças (Andrade, 1947: 56). Oneyda Alvarenga, defendeu a hipótese de a prática cultural ter inspiração em outros quilombos, mas não particularmente no de Palmares, de maneira que “descarta o argumento geográfico sustentado por Alfredo Brandão e Arthur Ramos, que se baseiam na coincidência do auto tematizar Quilombo e ao mesmo tempo se originar em Alagoas, onde existiu Palmares” (Reis, 1996: 159-171). Edson Carneiro identificou uma manipulação branca no “Auto de Quilombo” com o intuito de controlar a resistência escrava, negando a historicidade popular da prática cultural, segundo o autor, ela seria: “uma adaptação semi-erudita dos autos dos congos para comemorar a vitória das armas luso-brasileira



contra o Quilombo dos Palmares” (Carneiro, 1965: 187). Theo Brandão, estudando o Quilombo na cidade de Maceió nos anos de 1950, argumentou que as populações não guardavam a “menor lembrança da república negra e a guerra que a ela foi movida” (Brandão, 1978: 95). Antônio Alexandre Bispo, pesquisador da Academia Brasil-Europa de Ciência e Cultura, segue na linha dos estudos que visavam descaracterizar a ligação da prática cultural Quilombo com Palmares, para ele: “trata-se de mais um mal-entendido histórico causado por uma obsessão de natureza antropológica de cunho biológico” (Bispo, 1991). Defendendo que, por motivos históricos, o “Auto de Quilombo” foi adaptado a uma estrutura herdada da cultura europeia, e que não se pode ignorar as tradições europeias medievais.

Lembrando Glissant, não podemos esquecer que a folclorização: “Como sempre, (...) recobre a superfície do que se agita nas profundezas. Trata-se de uma aparência enganosa” (Glissant, 2005: 136). Ao largo de preceitos científicos de assepsia social e moral, os folcloristas, musicólogos, antropólogos e cientistas social brasileiros da primeira metade do século XX, foram responsáveis em descrever “hábitos e práticas de memórias populares, relegando ao exótico, ao folclore, às margens da nação e de sua restrita cultura nacional legitimada, marcas de tensões e lutas culturais encobertas, que urge escavar (Antonacci, 2014). Doravante, em suas pesquisas, é possível vislumbrar “rastros de memórias e histórias a serem decodificadas sem fragmentações e atentando para suas condições histórico culturais de produção e transmissão” (Antonacci, 2014).

Acreditamos que algumas das ideias levantadas em torno da prática cultural Quilombo são genéricas, e deixam a questão da memória de Palmares em segundo plano. Concebemos importante desenvolver tal análise, pois as manifestações dos povos da diáspora africana e seus descendentes podiam ser um dos poucos locais em que uma memória de resistência a escravidão era propagada. Assim, propomos compreender tal prática cultural como ingrediente ativo da história social e espaço onde se trava uma batalha de memórias, contrapondo o discurso de uma historiografia oficial presente em locais como o Instituto Arqueológico e Geográfico de Alagoas. Deste modo, a prática cultural Quilombo se configura como uma *arte da memória negra sobre Palmares*. Maria Antonieta Antonacci nos lembra em *Memórias Acoradas em Corpos Negros*, que a diáspora negra trouxe consigo corpos forjados em culturas orais e que vivenciavam memórias corporais, algo que não os foi expropriado, dessa forma, refizeram-se, colorindo, ritmando e reinventando os universos brasileiros. Os cativos “sob chicotes e castigos trabalharam, conservando mentes para fugas e rebeliões,

reinventando seu vibrante e festivo universo cultural no Novo Mundo” (Antonacci, 2013: 144).

A memória de Palmares está presente na música, na teatralidade, na dança e na oralidade da prática cultural Quilombo. Concordamos com a hipótese defendida por alguns folcloristas de que a prática cultural Quilombo era uma reminiscência de Palmares, levando em conta os fatores geográficos e históricos, doravante, para melhor entendimento da questão, torna-se necessário analisá-la dentro de uma perspectiva decolonial de poderes e saberes, procurando tornar audíveis as memórias de Palmares obliteradas pela escrita oficial do século XIX. As práticas culturais da diáspora africana foram racializadas e desmoralizadas por culturas e políticas eurocêntricas, desaparecendo nas dobras dos discursos e intervenções colonialistas e imperialistas. Concebendo o folclore como um ingrediente ativo da história social e local onde a memória de determinada população se perpetua (Thompson, 2001: 243), defendemos que o Quilombo era um dos poucos locais em que as memórias de Palmares e de outros aquilombados eram contadas pelos povos africanos da diáspora e seus descendentes. Advindos de uma matriz cultural oral, utilizavam de seus corpos, músicas e performances como instrumentos de preservação de suas memórias, uma memória que contrapunha o discurso histórico oficial dos oitocentos, que representava o discurso senhorial. Como lembra Lindoso: “A história dos negros escravos não interessava a seus senhores. Essa história inexistia na consciência do senhor, e criou-se até a parêmia que dizia: ‘O que o negro diz não se escreve’” (Lindoso, 2005: 286).

Percebemos que a prática cultural Quilombo foi folclorizada por alguns pesquisadores da temática, colocando-a em um local inerte e isolado da memória social. Desta maneira, concordamos com a ideia de Frantz Fanon, também trabalhada por Stuart Hall: a de que a cultura nacional não pode ser folclore e a tradição não é uma coisa morta, é sempre reinventada. Para consolidar outras visões de mundo e formas de saberes, as práticas culturais provenientes da diáspora africana precisam ser compreendidas como um “conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e cantar a ação através da que esse povo se criou e se mantém em existência” (Fanon, 2005: 268), elas eram espaços privilegiados na preservação da memória dos povos dizimados da África. Para Lander, “caracterizando as expressões culturais como ‘tradicionais’ ou ‘não-modernas’, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias” (Lander, 2005: 37).

Os povos da diáspora africana elaboraram a construção de um conhecimento na contramão, atentar a ela possibilita desconstruir imagens produzidas na colonialidade. Deste modo, compreendemos que a prática cultural Quilombo foi um dos vários espaços desenvolvidos pelas populações afro-diáspóricas com o intuito de preservar suas memórias de luta e resistência contra a escravidão, e manter vivos os seus horizontes de liberdade. O Quilombo, assim como outras práticas culturais provindas de matrizes africanas, subvertem os modelos culturais tradicionais orientados para a nação (Hall, 2006: 36), possibilitando uma memória alternativa aquela propagada pelo IAGA, dotada de uma epistemologia colonial. As culturas afro-diáspóricas descentram os modelos ocidentais-europeus que constituem uma história nacional europeia, que no caso aqui estudado criou uma memória de Palmares marginalizando os quilombolas e os colocando como inimigos, como o “outro”, algo que era perigoso para a recém-criada Província das Alagoas. Atentar para as tradições orais de culturas africanas na diáspora possibilita subverter padrões monopolizadores e preconceituosas hegemonias. A Prática Cultural Quilombo, pode ser analisada como uma memória local dos eventos dos séculos XVII e XVIII, o historiador Flávio Gomes indaga sobre a prática cultural *Quilombo* e questiona os pesquisadores: “Seria uma porta de entrada para pensar essas permanências, no lugar de esquecimentos e silêncios? Palmares, Zumbi, Ganga-Zumba, tratados de paz, ataques finais, comitivas seriam agora ritualizados numa espécie de auto popular? ” (Gomes, 2011: 85). Assim, em nossos estudos, procuramos pensar Palmares além das narrativas de extermínio e genocídio presentes em torno dos episódios da guerra contra o poder colonial, e sim pensa-lo como uma grande área cultural que prevaleceu e resistiu ao tempo e espaço.

## **Bibliografia**

ANDRADE, Mário de. 1947. “As Danças Dramáticas do Brasil” em: *Boletim Latino-Americano de Música*. Rio de Janeiro: Instituto Interamericano de Musicologia.

ANTONACCI, Maria Antonieta. 2013. “Corpos Sem Fronteiras” em: Maria Antonieta Antonacci, *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. São Paulo: Educ.

ARAÚJO, Alceu Maynard. 1964. *Folclore Nacional*. São Paulo: Edições Melhoramentos.

AZEVEDO, Salomão. 1985. *Quilombo: um auto de sangue*. Rio de Janeiro: D.O. Leitura.

BISPO, Antônio Alexandre Bispo. 1991. “Da Suposta Rememoração das Lutas do Quilombo dos Palmares no Folgado Quilombo de Alagoas” em: *Revista da Organização de Estudos Culturais em Contextos Internacionais*, nº 11. Disponível em: <http://www.revista.akademie-brasil-europa.org/CM11-03.htm>. Acesso em: 14/04/2014.

BRANDÃO, Alfredo. 1914. *Viçosa de Alagoas - o município e a cidade. Notas históricas, geográficas e arqueológicas*. Recife: Imprensa Industrial.

BRANDÃO, Theo. 1978. *Quilombo*. Rio de Janeiro: Funarte.

CARNEIRO, Edson. 1975. *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. 2007. Prólogo. “Giro descolonial, teoria crítica y pensamiento hierárquico” en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (comp.), *El Giro Descolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

DUARTE, Abelardo. 2010. *Folclore Negro das Alagoas: áreas de cana-de-áçúcar*. Maceió. Edufal.

FANON, Frantz. 2005. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora da UFJF.

FERRAZ, Abdu. 2003. “Contos e Tradições Orais em Culturas Africanas” em: *Revista Projeto História*, São Paulo, nº 26, pp.. 211-245.

GARCÍA, Jesus García. 2010. “Afroepistemología y Afroepistemológica” en: Sheila Walter (comp.), *Conocimiento Desde Adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y de sus historias*. La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta; Afrodiáspora Inc.; Fundación Interamericana; Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz; Fundación PIEB.

GLISSANT, Édouard. 2005. *Introdução a Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF.

GOMES, Flávio dos Santos. 2011. *Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memória social*. São Paulo: Claro Enigma.

GUIMARÃES, M. L. S. 1988. “Nação e Civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História Nacional” em: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 1, pp. 5-27.

HALL, Stuart. 1996. “Identidade Cultural e Diáspora” em: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, nº 24, pp. 68-75.

HALL, Stuart. 2006. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Unesco.

HUM BRASILEIRO. 1844. *Opúsculo da descrição geographica topographica, phizica, política, e histórica do que unicamente respeita à Província de Alagoas no Imperio do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. de Berth e Haring.

LANDER, Edgardo. 2005. “Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos” em: Edgardo Lander (comp.), *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.

LEON, Argeliers. 2001. *Tras Huellas de Las Civilizaciones Negras em América*. El Vedado, Ciudad de La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

LINDOSO, Dirceu. 2005. *A Utopia armada: rebelião de pobres nas matas do toambo real*. Maceió: Edufal.

MACIEL, Pedro Nolasco. 1964. *Traços e Troças (crônica vermelha- leitura quente)*. 2º ed. Anotada e comentada por Felix Lima Junior. Maceió: DEC.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2010. “A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade” em: Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. São. Paulo: Editora Cortez.

RAMOS, Arthur. 2007. *O Folclore Negro no Brasil*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

REIS, Andressa Mercedes Barbosa dos. 2004. *Zumbi: historiografia e imagens*. Franca-SP, Dissertação de Mestrado. UNESP. Faculdade de História, Direito e Serviço Social.

REIS, Demian Moreira. 1996. “A Dança do Quilombo: os significados de uma tradição” em: *Revista Afro-Ásia*, Salvador, nº 17, pp. 159-171.

SAMUEL, Raphael. 1997. “Teatros da Memória” em: *Revista Projeto História*, São Paulo, nº 14, pp. 41-81.

SANTOS, Irineia M. Franco dos. 2013. A Caverna do Diabo: ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afro-brasileiras em Alagoas, no séc. XIX. *Sankofa. Revista de História da África e da Diáspora Africana*, São Paulo, nº 11, pp. 7-33. Disponível em: <https://sites.google.com/site/revistasankofa/sankofa-11>. Acesso em: 23/05/2014.

THOMPSON, Edward Palmer. 2001. “Antropologia e História Social” en: Edward Palmer Thompson, *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp.

TROUILLOT, Mocheke-Rolph. 2005. “Silencing the Paste. Power and the Production of History”, apud: LANDER, Edgardo. “Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos” em: Edgardo Lander (comp.), *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.



## **Arqueología Afro**

### **¿Es posible una arqueología de la diáspora africana en Argentina?**

Stadler Natalia  
Lic. Cs Antropológicas (Arqueología)  
UBA- UNQ  
[nm\\_stadler@yahoo.com.ar](mailto:nm_stadler@yahoo.com.ar)

#### **Resumen**

El presente trabajo busca discutir el lugar que ocupan los estudios arqueológicos dentro de la temática afro, así como también la inserción del tema afro dentro de las investigaciones arqueológicas. Para ello se analizó la producción bibliográfica sobre la temática afro en general, así como también las publicaciones arqueológicas. Además se da cuenta del surgimiento de la arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana y se discute la posibilidad de su consolidación en nuestro país, dentro del campo de estudio de la Arqueología Histórica. Este trabajo se enmarca dentro de mi investigación de tesis doctoral que analiza la presencia de esclavos africanos y afrodescendientes en Quilmes colonial desde una perspectiva arqueológica.

**Palabras clave:** Arqueología histórica; Argentina; Período colonial; Arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana.

#### **Introducción**

Esta investigación se desarrolla dentro del marco de la Arqueología Histórica que, como especialidad dentro de la Arqueología en general, aborda temáticas relacionadas con la materialidad de los grupos humanos en tiempos históricos tomando como fuentes de información tanto la cultura material como los documentos escritos.

En este trabajo se presentan, en primer lugar, los resultados del análisis de la producción bibliográfica sobre la temática afro en Argentina y el lugar que la arqueología ocupó dentro de ellos. Para ello se tomó como base analítica el listado bibliográfico sobre la historia de los africanos y afrodescendientes argentinos realizado por Miguel Ángel Rosal. El mismo está compuesto por un listado pormenorizado de títulos sobre la temática afro desde 1916 a 2012 y abarca una amplia variedad de disciplinas.

Por otro lado, se discute el lugar que ocupan las investigaciones afro dentro del campo de la Arqueología Histórica. Para ello se realizó una búsqueda bibliográfica sistemática del tema afro a lo largo de las publicaciones de Arqueología Histórica Argentina, se analizaron los cinco congresos de Arqueología Histórica llevados a cabo

en nuestro país y las publicaciones periódicas “Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana” y “Urbana”.

Por último, se realiza una breve reseña del surgimiento de los estudios arqueológicos en problemáticas afro en América y de lo que se conoce como Arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana. A partir de ello se discute el fortalecimiento en nuestro país de un campo disciplinar que tenga como objetivo la reconstrucción de la materialidad afro.

### **Arqueología Histórica como marco interpretativo para el estudio de la población Afro**

Este trabajo forma parte de mi investigación doctoral sobre la presencia de esclavos y africanos en Quilmes colonial. La misma se inscribe dentro de la Arqueología Histórica y, dentro de ésta, en la Arqueología de la Esclavitud o de la diáspora africana.

La Arqueología Histórica comienza a instalarse como campo de investigación en la década del ochenta ante la necesidad de llevar a cabo prácticas arqueológicas en sitios históricos, ya sea por salvataje o ante el hallazgo de elementos fortuitos. Estas intervenciones fueron llevadas a cabo inicialmente por investigadores de otros ámbitos académicos, ya que la arqueología era esencialmente prehispánica. Si bien estas prácticas estuvieron caracterizadas por una escasa intervención en el terreno, en cuanto a excavaciones sistemáticas y análisis de sus materiales, fueron un aporte significativo a los inicios de la disciplina. Esto abrió las puertas de la arqueología al estudio sistemático y científico del pasado histórico, adquiriendo la actividad un perfil formal y académico, que se vio reflejado en investigaciones que comenzaron a interesarse en temáticas de contacto hispano indígena, áreas de frontera o sitios históricos como reducciones, fortines o misiones, entre otros.

En la década del noventa se consolida la Arqueología Histórica como disciplina dentro de la Arqueología en general, impulsando el desarrollo de profesionales formados y dedicados específicamente a esta actividad científica de forma sistemática y preocupados por la construcción de un corpus teórico-metodológico que fuera propio de dicha actividad científica. En este sentido el primer congreso de Arqueología Histórica desarrollado en el año 2000 otorgó visibilidad institucional y oficializó ante el resto de la comunidad científica el desarrollo que esta rama de la arqueología había tenido en las últimas décadas (Raffino e Igareta 2004)



Desde sus inicios, la arqueología histórica ha multiplicado sus equipos de investigación y temáticas así como sus marcos teóricos y metodológicos para llevarlas a cabo.

Sin embargo, la mayor parte de los investigadores se interesan por temáticas como el contacto hispano indígena, arqueología del conflicto, de la arquitectura, de las ciudades coloniales, arqueología rural, de la frontera, etc. La problemática afro, si bien ha despertado el interés de algunos arqueólogos, aún es un campo escasamente desarrollado desde la arqueología y con un potencial enorme hacia el futuro.

### **El lugar de la Arqueología en la producción bibliográfica Afro**

El primer objetivo de este trabajo es discutir el lugar que ocupan los estudios arqueológicos dentro del campo de estudio de la problemática Afro en nuestro país. Para ello se realizó un recorrido por la bibliografía sobre temáticas Afro, tomando como referencia el listado bibliográfico de Miguel Ángel Rosal (Rosal 2013). Dicho investigador, especializado en la temática afro de nuestro país, realiza desde 2003 un listado pormenorizado de la producción historiográfica sobre los afrodescendientes para el período colonial y primeras décadas del lapso independiente. El mismo es actualizado sistemáticamente y, para este trabajo, se analizó el último de ellos de enero de 2013. Incluye bibliografía de diferentes disciplinas de las ciencias sociales, abarcando trabajos que se refieren al actual territorio argentino, así como también a aquellas regiones que si bien en la actualidad conforman otros países, antes formaron parte del hinterland dependiente de Buenos Aires, como Uruguay, Chile, Bolivia y Paraguay. Dicho análisis permitió ver el desarrollo de las temáticas afro a lo largo del tiempo y el lugar que los estudios arqueológicos ocuparon en el mismo.

El listado bibliográfico incluye 1156 títulos, de los cuáles 725 corresponden a temáticas argentinas específicamente, entre los cuáles se encuentran libros, artículos en revistas, actas de jornadas o congresos, tesis inéditas y revistas electrónicas, entre otros.

Siguiendo a Mallo (2013) podrían establecerse tres períodos historiográficos en el tratamiento específico del tema afro en argentina. El primero, que abarca desde 1916 a 1950, incluiría los trabajos iniciales en los cuáles las preguntas más frecuentes estaban relacionadas con aspectos tales como la forma en que entraron, cuantos eran y donde estaban los africanos llegados a nuestro territorio (Mallo, 2013). Para este período se registran 26 publicaciones referidas al tema afro lo que constituye el 3,5 % del total de la producción bibliográfica argentina (Tabla 1). Se trata de trabajos históricos

publicados casi en su totalidad en Buenos Aires y que, en general se refieren a esta región o al Río de La Plata.

Cabe destacar que se registran publicaciones anteriores a 1916 y que hacen referencia a la población negra. Las mismas constituyen el 2.5 % de la bibliografía argentina y se remontan a la última mitad del siglo XIX, incluyendo clásicos de la literatura como el “Martín Fierro” de José Hernández, o “El Matadero” de Esteban Echeverría.

El segundo período identificado por Silvia Mallo comprende los años 1950 a 1980 y es cuando la historiografía comienza a tratar estos temas con rigor científico, sustentado en el análisis de fuentes documentales. Surgen clásicos ineludibles como los trabajos de Elena Studer (1958) y Rodríguez Molas (1958 entre otros) que sientan las bases de muchísimas investigaciones futuras. Para este período se registran 94 publicaciones, lo que constituye el 13% de la producción bibliográfica argentina, abarcando temáticas variadas como la trata y el tráfico de esclavos, la manumisión, la música y la danza de los negros, entre otros. Los análisis son mayormente históricos y locales, centrándose casi todos en la ciudad de Buenos Aires.

El último período signado por Mallo abarca desde 1980 hasta 2011 y constituye una vuelta a la temática afro, abandonada por un tiempo, con trabajos referidos al contrabando, la trata y la redistribución temprana de esclavos en el territorio, entre otros (Mallo, 2013). Para este período, tanto los cambios políticos internacionales como las nuevas tendencias en investigación histórica darán lugar a numerosos estudios que retoman las obras iniciales de los 50 y que marcarán el nacimiento de la investigación formal, sentando las bases de los estudios sistemáticos afroamericanos para nuestro país (Guzmán y Geler, 2013). Para este período se contabiliza el 81% de la producción bibliográfica, observándose una diversificación importante en las temáticas analizadas y las disciplinas desde donde se las investiga, entre ellas la arqueología con 14 publicaciones. Al mismo tiempo, se consolida América Afrolatina en el ámbito de la investigación como posible territorio de arraigo, de imaginación y de discusión. A partir de ese momento, y a lo largo de la primera década de este período, se registran 50 publicaciones, lo que constituye el 8.5% del total contabilizado para el período 1980-2012 (Tabla 2). Aquí aparecen las primeras propuestas de materialidad afro, con 3 publicaciones de Zapata Gollán quien advierte la presencia de elementos africanos en la alfarería de Santa Fe La Vieja. La década del 90 marca la consolidación del campo de estudios afro en nuestro país y en la mayoría de los países latinoamericanos, reflejado

en el aumento considerable de las publicaciones en relación con la década anterior, 102 publicaciones, es decir un 17,5% del total para el período 1980-2012. A lo largo de esta década se empiezan a descubrir los diálogos, o la falta de ellos, entre disciplinas y países, y se comienza a pensar la problemática afro más allá de los límites nacionales, surgiendo una América Afrolatina. La Arqueología está presente con 3 publicaciones, aunque sólo una es de carácter puramente arqueológico, siendo los otros dos trabajos históricos presentados en un Congreso de Arqueología.

El nuevo milenio trae consigo el crecimiento y la maduración de las investigaciones sobre la problemática afro en nuestro país. Entre el 2000 y el 2009 se registran 282 publicaciones lo que constituye el 48 % del total para el período 1980-2012. Este aumento significativo trae consigo una gran diversidad de temáticas, disciplinas y metodología desde donde se mira a la población afro en Argentina. El concepto de Afrolatinoamérica ya está establecido y marca las agendas de numerosas investigaciones que buscan abordar las problemáticas

Afro desde contextos más amplios e interconectados, pero sin perder la singularidad de lo local. Es en este momento donde se registran la mayor parte de los trabajos arqueológicos. Se trata de 7 publicaciones que abordan mayormente la materialidad afro en Buenos Aires, de la mano de Daniel Schavelzon y en Santa Fe La Vieja con este mismo autor y Carlos Ceruti. Se registra además un único trabajo de rescate arqueológico en Córdoba. Por último, los primeros dos años de la década en curso muestran la misma tendencia iniciada en años anterior, con numerosas temáticas y equipos de investigación. Las publicaciones alcanzan casi la mitad de las desarrolladas en la década anterior en sólo dos años, mostrando de esta forma que el campo de estudio está instalado fuertemente. Para este momento se registra un solo trabajo arqueológico de Carlos Ceruti en Santa fe La vieja.

Período	Publicaciones	%
Hasta 1916	18	2,5
1916 a 1950	26	3,5
1951 a 1980	94	13
1981 a 2012	587	81
	725	100

**Tabla 1.** Publicaciones argentinas

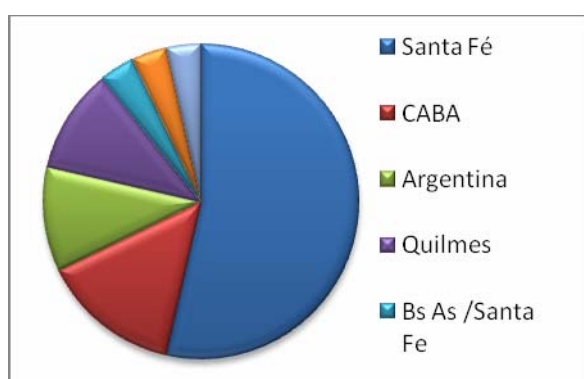
1981 a 2012			
Período	Publicaciones	%	Arqueol.
'80	50	8,5	3
'90	102	17,5	2
'00	282	48	7
2011 y 2012	153	26	1
	587	100	13

**Tabla 2.** Detalle del último período

## El lugar de los Afro en las investigaciones Arqueológicas

El segundo objetivo de este trabajo es discutir la inserción del tema afro dentro de las investigaciones arqueológicas. Para ello se realizó una búsqueda sistemática de la problemática afro a lo largo de la bibliografía de Arqueología Histórica Argentina, se analizaron los congresos de Arqueología Histórica Argentina y las publicaciones periódicas “Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana” y “Urbana”.

La búsqueda bibliográfica arrojó un total de 36 artículos publicados entre 1980 y 2014 en nuestro país en el ámbito de la arqueología, de los cuales 33 son de investigación puramente arqueológica y 28 corresponden a problemáticas locales (argentinas) (Ver cuadro 1 en el Anexo). Cabe destacar que la búsqueda bibliográfica es un proceso que continúa y que pudieron quedar trabajos sin contemplar, los cuáles se agregarán a medida que se registren. La mayor parte de los mismos abordan la problemática afro en Santa Fe, donde se encuentran vastas evidencias de materialidad afro sobre todo en la alfarería de Arroyo Leyes. Luego siguen en importancia los trabajos en distintos lugares de la Ciudad de Buenos Aires y otros de síntesis o generales de la Argentina. Se destaca un trabajo de rescate arqueológico en Córdoba y otro de abordaje arqueológico a la población afro en Magdalena (Buenos Aires). Por último, 3 trabajos en Quilmes (Buenos Aires), de los cuáles dos corresponden a publicaciones de mi autoría en el marco de mi tesis doctoral (Gráfico 1).



**Gráfico 1.** Publicaciones Afro por regiones

Publicaciones de Arqueología Afro	
1980 a 2014	
Período	Cantidad de Publicaciones
'80	4
'90	2
'00	9
2011 y 2014	13
Total	28

**Tabla 3.** Publicaciones Afro en Arqueología

Si se considera la evolución de las publicaciones a través del tiempo, es interesante ver como la mayor parte de la producción científica se dio en estos últimos años, a pesar de que el tema se instaló en el debate mucho antes (Tabla 3).

En cuanto a los Congresos de Arqueología Histórica, cinco en total hasta el momento, muestran el recorrido que la disciplina ha tenido desde sus inicios y los temas de interés de la comunidad académica (Tabla 4). Es interesante destacar como el tema Afro se encuentra presente desde el primer Congreso realizado en el año 2000 en una de las conferencias de apertura donde Daniel Schávelzon destaca el inicio, estado y posibilidades de la arqueología de la población afroargentina. El segundo Congreso realizado en 2003 es el único que no presenta trabajos sobre la problemática afro. Sólo se encontró una referencia en un trabajo de una reducción indígena, sobre el posible uso de cuentas de vidrio por parte de los esclavos. El tercer Congreso (2006) tuvo como apertura tres conferencias, una de ellas sobre Arqueología de la Esclavitud a cargo de Theresa Singleton, referente internacional en el tema de la arqueología de la diáspora africana, ratificando este campo de estudio en nuestro país. En este mismo evento se presentaron tres ponencias sobre arqueología afro, que si bien no corresponden a sitios argentinos, muestran como el tema circula dentro de la comunidad arqueológica. El cuarto Congreso de Arqueología Histórica Argentina desarrollado en 2009 tuvo un simposio destinado a discutir la temática afro denominado “Africanos y Afroamericanos en la Arqueología de América” en el cuál se presentaron cinco ponencias, de las cuáles tres corresponden a trabajos arqueológicos, dos de ellos sobre el sitio Arroyo Leyes (Santa Fe) y uno sobre un sitio de Cuba. El quinto Congreso realizado en 2012 repitió el simposio afro del evento anterior con tres trabajos presentados, dos sobre materiales arqueológicos del sitio Arroyo Leyes (Santa Fe) y otro sobre la religiosidad afro. En este mismo congreso se presentó en otro simposio un trabajo sobre la invisibilización de la población afro y la mirada arqueológica. Además este evento contó con el dictado de un taller sobre Arqueología de la Esclavitud a cargo del investigador brasilero Lucio Menezes Ferreira quien trabaja en este tema hace ya décadas.

Congreso	Año	Ponencias presentadas	Ponencias con referencias al tema Afro
I	2000	87	1
II	2003	31	1
III	2006	81	4
IV	2009	74	6
V	2012	50	4

**Tabla 4.** Congresos de Arqueología Histórica Argentina

Por último, se relevaron las publicaciones periódicas sobre Arqueología Histórica en nuestro país en busca de trabajos sobre la problemática afro. La primera publicación periódica en nuestro país sobre el tema es la “Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana” que surge en 2007 y que ya lleva ocho números anuales que compilan trabajos de científicos sociales latinoamericanos. En estos ocho números se han publicado 104 trabajos, de los cuáles ninguno hace referencia a problemáticas afro.

Otra publicación periódica sobre arqueología histórica es “Urbania. Revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades”, que si bien es más reciente y sólo tiene 3 números publicados, tampoco presenta ningún trabajo sobre temas afro en nuestro país.

### **La Arqueología de la Esclavitud o de la diáspora africana**

La Arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana surge en los años 1960 en Estados Unidos a partir de estudios de arqueología histórica en plantaciones que funcionaban con mano de obra esclava (Singleton 1995). Estas investigaciones estuvieron, en muchos casos, relacionadas con las luchas de movimientos afroamericanos que reclamaban sus derechos, su historia y sus tierras, donde los trabajos arqueológicos contribuyeron a legitimar la continuidad de los afrodescendientes y el reclamo de su patrimonio. Otro aspecto importante de estos primeros acercamientos fue que refutaron el presupuesto de que los esclavos no generaron cultura material, o que la misma era escasa y de poca importancia. En las últimas décadas, la gran cantidad y variedad de materiales recuperados en distintos contextos de la vida de los africanos demostraron que la cultura material afro era no sólo abundante, sino expresiva y cargada de simbología, lo que requería investigaciones y análisis profundos y complejos.

En Estados Unidos La Arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana se ha constituido en una de los principales campos de la arqueología histórica, al tiempo que empezó a desarrollarse en otros países americanos, sobre todo en Cuba y Brasil. El estudio arqueológico de la diáspora africana rescata, a través de la cultura material, las diversas experiencias de pueblos descendientes de africanos en América, ya sea como esclavos o personas libres. La similitud de conjuntos artefactuales asociados a esclavos y afrodescendientes en sitios de diferentes países de América llamó la atención de los investigadores quiénes empezaron a pensar la materialidad afro desde el concepto de

diáspora y a discutir si esas similitudes tienen más que ver con las experiencias vividas en América o con la conservación de una herencia africana.

A partir de su consolidación en el ámbito de la arqueología histórica, la arqueología de la diáspora ha multiplicado sus equipos de investigación en muchos países de América, así como sus temáticas, contemplando el universo multicultural que la esclavitud desencadenó en América a partir de la conquista (Ferreira 2009).

En nuestro país, si bien aún no se ha consolidado una arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana, el interés por la temática está instalado desde hace décadas y el corpus bibliográfico, aunque es todavía sucinto, está en crecimiento (Schávelzon y Zorzi 2014).

### **Consideraciones Finales**

El análisis del listado de producción bibliográfica realizado por Rosal demuestra que el lugar de los estudios arqueológicos dentro del mismo es exiguo. La mayor parte de las investigaciones provienen de la historia y, más recientemente de la antropología y otras ciencias sociales. Esto en parte tiene que ver con el desarrollo reciente de la arqueología histórica como disciplina, aunque también con la falta de diálogo entre la arqueología y las demás ciencias sociales, sobre todo en décadas pasadas. Del listado bibliográfico de Rosal, para el período 1980-2012, se registraron trece publicaciones arqueológicas, mientras que para el mismo período en la búsqueda bibliográfica dentro de la arqueología se encontraron veintiocho trabajos, lo que demuestra la falta de diálogo entre arqueólogos y otros científicos sociales.

Por otro lado, si bien aún la producción bibliográfica afro dentro de la arqueología nos es abundante, ha crecido mucho en estos últimos tiempos a la vez que se han diversificado los temas de interés. Las primeras propuestas sobre la materialidad afro surgen en la década de 1980 de la mano de dos pioneros de la arqueología argentina, Zapata Gollán y Rex Gonzales, que propusieron la posibilidad de que el conjunto artefactual de Arroyo Leyes (Santa Fe) haya sido manufacturado por esclavos africanos. Esta región de Santa Fe ha sido también la más trabajada en relación con el tema afro, así como la ciudad de Buenos Aires que también presenta vasta evidencias de materialidad afro.

La posibilidad de consolidar una arqueología de la esclavitud o de la diáspora africana en nuestro país es un desafío para los arqueólogos que trabajamos en el tema y un camino que ya se está recorriendo. En este sentido fue de suma importancia la

consolidación de la arqueología histórica como campo disciplinar en las últimas décadas, así como también, la incorporación de nuevos marcos teóricos metodológicos que permitan abordar problemáticas multiculturales, otorgándole visibilidad y agencia a grupos subalternos como los afroamericanos. El crecimiento del corpus bibliográfico dentro de la arqueología en los últimos tres años es alentador y da cuenta de la necesidad de abordar la materialidad afro desde sus múltiples dimensiones y con herramientas metodológicas adecuadas. Si bien queda mucho por hacer aún, el desafío es más que interesante y ya está instalado en la arqueología argentina. Nos resta crecer en el diálogo y en la interdisciplinariedad, así como en la generación de expectativas arqueológicas para los múltiples contextos en los que los afroamericanos estuvieron presentes y dejaron sus huellas. De esta manera, la arqueología nos brinda la fascinante oportunidad de visibilizar y problematizar la presencia africana y la esclavitud desde una mirada diferente, desde su materialidad.

## **Bibliografía**

FERREIRA, Lucio Menezes. 2009 “Sobre conceito de arqueología de la diáspora africana” en: *Métis: Historia & Cultura*, vol. 8, n° 16, pp.267-275.

GUZMÁN, Florencia y GELER, Lea. 2013. *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, Buenos Aires: Biblos.

MALLO, Silvia C. 2013. “La historiografía sobre la esclavitud de africanos en territorio argentino, siglos XVI a XIX” en: Guzmán, Florencia y Geler, Lea (Eds.) *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, Buenos Aires: Biblos, pp. 275-286.

RAFFINO, Rodolfo A.; IGARETA, Ana. 2004. “Arqueología Histórica en la Argentina. Una disciplina en crecimiento” en: *Rev. Investigaciones y Ensayos n° 54*, pp. 57-77.

RODRIGUEZ MOLAS, R. 1958. “Algunos Aspectos del negro en la sociedad rioplatense del siglo XVII” en: *Revista de la Universidad de La Plata n° 2*, pp. 139-143.

ROSAL, Miguel Ángel. 2013. “Sucinta bibliografía sobre la historia de los africanos y afrodescendientes argentinos correspondiente al período colonial y hasta fines del siglo XIX” en: [http://geala.files.wordpress.com/2011/04/sucinta\\_bibliografc3ada.pdf](http://geala.files.wordpress.com/2011/04/sucinta_bibliografc3ada.pdf)

SCHAVELZON, Daniel y ZORZI Flavia 2014 “Arqueología Afro-Argentina: Un caso de miopía racista en el mundo académico al inicio del siglo veinte” en: *The Journal of Pan African Studies*, vol. 7, n° 7, pp. 93-107.

SINGLETON, Theresa 1995. “The Archaeology of Slavery in North America” en: *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 119-140.



STUDER, Elena. 1958. *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires; 2ª ed. Libros de Hispanoamérica.

## Anexo

Año	Autor	Título
1	Gonzalez, Alberto Rex	Arte precolombino de la Argentina. Buenos Aires
2	Zapata Gollán, Agustín	Marcas en Santa Fe la Vieja
3	Zapata Gollán, Agustín	Ladrillos y tejas y marcas exhumadas en las ruinas de Santa Fe la Vieja
4	Zapata Gollán, Agustín	"Los negros",
5	Igareta, Ana	Presencia Africana en Quilmes
6	Carrara, María Teresa	Españoles, indígenas y africanos en Santa Fe la Vieja
7	Schávelzon, Daniel	Arqueología de la población afro-argentina: inicio, estado actual y posibilidades
8	Herrero, Adolfo	"Excavaciones de rescate arqueológico en patios del Museo Sobremonte, Córdoba (informe preliminar)", INEDITO
9	Schávelzon, Daniel	"La cerámica de la población africana de Buenos Aires y Santa Fe (siglos XVIII y XIX)
10	Schávelzon, Daniel	Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada
11	Ceruti, Carlos	Aporte al conocimiento de la Cultura de Leyes: la colección del Museo de Ciencias Naturales Profesor A. Serrano, Río Cuarto
12	Ceruti, Carlos	Investigaciones Histórico-arqueológicas en el entorno de la Capilla Vieja de San Miguel Arcángel, Paraná (Provincia de Entre Ríos)
13	Ceruti, Carlos	Armando el rompecabezas. Piezas enteras del Arroyo de Leyes (Santa Fe) vinculadas al agua"
14	Iwanow, M y A. Igareta	Las piezas del Arroyo de Leyes en el Museo de La Plata: historia con pérdidas y hallazgos
15	Ceruti, Carlos	Los esclavos africanos en Santa Fe la Vieja.
16	Schávelzon, Daniel	"La sociedad del tango y el bombo, que no reconoce qué es un bombo ni qué es un tango
17	Zorzi, Flavia y Peter Davey	Descripción del conjunto de pipas halladas en el sitio Bolívar 373
18	Ceruti, Carlos	Avatares de la colección arqueológica del Arroyo Leyes (Dpto. Garay. Pcia de Sta Fe, Argentina o la objetividad científica puesta a prueba
19	Ceruti, Carlos; Gelfo, Javier e Igareta, Ana	Posibles representaciones de fauna africana en las colecciones del Arroyo Leyes (pcia de Santa Fe, Argentina)
20	Coloca, Federrico y Juan Pablo Orsi	Las Ciencias sociales y las construcciones culturales. Los grupos Afro en Buenos Aires y su visibilización/invisibilización desde la Arq. Hist.
21	Corno, Silvia y Ceruti Carlos	Registro Arqueológico Afro-Rioplatense en Pájaro Blanco, Alejandra, Santa Fe: Análisis e interpretación.
22	García, María Soledad	Negros, Esclavos y afrodescendientes en la historia del pago de la Magdalena. Un abordaje desde la antropología
23	Ceruti, Carlos	¡Hay un batracio en mi sopa! Un motivo tradicional del Golfo de Guinea (África) en la cerámica de Santa Fé La Vieja. Argentina.
24	Coloca, Federrico y Juan Pablo Orsi	Identidades ocultas. LA Arqueología Histórica y los grupos subalternos de San José de Flores.
25	Schávelzon, Daniel	De Cerveza y esclavos en Buenos Aires. El mercado Negro de Retiro debajo de la Fábrica Bieckert
26	Stadler, Natalia	Distribución espacial de esclavos en Quilmes Colonial.
27	Schávelzon, Daniel y Zorzi, Flavia	Arqueología Afro-Argentina: Un caso de miopía recista en el mundo académico al inicio del siglo veinte..
28	Stadler, Natalia	Bautizado sea tu esclavo: Presencia de esclavos y afroamericanos a partir de los libros de bautismo de Quilmes Colonial

### Cuadro 1. Búsqueda bibliográfica. Trabajos de arqueología afro en Argentina a través de los años.

## El patrimonio como reparación: la patrimonialización del candombe afromontevideano y la respuesta afectiva de sus “portadores”

Ricardo Amigo\*  
Freie Universität Berlin  
[ricardo.amigo@fu-berlin.de](mailto:ricardo.amigo@fu-berlin.de)

### Resumen

Durante las últimas décadas, el candombe afromontevideano ha experimentado una creciente visibilidad y valoración en la esfera pública, culminando este proceso en su inscripción por iniciativa del estado uruguayo en la “Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad” de la UNESCO. Sin embargo, a pesar de la revalorización de su herencia cultural, existe una continuidad histórica en la discriminación racial hacia la población afrodescendiente en el Uruguay así como en las desigualdades socio-económicas que la afectan. Frente a este contexto, en la presente ponencia pretendo interpretar las respuestas afectivas a la patrimonialización del candombe por parte de algunos de los “referentes” identificados por las instituciones encargadas de las políticas patrimoniales como portadores de la práctica a partir de entrevistas y observación participante. En primer lugar, analizo algunas entrevistas con referentes del candombe, en las que a través de la vinculación afectiva de la patrimonialización con la experiencia histórica de esclavitud y explotación de los afrouruguayos emerge un sentido de la declaración de patrimonio inmaterial como una cuestión de justicia y reparación. Luego, la ponencia pone en relación este sentido relativamente abstracto del patrimonio como reparación con las experiencias corporizadas de discriminación racial vividas por los referentes. En este contexto, la patrimonialización aparece no sólo como un proceso racionalmente aprehendido sino también como una sensación corporizada de valoración de los logros propios, que por oposición permite a los referentes del candombe sobreponerse al racismo cotidiano al que se ven expuestos. Finalmente, relaciono la patrimonialización con un sentido concreto de reparación y memoria por una de las experiencias más traumáticas vividas por muchos afromontevideanos en el siglo XX: el desalojo y posterior demolición de los espacios más emblemáticos de la cultura afromontevideana y principales referentes para la definición de los toques característicos del candombe.

**Palabras clave:** Antropología; Uruguay; Actualidad; Candombe; Patrimonialización; Afectos.

En noviembre de 2010 se celebró en Montevideo el primer aniversario de la inscripción del candombe afromontevideano en la “Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad” de la UNESCO. Esta celebración, que se realizó en el Palacio Legislativo de la capital uruguaya, contó con la asistencia de autoridades como el ministro de educación y cultura y la secretaria general de la Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, gestora de la nominación del candombe a la Lista Representativa, y con la participación de varios representantes del grupo de los llamados “referentes” del candombe, entre ellos el reconocido tamborilero José Pedro

---

\* M.A. en Estudios Latinoamericanos Interdisciplinarios.

“Perico” Gularte, quien hizo uso de la palabra:

“Perico Gularte en su discurso fue más allá de la valoración del candombe, habló sobre los derechos ganados por la comunidad afro y lo difíciles que fueron las cosas en el pasado. 'Es un honor estar de este lado de la mesa, agradezco en nombre de toda la comunidad negra llegar a este recinto y estar de este lado, cuando antes quizás estuviéramos en la puerta, o con un cepillo, o dando la bienvenida como porteros a alguna persona que viniera', fueron las primeras palabras de Perico, las cuales se vieron sorprendidas por un aplauso general del auditorio.” (La Diaria, 2010)

Según el comunicado de prensa del Ministerio de Educación y Cultura sobre el mismo evento, “Perico” Gularte habría dicho esto “visiblemente emocionado” (MEC, 2010), mientras que el anteriormente citado artículo del periódico La Diaria menciona que también otro referente habría dado su testimonio “aguantando el llanto” (La Diaria, 2010). Estas referencias a las emociones exteriorizadas por los referentes con relación a la inclusión del candombe en el canon mundial del patrimonio cultural inmaterial plantean algunas preguntas acerca de las implicancias de los procesos de reconocimiento patrimonial de prácticas culturales afrolatinoamericanas como el candombe que van más allá de sus consecuencias inmediatas en cuanto políticas culturales. En primer lugar, ¿cuáles son las valoraciones afectivas de las personas racializadas y conceptualizadas como “portadores/as” de la práctica patrimonializada hacia el proceso de patrimonialización? ¿Cuáles son las vinculaciones afectivas que estos actores establecen entre la patrimonialización y otros procesos sociales e históricos que afectan a los/as afro Uruguayos/as? En segundo lugar, ¿cómo se relaciona la patrimonialización con las experiencias corporizadas de discriminación racial a las que se ven expuestos/as los/as afro Uruguayos/as? Y por último, ¿cuáles serían las consecuencias de una apertura hacia las perspectivas de lo afectivo y lo corporizado para los proyectos patrimonializadores? Las respuestas a estas preguntas que ensayo a continuación se basan en entrevistas y observación participante realizadas en Montevideo entre octubre de 2013 y febrero de 2014 en el marco de la investigación de campo para mi tesis de maestría (cf. Amigo, 2014).<sup>1</sup> En este contexto, comprendo el trabajo etnográfico como una actividad cuya naturaleza situada y multisensorial produce

---

1 El trabajo de campo se realizó con el apoyo de una beca de movilidad estudiantil del programa DAAD-PROMOS, gestionado por la Freie Universität Berlin. Agradezco a todos/as quienes hicieron posible mi investigación en Montevideo, ya sea concediéndome entrevistas o poniéndome a disposición material. Agradezco especialmente a los/as referentes del candombe J.P. Gularte, F. Núñez, T. Olivera, A. y A. Pintos, I. Ramírez y B. Santos así como a L. Rodríguez y G. Goldman.

formas de conocimiento que van más allá de lo que se enuncia verbalmente para incluir también las sensaciones y afectos presentes en las situaciones de interacción (cf. Pink, 2009).

Mientras que las teorías clásicas acerca del patrimonio cultural se centran en los aspectos simbólicos y representacionales de los reconocimientos patrimoniales (cf. Prats, 1997) y en los “discursos autorizados del patrimonio” expresados en convenciones internacionales, los que constituyen el patrimonio en cuanto objeto de políticas culturales (cf. Smith, 2006), algunas perspectivas más recientes incluyen un enfoque en lo afectivo y corporizado. Por un lado, se trata aquí de reconocer el papel que tienen las relaciones afectivas con el patrimonio en cuanto realidad social para la “resonancia” (cf. Gonçalves, 2005) que un cierto reconocimiento patrimonial tiene entre las personas afectadas. Por otro lado, estas perspectivas enfocan las diferenciaciones corporizadas que moldean las relaciones de las personas con el patrimonio (cf. Waterton & Watson, 2013: 556). En este sentido, las experiencias cotidianas de racialización y discriminación (cf. Fanon, 1952) de los/as “portadores/as” de una cierta práctica patrimonializada son un factor fundamental para el análisis y la crítica de los procesos de patrimonialización de bienes culturales inmateriales.

### **La vinculación afectiva de patrimonio y reparación**

Quisiera comenzar analizando las emociones e interpretaciones asociadas a la patrimonialización del candombe en los discursos de dos referentes del candombe, extraídos de entrevistas que cito en extenso para tratar de transmitir tanto lo que verbalizan como también las formas de conocimiento no articuladas en palabras presentes en ellas (cf. Pink, 2009: 84). En primer lugar, quisiera traer a colación la posición de Tomás Olivera Chirimini, uno de los/as referentes que representan al barrio Palermo, considerado como una de las cunas del candombe. Allí, Olivera ha vivido toda su vida, a pasos del mítico ex barrio Reus al Sur, también conocido como conventillo Ansina. Aparte de las actividades de la asociación Africanía y del Conjunto Bantú, que dirige, Olivera ha desarrollado una amplia labor de investigación (véase por ejemplo Olivera & Varese 2009). Ya al comienzo de la entrevista que realizamos, me comentó la relevancia que para él tenía el tema, seguido de un racconto de las fases en las que se desarrolló el candombe según algunos estudiosos.

El proceso de patrimonialización del candombe es un tema muy interesante, porque muestra a través de la historia cómo el negro de

una condición subhumana, diríamos, inferior a un ser humano, dado que llegó a América como esclavo, como una cosa que se vendía igual que un mueble... (...) Es increíble que a través de más de dos siglos este negro sufrió humillaciones, vejámenes, después despersonalización, fue considerado un... cuando pasó a ser considerado un ser humano era un elemento de segunda categoría. Y a pesar de todo eso que se siguió extendiendo hasta ahora, hasta el momento actual, logró imponer lo suyo” (entrevista a Tomás Olivera, 24.10.13).

De tal forma, para Olivera el reconocimiento al candombe como patrimonio se inscribe dentro de la historia de superación de la posición desventajosa que afectaba a los/as africanos/as esclavizados/as y sus descendientes. Ésta se caracterizaba – o más bien se caracteriza – por una constante discriminación racial, frente a la que resulta aún más llamativo el proceso de masificación.

(...) a mediados del siglo pasado el candombe era visto como algo – y el negro – era visto como algo... un personaje pintoresco. El candombe era visto... tenía un atractivo de alegría, de evasión, pero no era considerado importante del punto de vista musical, del punto de vista folclórico como lo es ahora. (...) En ese momento, inclusive por motivos de discriminación racial, 1950 aproximadamente, el negro siempre era muy denigrado, dejado de lado porque se creó un estereotipo, una forma de ver al negro, tocando el tambor, con una botella de vino debajo del brazo y con un gorro pidiendo limosna. Entonces se desvalorizaba... Yo personalmente, digo por mi padre, pertenezco a ese tiempo, no me permitía ni acercarme un tambor, porque era una cosa denigrante, eran placeres de segunda categoría... (...) Pero todo eso cambió, ¡en cincuenta años cambió! Y ahora es un orgullo tocar el tambor y tener un tambor, y va la gente en auto con el tambor, con los tambores bajo el brazo van en el ómnibus con el tambor como algopreciado y es el orgullo, todo el mundo quiere aprender a tocar el tambor. Algo que antes se aprendía en la calle, en forma empírica, mirando tocar a los mayores – no había profesores – ahora se da en asociaciones, en academias, se enseña a tocar el tambor hasta por música, leyendo música. Todo eso el negro lo ha impuesto (ibíd.).

La masificación, que en otros contextos es criticada por los/as referentes y vista generalmente como amenaza a la práctica, es connotada positivamente y constatada con algo de asombro por Olivera como motivo de orgullo por haber impuesto la música del candombe en espacios que antes le estaban vedados. La patrimonialización del candombe es, para él, sólo la culminación de este proceso. Independiente de ello, Olivera resiente que “se ha hecho muy poca cosa (...) para todo lo que se podría hacer cuando se declara algo patrimonio de la humanidad” (ibíd.).

En segundo lugar, quisiera citar la entrevista que realicé con Fernando “Lobo” Núñez, una de las personas de la comunidad portadora más importantes en el proceso

previo a la inscripción del candombe en la Lista Representativa. También para el “Lobo” Núñez el reconocimiento patrimonial del candombe responde a un singular proceso de valorización y expansión. Para él, “[l]a tradición cultural que ha dominado, que está dominando culturalmente a la masa popular, la mayoría, hoy por hoy es el candombe” (entrevista a Fernando “Lobo” Núñez, 3.12.13). Sin embargo, como constructor de tambores en su taller El Power, el “Lobo” Núñez siente el peso de la competencia de parte de nuevos actores en el mundo del candombe.

Cuando se pongan a armar diez personas más tambores nos morimos de hambre todos. Porque yo puedo vender una cuerda un mes, y pasar dos meses sin vender. Y en seguida aparece uno... (...) Lleva de a veinte tambores para cada lado. Viva que uno ya tiene su nombre y labura igual. (...) Yo tengo que remar contra todo eso. Que soy descendiente directo. Porque no robé nada yo, estoy vendiendo lo que me dejaron mis ancestros, y sin embargo le tengo que pedir permiso a todos estos (ibíd.).

El enojo sobre esta y otras situaciones, en las que ve a los portadores tradicionales de la práctica del candombe aventajados por nuevos actores que recientemente se incorporan al mundo del candombe, se combina en el relato del “Lobo” Núñez con reivindicaciones acerca de las retribuciones por los crímenes de la esclavitud que merecerían recibir los afrodescendientes de América.

Si tuviéramos que ser indemnizados como fueron por ejemplo el pueblo judío cuando el holocausto, los alemanes y todo eso, hoy por hoy seríamos la raza más rica del mundo, porque los ingleses, los holandeses, los españoles y los portugueses estarían trabajando para nosotros, por lo menos los que estamos acá en América. Que estamos gracias a... a ellos. Sin embargo nunca se toca el tema... Históricamente las Naciones Unidas decretaron que Alemania tenía que pagar por los daños, ¿y a nosotros quien nos paga? Todavía estamos peleando por tener diez metros cuadrados para poder hacer nuestro centro. Son todas prestadas las cosas. Te dan de a puchitos, te tapan la boca. (...) A mí si me dan algo en realidad me están devolviendo. Porque yo capaz que no aporté nada, y yo soy uno de los que más aporta culturalmente, pero mis antepasados sí que han aportado. Han dejado los huevos arriba de la mesa (ibíd.).

En este contexto, la patrimonialización del candombe aparece, para Núñez, no como un reconocimiento extendido generosamente por quienes detentan el poder, sino como una cuestión de justicia:

¡[Que se declare al candombe como patrimonio] [e]s un derecho, es un derecho! Porque si acá han declarado patrimonio obras de arte de determinados artistas, patrimonio a un edificio, viste, que lo hizo fretete, yo qué sé. ¿Y el candombe por qué, por qué no va a ser patrimonio? Debería ser patrimonio mucho antes que cosas que han

decretado acá. Han decretado patrimonio una calle, una peatonal, un edificio. ¿Más importante un edificio que una cultura? (ibíd.).

En una línea similar a la que plantea el “Lobo” Núñez, también Isabel “Chabela” Ramírez, una de las pocas mujeres reconocidas como referentes del candombe, le atribuye a la patrimonialización un significado de justicia y reparación:

Cuando en el 2010 fue declarado patrimonio de la humanidad me dio una mezcla de alegría y melancolía, ¿no? Porque pensé en mis ancestros, pensaba en mis antepasados. Al fin se les dignifica. Porque quienes crearon el candombe fueron ellos. No fue ni la sinfónica del SODRE, ni... [ríe] ni otros que también está bien que hagan música. Fue creado por los esclavos por la necesidad de sobrevivir, la necesidad de ser libres. Eso no tienen con qué darle. Darle a un ser humano la calidad de ser, de ser humano, tal como es, devolverle esa cualidad y esa calidad, eso yo creo que fue maravilloso (entrevista a “Chabela” Ramírez, 17.02.14).

Sin embargo, al igual que Tomás Olivera, también el “Lobo” Núñez critica la utilidad práctica del reconocimiento patrimonial, pues “[r]ecién ahora se están dando cosas y se le está dando oportunidades a las personas que tienen referencia en algo de ésto” (entrevista a Fernando “Lobo” Núñez, 3.12.13). Aun así, y aunque él también renunció a poco andar a su participación en el Grupo Asesor, para el “Lobo” Núñez la importancia del patrimonio está en una difusa sensación de que “sirve”.

(...) si no sirve pa' sensibilizar sirve pa' que Uruguay tenga un patrimonio cultural de la humanidad como no había tenido. ¿Tá? ¿Qué teníamos, Colonia? Pero Colonia no va a Alemania a representar a Uruguay. Colonia no va, el candombe va. Y cuando vos decís ‘les presento a fulano de tal, candombe, patrimonio cultural de la humanidad’ en México, eso vale. Para eso sirve. (...) Es un reconocimiento. Indirecto. A lo que realmente [es] el significado como folclore autóctono. Pero ya lo es. ¿El tango es más autóctono? No. Es el candombe. 'Tas frito. Para eso sirve. Y para eso sirve todo lo que hemos hecho hasta ahora. (...) Sirve que hoy por hoy hay un día del candombe, que es hoy. Sirve que... que haya comparsas por todos los barrios... (...) Hoy por hoy ya hay un desfile de comparsas en Buenos Aires. Eso está buenísimo. Es lo más grande que hay. No hay otro... ¿Entendés? Y después, en un evento internacional en el Central Park de Nueva York o en Berlín o en Suecia en Malmö, en el festival de Malmö, y todo que van uruguayos con una comparsa. (...) Ahora decretaron el Día del Candombe, patrimonio cultural, todo eso, el Día del Patrimonio, son decretos. O sea un día rojo más en el almanaque. Nada más. Pero el sentimiento cuál es. ¿En qué barrio no se toca un fin de semana ahora? (ibíd.).

De tal forma, la patrimonialización del candombe recoge, para el “Lobo” Núñez, un sentimiento de identificación con el candombe presente entre los/as uruguayos/as que es similar a la idea planteada por Tomás Olivera de que “se ha impuesto”. No



importa, en esta visión, la ausencia de una salvaguardia efectiva e inclusiva, pues el significado de la patrimonialización se encuentra en cuestiones ajenas a ella misma, tales como la reivindicación de reparaciones a los/as afrouruguayos/as. Sin embargo, la vinculación entre la patrimonialización y el significado que le atribuyen Tomás Olivera y el “Lobo” Núñez no se expresa, de acuerdo a mi reconstrucción del contenido de las entrevistas, en la forma de un discurso articulado y argumentado. Muy por el contrario, la vinculación se establece en los intersticios del discurso que estos referentes articulan y remite, por lo tanto, a una forma de experiencia y conocimiento que es anterior al discurso verbalizado y se expresa por fuera de éste. En conclusión, se trata, en mi interpretación, de una vinculación a nivel afectivo.

### **La revalorización del candombe, el racismo cotidiano y la patrimonialización corporizada**

A continuación, relaciono la vinculación afectiva entre la patrimonialización del candombe y un sentido de reparación presente en las entrevistas citadas con el análisis del proceso de revalorización del candombe y de su articulación con experiencias de racismo cotidiano por parte de los/as referentes. Desde la década de 1990 hasta el presente se ha desarrollado un importante proceso de revalorización de la cultura afrouruguaya y del candombe, especialmente. Andrews (2010: 128-9) enumera varias posibles razones para el renovado interés de los/as uruguayos/as por el candombe: por un lado, existen razones fundamentadas en la propia música, dadas por el crecimiento de las audiencias y por el interés global en la música “negra”. En este orden de cosas se inscriben, por ejemplo, la edición de varios CDs con la música de los tambores del candombe fuera del Uruguay alrededor del año 2000. Por el otro lado, Andrews (2010: 131-132) identifica razones sociales y políticas, como la utilización del candombe como medio de contestación en las culturas juveniles y, sobre todo, el papel de los grupos de candombe como instituciones forjadoras de comunidad y solidaridad en un contexto de creciente aislación de los individuos debido a la erosión de las estructuras de solidaridad barriales. Ésto los asemeja, para Andrews (ibíd.), a las antiguas naciones africanas y a las comparsas de comienzos del siglo XX.

A esta progresiva revalorización del candombe en el contexto de la práctica misma se le añade el proceso de revalorización del candombe desde las instituciones. Según Biermann (2011: 133; cf. Ferreira, 2013: 232-239), este reconocimiento institucional se relaciona, a nivel nacional, tanto con el trabajo de las organizaciones

políticas de afrodescendientes como con el interés del primer gobierno de izquierda en el Uruguay de tratar problemas sociales en gran medida ignorados hasta ese momento. A nivel internacional, intervienen en este proceso el reconocimiento por parte de la UNESCO de la esclavitud como crimen de lesa humanidad y las políticas de reconocimiento, visibilización y defensa de los derechos de los/as afrodescendientes a nivel latinoamericano (ibíd.; cf. Ferreira, 2013: 227-232).

Sin embargo, para Andrews (2010: 132) el creciente interés en la práctica del candombe no ha contribuido a promover la igualdad racial en el Uruguay, y se puede sin duda aseverar algo similar en cuanto a la revalorización de esta música mediante reconocimientos institucionales de su importancia. Es así que Picún (2013: 299-300) nota una contradicción entre la promoción del candombe como patrimonio cultural y la continuidad histórica que se registra tanto en la discriminación racial como en la situación en general desfavorable de los/as afrouuguayos/as en todo tipo de indicadores sociales y económicos que de ella resulta, la que ha sido comprobada consistentemente por diversos estudios en la última década (véase Scuro S., 2008; Cabella et al. 2013). De ahí que es fundamental incluir estos factores en un análisis del proceso de patrimonialización del candombe y de los significados que éste tiene para quienes son considerados, por las instituciones estatales, como representantes de la “comunidad portadora” de la práctica.

La discriminación racial es un factor que marca profundamente las experiencias de vida de muchos/as afrouuguayos/as (véase p.ej. Porzecanski & Santos 2006, Olaza 2012) y por tanto se refleja también en las vivencias de los/as referentes del candombe. Así, en casi todas las entrevistas y en muchas conversaciones informales, tanto con los/as referentes como con expertos/as o técnicos/as encargados/as de las políticas patrimoniales, emergió el tema de la raza y de las experiencias corporizadas de discriminación racial vividas por los/as referentes. Un ejemplo de ello es la siguiente cita de mi entrevista al “Lobo” Núñez.

(...) yo lo he sufrido personalmente. Cuando venís en un ómnibus y se sientan al lado tuyo es el último asiento en ocuparse. O si venís caminando por una acera y vienen pa' abajo dos mujeres, cruzan. O un veterano que es medio pusilánime se agarra la billetera, o se abre, viste, en una forma indiscreta que vos te das cuenta que se siente amenazado con tu presencia. Esas son las cosas que todavía se siguen padeciendo (entrevista a Fernando “Lobo” Núñez, 3.12.14).

La discriminación vivida por los/as referentes incluso los/as hizo, en algunos casos, distanciarse del candombe, como una práctica fuertemente asociada a personas

racializadas como “negras”, como muestra el hecho que a Tomás Olivera sus padres no le permitieran “ni acercar[s]e a un tambor” (citado arriba). En esta línea va también el testimonio de Beatriz Santos, quien me contó que esperó hasta estar bien establecida en su medio laboral, el periodismo, antes de buscar una vinculación artística con el candombe, que había vivido de cerca ya desde su niñez.

(...) como en nuestro país está instalado ese racismo estructural, yo no quería ser asociada con la palabra candombe, ni con el término candombe, ni con las cuestiones de connotación candombera. [...] Y confieso que para ir, digamos abriéndome puertas, llegando a conquistar espacios, de alguna manera analizándolo hoy creo que copié, imité una forma de vida blanca (...) (entrevista a Beatriz Santos, 27.11.13).

A mi modo de ver, estas y similares experiencias de racismo son uno de los principales trasfondos frente a los cuales entender las interpretaciones y respuestas afectivas de los/as referentes frente a la patrimonialización del candombe así como la vinculación que se establece entre el proceso de patrimonialización y la reivindicación de reparaciones a los/as afrodescendientes. Más allá de esto, las emociones y experiencias corporizadas de discriminación y racismo no sólo determinan la “resonancia” de la que goza el hecho que el candombe sea, ahora, patrimonio cultural inmaterial de la humanidad entre quienes son considerados sus portadores. Ellas explican, también, que esta resonancia no se vea disminuida por la falta de iniciativas concretas que aseguren una efectiva salvaguardia del candombe frente a los procesos de cambio que lo afectan.

Por otro lado, más que un proceso racionalmente aprehendido, la patrimonialización del candombe es, para muchos/as de los/as referentes, una sensación corporizada. En este sentido, las siguientes dos frases fueron de las que se me quedaron más fuertemente grabadas en todo el período de mi trabajo de campo. En primer lugar, en un evento en el que se le iba a dar un reconocimiento por su trayectoria, uno de los referentes me dijo varias veces e insistentemente: “Soy un referente, ¿viste? ¡Soy un referente!” En otra ocasión, conversando con él en el antejardín de su casa, el mismo referente se puso a contarme sus recuerdos acerca del conventillo en que surgió el toque que representa. Con evidente nostalgia, me dijo que hoy lamentaba mucho no haber sacado fotos en esa época, pero que no había podido imaginarse la importancia que adquiriría ese lugar póstumamente.

Aquí, finalmente, la patrimonialización del candombe se relaciona de forma explícita con una de las experiencias más traumáticas vividas por muchos/as

afromontevideanos/as en el siglo XX: el desalojo y posterior demolición de los conventillos más emblemáticos, tal como ocurrió en 1965 con el conventillo de Gaboto (cf. Alfaro 2008: 74) y luego, ya en dictadura, con el Mediomundo, en diciembre de 1978 (cf. ibíd.: 13), y con la mayor parte del barrio Reus al Sur, comenzado a desalojar en 1979 (cf. ibíd.: 79). Aunque es difícil de comprobar que los motivos de tal “deportación” (ibíd.: 13) hayan sido principalmente de orden racial, los desalojos fueron vividos por los/as afromontevideanos/as como un verdadero atentado a sus familias, su cultura y su legado histórico (Andrews, 2010: 143). En mi interpretación, la herida abierta con la demolición de los conventillos determina, más allá del sentido abstracto de la patrimonialización del candombe como reparación por los crímenes de la esclavitud, un sentido concreto de reparación por el sufrimiento que significó la dispersión violenta de la población de los conventillos. Así, en el artículo de prensa citado en la introducción a esta ponencia (La Diaria 2010) también se reproduce una declaración de “Cachila Silva”, quien en la conmemoración del primer aniversario de la inscripción del candombe en la Lista Representativa “[e]xpresó que las acciones que realicen en el futuro permitirán reivindicar las destrucciones el pasado y mantener la memoria viva”. En suma, la patrimonialización del candombe no sólo repercute en los afectos de los/as referentes del candombe – y, seguramente, de muchos/as otros/as afromontevideanos/as – y es vinculada afectivamente con la reivindicación de reparaciones por los crímenes de la esclavitud. Más allá de ello, a través de su articulación con las experiencias de discriminación y racismo cotidiano vividas por los/as referentes y con el sentido concreto de reparación por la demolición de los conventillos la patrimonialización deviene, en definitiva, en una sensación corporizada que asegura la “resonancia” del proceso de patrimonialización.

## **Conclusiones**

En la presente ponencia he tratado de ir más allá de los necesarios e importantes análisis de las políticas raciales (cf. Ferreira, 2013) y de los procesos de resignificación del candombe (cf. Picún, 2013), para centrarme en formas de conocimiento basadas en lo afectivo y corporizado, comúnmente marginadas del discurso científico. Desde esta perspectiva, la patrimonialización del candombe afromontevideano, como una práctica asociada a personas racializadas como “negras”, aparece como mucho más que una política cultural que permite proteger lo que se define como la “esencia” de una música que a todas luces se encuentra lejos de estar en peligro. Desde la perspectiva de los/as

referentes, la patrimonialización del candombe permite una re-evaluación subjetiva de su lugar dentro de la sociedad uruguaya.

De tal forma, queda en evidencia la necesidad de someter las políticas patrimoniales a una descolonización de la propia noción de patrimonio imperante, la cual determina que el patrimonio frecuentemente sea objetivado como una cuestión que puede ser mapeada, estudiada, gestionada, preservada o salvaguardada (cf. Smith, 2006: 3). Explorándolo desde perspectivas *otras*, expresadas por ejemplo en las relaciones afectivas analizadas en esta ponencia, tales límites impuestos al patrimonio resultan, en definitiva, demasiado estrechos. Como me dijo Isabel “Chabela” Ramírez, “hablar de patrimonio es mucho más vasto que lo que dice la UNESCO [ríe].”

### **Bibliografía citada**

ALFARO, Milita. 2008. *Mediomundo. Sur, Conventillo y después*. Montevideo: Medio&Medio.

AMIGO, Ricardo. 2014. *El candombe afromontevideano como patrimonio inmaterial. Políticas, performances y afectos en la patrimonialización de una música “negra”*. Tesis de maestría en la Freie Universität Berlin. Sin publicar.

ANDREWS, George R. 2010. *Blackness in the White Nation. A History of Afro-Uruguay*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

BIERMANN, Clara. 2011. “Jeux de couleurs dans le candombe afro-uruguayen” en: *Volume!*, vol. 8, n° 2, pp. 131-147.

CABELLA, Wanda; NATHAN, Mathías & Mariana TENENBAUM. 2013. “La población afro-uruguaya en el censo 2011” en: Juan José Calvo (coord.), *Atlas Sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay*. Fasc. 2. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales-UdelaR.

FANON, Frantz. 1952. “The Fact of Blackness” en: Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, traducido por Ch. L. Markman. Nueva York: Grove Press, pp. 109-140.

FERREIRA, Luis. 2013. “Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial” en: Florencia Guzmán & Lea Geler (eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 217-241.

GONÇALVES, José R. Santos. 2005. “Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônios” en: *Horizontes Antropológicos*, vol. 11, n° 23, pp. 15-36.

LA DIARIA 2010. *Cosa de todos*, La Diaria 05.11.10, disponible en: <http://ladiaria.com.uy/articulo/2010/11/cosa-de-todos/> (último acceso: 07.03.14).

MEC [Ministerio de Educación y Cultura, República Oriental del Uruguay] 2010: *Candombe*, 26.10.10, disponible en: (último acceso: 01.11.13).

OLAZA, Mónica. 2012. *Rompecabezas. Racismo “a la uruguaya”. Relatos afrouruguay@s*. Montevideo: Psicolibros.

OLIVERA, Tomas & Juan Antonio VARESE 2009 [2000]. *Los Candombe de Reyes. Las Llamadas*. Montevideo: El Galeón.

PICÚN, Olga. 2013. “Procesos de resignificación y legitimación del candombe. Coincidencias y consecuencias” en: Coriún Aharonián (ed.), *La Música entre África y América*. Montevideo: Centro de Documentación Musical “Lauro Ayestarán”, pp. 293-309.

PINK, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Londres et al.: Sage.

PORZECANSKI, Teresa & Beatriz SANTOS A.. 2006. *Historias de exclusión: afrodescendientes en el Uruguay*. Montevideo: Linardi y Risso.

PRATS, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

SCURO SOMMA, Lucía (comp.). 2008. *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. Montevideo: PNUD

SMITH, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. Abingdon et al.: Routledge.

WATERTON, Emma & Steve WATSON. 2013. “Framing Theory: Towards a Critical Imagination in Heritage Studies” en: *International Journal of Heritage Studies*, vol. 19, nº 6, pp. 546-561.

## **Parte IV**

### **Condición jurídica y derechos de los afrodescendientes, pasado y presente**

## Provas de domínio, provas de liberdade: a fragilidade da condição jurídica dos escravos na fronteira do Rio da Prata colonial

Hevelly Ferreira Acruche\*  
Universidade Federal Fluminense  
[hfacruche@gmail.com](mailto:hfacruche@gmail.com)

### Resumo

Desde a assinatura do Tratado de Santo Ildefonso, o princípio da devolução mútua de escravos ficou estabelecido entre as coroas de Portugal e Espanha. O contexto era marcado pela criação do Vice-Reinado do Rio da Prata, pelas disputas pela posse da Colônia do Sacramento e pela entrada da Espanha no circuito do tráfico negreiro internacional com a doação das ilhas de Annobon e Fernando Pó para se abastecer de mão de obra africana. O objetivo deste trabalho é analisar a trajetória de dois pardos - Jerônimo e Francisco - que, por terem sofrido um naufrágio em Montevidéu em 1778, perderam seus documentos e foram vendidos ilegalmente como escravos em Buenos Aires. A partir disso, eles questionaram essa condição ilegal através dos representantes da diplomacia portuguesa naquele território; alegando que eram homens livres. Nas correspondências trocadas, percebemos que questões como a defesa da liberdade e a construção de argumentos relativos a restituição de escravos ocuparam as autoridades lusitanas com o fim de buscar evidências sobre a vida destes dois pardos em solo português. Aos poucos, a condição liberta de Jerônimo é afirmada enquanto a de outros pretos é colocada em xeque na medida em que estavam sendo mantidos em escravidão. Dessa forma, o Comissário português solicitava ao vice rei do Rio da Prata a devolução destes para usufruírem, em terras lusitanas, da condição de homens livres. Nesse sentido, a defesa de um estatuto jurídico aparece condicionada a existência de documentos que serviam de prova para confirmar a condição livre ou escrava de pessoas de cor, como registros de compra e venda, registros de batismo, entre outros. Contudo, a construção destes documentos pode evidenciar as tentativas de assegurar um estatuto legal para vários homens e mulheres, ainda que fosse frágil e suscetível a mudanças nos vastos territórios da América ibérica colonial.

**Palavras-chave:** História; Rio da Prata; Período colonial; fronteira; escravidão; liberdade.

(..) acerca de la restitucion de esclavos Portugueses fugitivos exponiendo q aunque se havian estado devolviendo por nuestra parte en cumplim.to Del Art 19 del Tratado Preliminar de Limites, se havia suspendido la entrega de ellos desde El recivo de La RI Cedula expedida p.r el mismo Consejo en 14 de Abril de [17]89 pr la qual declarándose libres conforme al derecho de Gentes a tales prófugos se prohibe la restitucion de ellos. (..) <sup>1</sup>

As querelas envolvendo a devolução de escravos que porventura fugissem de territórios fronteiriços para aqueles que pertenciam à Coroa de Espanha são assunto de interesse particular para a temática de uma História Social das Relações Internacionais. Ao longo do século XVIII, Reais Cédulas foram promulgadas permitindo que os escravos chegados às terras espanholas passavam a usufruir da liberdade na medida em

---

\* Doutoranda em História.

<sup>1</sup> Archivo General de Indias (Doravante AGI). Estado, 80, N. 68. 31/07/1799.



que eram estrangeiros, pautado no princípio de asilo presente no direito hispânico (Secreto, 2015; Grinberg, 2014; Landers, 2009). Esse princípio, vindo das Siete Partidas, assim como outros, regularam o serviço pessoal na América espanhola ao longo do processo de colonização. Nesse sentido, o escravo gozava de personalidade jurídica na medida em que, “juridicamente, era uma coisa, com sobrevivências crescentes do conceito de pessoa” (Muñoz, 1948).

Em diversas paragens de fronteira, o impacto destas Reais Cédulas foi significativo tanto para as autoridades coloniais quanto para senhores e escravos<sup>2</sup>. Nesse sentido, ao passo que a liberdade dos escravos era assegurada, a reação das autoridades das potências europeias foi de elaborar, em negociação com a Espanha, uma série de tratados prevendo a restituição de escravos fugitivos. Franceses, ingleses, dinamarqueses, portugueses e espanhóis se viam na necessidade de, por um lado, garantir o controle de suas gentes e, por outro, fortalecer suas soberanias a partir da constituição de territórios de escravização e de liberdade. Daí resulta a importância que esses tratados tiveram no bojo das relações diplomáticas estabelecidas não somente ao continente europeu, mas para a América também. Contextos de guerras, rompimentos e inimizades impulsionavam, através da instabilidade, a ocorrência de fugas as quais poderiam beneficiar esses escravos, seja usufruindo da liberdade, seja gozando de melhores condições dentro da escravidão (Landers, 2009; Weber, 2000).

Com isso, o objetivo deste trabalho é tratar da discussão sobre a devolução de pessoas na América meridional. Local de disputas entre portugueses e espanhóis desde a fundação da Colônia do Sacramento (1680), a partir da assinatura do Tratado de Santo Ildefonso temos o estabelecimento da devolução de escravos a fim de conter a ocorrência de fugas e deserções dos mesmos pela fronteira. A partir disso, é possível perceber a existência de trajetórias que marcam, dentre outros aspectos, a busca pela liberdade em solo estrangeiro, ainda que em terras espanholas a escravidão vigorasse (Acruche, 2013). Diante desse panorama, alguns casos como o de Joaquim, fugido de São Paulo para o Rio Pardo com outros três camaradas sobressaem. Ele trabalhou por 5 anos na estância de Areco e, por não ter roupas para vestir-se, teve seu pleito de liberdade aceito em 1777 pelo vice-rei Pedro Cevallos baseado no argumento de que ele era “Desertor fugitivo do Rio Pardo”<sup>3</sup>. Naquele momento, o princípio de devolução de

---

<sup>2</sup> Como exemplo, temos a Real Cédula de 24 de novembro de 1750. Cf. Salmoral (2005: 215)

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación (Doravante AGN). Sala IX. Sobre la libertad del negro Joaquin. Tribunales. Legajo 14. Expediente 1.

escravos esbarrava nos princípios das leis espanholas e inúmeros conflitos aconteceriam nos anos seguintes, tal como mostra a epígrafe acima.

### **Os pardos Jerônimo e Francisco: naufrágio, cativo e liberdade**

Em 1778, um Memorial de autoria de Vicente José de Velasco e Molina foi endereçado ao Vice-Rei do Brasil dando conta, de forma breve, do resultado de uma ação contra dois pardos, de nome Jerônimo e Francisco, que haviam sofrido um naufrágio em Montevideu. Os mesmos pardos, sobreviventes, foram transportados até Buenos Aires, capital do Vice-Reinado do Rio da Prata, e foram vendidos em praça pública como escravos para o capitão Domingos Peres, para o qual trabalharam por um período de mais de 16 meses. Ao questionarem sua condição de escravos, os pardos empreenderam uma difícil tarefa: provar sua liberdade. Como acusavam Domingo Peres de tê-los posto em cativo, ambos foram colocados em depósito na casa de Vicente Molina até que as averiguações fossem concluídas<sup>4</sup>.

Para ir e vir em territórios onde a escravidão vigorava, homens e mulheres de cor precisavam portar algum tipo de documento que assegurasse sua condição e garantisse que estes não fossem perturbados em seus objetivos. Por exemplo, o uso de passaportes como uma espécie de salvo-conduto para que os cativos pudessem desempenhar serviços para seus senhores em outros estados era um procedimento comum; assim como o uso de autorizações por escrito para que os mesmos fossem ao correio, aos mercados, a vender quitutes nas ruas (Karasch, 2000). O uso de “papéis” dava conta da comprovação da fala senhorial na medida em que estes documentos “provavam” a verdade dentro do universo escravista (Scott, 2015). E isso não seria diferente no momento de assegurar a liberdade, principalmente ao associarmos isto ao fenômeno da re-escravização, ou seja, a escravização ilegal de pessoas libertas.

Em áreas de fronteira, a necessidade de se provar a liberdade era importante para assegurar o ir e vir de pessoas. Por isso, Vicente Molina necessitava de documentos que corroborassem a condição liberta dos pardos Jerônimo e Francisco. Contudo, em setembro de 1778, um despacho dava conta de uma “definição” do caso:

(...) o Coronel D. Vicente José de Velasco y Molina, fará se devolver a D. Domingo Peres os dois escravos que consta comprar e possuir de boa fé [...] se determina a Causa sobre sua Liberdade, que do mesmo

---

<sup>4</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (Doravante AHU). Colônia do Sacramento e Rio da Prata. Buenos Aires, cx. 1, doc. 1

informe aparece pendente no Tribunal da Real Fazenda, quem a continuará com a maior eficácia (...)<sup>5</sup>

Pensávamos, no momento em que vimos este caso, que a querela estava resolvida. Ambos os pardos eram escravos e deveriam servir a seu proprietário em Buenos Aires; o que nos levava a crer nas possibilidades contrárias das zonas de fronteira entre lusos e espanhóis, onde ora se era livre, ora se era escravo. Contudo, outros rastros dessa história foram encontrados, o que não nos permite “fechar” o caso dos referidos pardos e modifica sensivelmente os resultados apresentados em outro momento (Acruche, 2013). O Vice-Rei do Brasil, noticiado do naufrágio dos pardos, remeteu uma carta a Juan José de Vertiz, Vice-Rei do Prata, pela qual ele retomou o caso e assegurou que

(...) instando ele [o Coronel Molina] depois pela liberdade do Pardo Jerônimo dos Reis que este tinha já justificado, e ultimamente, provado por uma certidão de livre batistério, V.Ex<sup>a</sup> lhe respondera que o conhecimento da justiça d’esta causa estava incumbido ao Tribunal, que certamente lhe não havia negar (...)<sup>6</sup>

O pedido do vice-Rei do Brasil era claro: deixar em liberdade o pardo Jerônimo dos Reis, o qual “a provou por uma certidão de [livre] batistério”. Tal documento, dentro do raciocínio lusitano, tinha tanto peso quanto a alforria na medida em que determinava o estatuto de livre ou de escravo dos sujeitos diante da Igreja. O mesmo Vice-Rei dizia não desconfiar da retidão do Tribunal que cuidava do caso, mas considerou que “visto o que fica dito, não tem necessidade de mais averiguações” e que restituir o comprador dos pardos no valor gasto por ele ia contra aos princípios da boa fé, já que ele havia possuído homens “livres que não estão sujeitos a domínio”. Interessante perceber que, mesmo com a declaração de que os pardos deveriam ser mantidos em escravidão com seu antigo senhor, o que se depreende das cartas encontradas é que o proprietário não aceitou o retorno deles. Isso pode ser explicado pelo receio deles causarem maiores confusões dentro da propriedade do senhor e, de certa maneira, incentivar outros escravos a fazerem o mesmo. Além disso, sua recusa em aceitá-los de volta teria, na visão do Vice-Rei, representado o reconhecimento da liberdade de Jerônimo e Francisco<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> AHU. Colônia do Sacramento e Rio da Prata. Buenos Aires, cx. 1, doc. 1.

<sup>6</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (Doravante ANRJ). Cód. 93, vol. 1. f. 59

<sup>7</sup> Idem. f. 59-v. “[...] sendo depois sempre perturbado pela reclamação que faziam da sua liberdade e reconhecendo isto o mesmo comprador, que recusou os dois Pardos, quando o Coronel Comissário lhes quis entregar [...]”.

Interessante perceber que no decorrer das correspondências trocadas, para além das figura de Francisco e de Jerônimo, surge a figura de outro cujo nome desconhecemos; mas que viveu situação semelhante à de Francisco e por ter apresentado “por termos Judiciais a sua Carta de Liberdade”, o mesmo “preto liberto” deveria “se sujeitar e continuar na Escravidão”<sup>8</sup>. Isso nos mostra que tais casos não foram únicos, tampouco excepcionais. E, por outro lado, tal fato era inadmissível dentro da visão das autoridades portuguesas na medida em que estes defendiam a liberdade dos que fossem escravizados indevidamente, considerando desumana a postura do Vice-Rei Vertiz.

Nesse sentido, podemos perceber o peso que determinados documentos poderiam ter no que diz respeito ao destino de uma pessoa. Num período onde se questionava a liberdade de estrangeiros em terras espanholas, a necessidade de se fornecer provas para corroborar o *status* de alguém era fundamental ao bom andamento das relações diplomáticas entre portugueses e espanhóis. Embora pelo Tratado de 1777 não houvesse mecanismos para que o procedimento da devolução dos escravos fosse realizada, estava explícito que os mesmos deveriam ser devolvidos a seus respectivos donos (Aladrén, 2012; Acruche, 2013). Para isso, uma série de documentos foram produzidos, tais como inventários, relações de bens e correspondências a fim de evidenciar a presença de escravos dentre os bens arrolados, os quais desertaram ou fugiram de seus proprietários durante as guerras pela Colônia do Sacramento entre os anos de 1762 e 1777<sup>9</sup>. Tais documentos poderiam referendar a liberdade ou a escravidão do sujeito, daí resulta sua importância tanto para locais onde havia a liberdade quanto para aqueles locais em que o sistema escravista ainda era vigente (Scott, 2015).

Por outro lado, o caso mostrado segue uma linha oposta do que temos encontrado até o momento na medida em que tanto os pardos Jerônimo e Francisco quanto o “preto liberto” mencionado acima questionam uma escravização considerada ilegal e procuravam, através de documentos, confirmar sua versão dos fatos, ou seja, a de que eram homens livres e sua liberdade não poderia ser tirada em território estrangeiro. A defesa feita tanto pelo Comissário Molina quanto pelo vice-Rei do Brasil neste caso dão ênfase à importância da liberdade, ainda que sua Coroa mantenha o regime de trabalho escravo em suas terras. A liberdade significava, naquele contexto, a

---

<sup>8</sup> ANRJ. Cód. 67, vol. 8. f. 111-111v.

<sup>9</sup> ANRJ. Cód. 67, vol 4. AGN. Sala IX, Limites España y Portugal. 21-5-1.

“coisa mais preciosa (...) favorecida sempre por todas as Leis (...)”<sup>10</sup>. Tal visão dialoga com um dos princípios das Siete Partidas, pelo qual “todas as pessoas do mundo amam e desejam liberdade”<sup>11</sup>, sensível às autoridades espanholas.

A questão da escravização ilegal nas paragens fronteiriças têm sido objeto de diálogo na historiografia sobre o Rio Grande do Sul (Caé, 2009; Grinberg, 2008; Caratti, 2010; Lima, 2010). A fronteira, enquanto zona permeável e cheia de significados, possuía uma gama de possibilidades àqueles que passassem por ela. No entanto, esta área de possibilidades (Caé, 2009), poderia levar a aspirações distintas daquelas que eram desejadas anteriormente. O empreendimento da fuga, considerada tanto uma forma de rompimento definitivo com a escravidão quanto um meio de se obter condições melhores de vida, ainda que dentro do sistema escravista (Reis, 1989: 71), não significava assimilação, nem mesmo o fim da marginalização; sobretudo numa sociedade que ainda utilizava a mão de obra escrava e onde imperava possíveis receios de retorno à escravidão (Grinberg, 2007: 1-15).

Numa sociedade onde a escravidão vigorava, o que poderia servir como justificativa as ações dos indivíduos para ações ilegais envolvendo pessoas livres? Em outras palavras, como justificar a re-escravização nas fronteiras? Pensamos em tal ponto associando este fenômeno ao contexto do Rio da Prata em fins do período colonial: a criação do Vice-Reinado independente de Lima, a posse definitiva de Colônia, assim como a reorientação do tráfico negreiro para o Rio da Prata no decorrer daqueles anos (Borucki, 2011, 81-107) através tanto da doação das ilhas de Fernando Pó e de Annobon a coroa espanhola quanto a continuidade de ações ilegais de comércio negreiro envolvendo o Rio de Janeiro e o porto de Buenos Aires. Nesse sentido, o Rio da Prata assumia uma nova posição estratégica dentro do ordenamento geopolítico espanhol (Bodelón, 2013). Assim, pensamos que a necessidade de mão de obra somada ao crescimento em importância da região platina acarretou em ações ilegais contra aquelas pessoas livres e/ou libertas vindas das terras de Portugal; principalmente ao considerarmos que o processo de demarcação de fronteiras estava em andamento naquelas paragens, o que coloca esta zona em situação tão instável quanto nos períodos de guerra.

---

<sup>10</sup> ANRJ. Cód. 93, vol. 1. f. 59v-60.

<sup>11</sup> Las Siete Partidas de Afonso X, o Sábio. Título XXII. Da liberdade.

## **Devolução de escravos: um pouco de conexões atlânticas**

Nas regiões de fronteira no mundo colonial atlântico, nos parece que a primeira forma de fuga era a mais corriqueira. Especificamente pensando nas fronteiras com territórios de mando hispânico, a busca pela liberdade era interpretada através de uma relação entre um bom tratamento dos senhores espanhóis dispensado a seus cativos quando comparados às colônias holandesas e inglesas por conta das diferentes estruturas religiosas e políticas (Tannebaum, 1946). Viajantes como Alexander von Humboldt tiveram impressões semelhantes ao afirmar o contraste "entre a humanidade das mais antigas leis espanholas relativas à escravidão e as demonstrações de barbárie que se encontram a cada página do Código Negro e em algumas províncias das Antilhas Inglesas!" (Humboldt, 2005: 31). Longe de tratarmos de um caráter benigno da escravidão espanhola, questão superada pela historiografia, devemos pensar o impacto das leis nesse processo na medida em que a estrutura jurídica espanhola se entranhou na América muito cedo (Garavaglia, 2007: 7-10), sofrendo alterações com o passar do tempo e das demandas locais.

Para fins de exemplo, desde fins do século XVII, a Flórida era um local que recebia escravos fugitivos da colônia inglesa da Carolina, na América do Norte (atuais territórios das Carolinas do Sul e do Norte, além da Georgia). Estes escravos fugiam a fim de se converter a fé católica através do batismo. Baseado na ideia de que a religião católica deveria prevalecer sobre o direito à propriedade, o rei espanhol Carlos II expediu uma ordem de 1693 pela qual libertava os escravos que quisessem se tornar católicos. Houve indenizações aos proprietários, embora em valores abaixo do mercado. Com isso, em meados da década de 1730 a Flórida se erigiu como um "santuário religioso" para cativos das colônias inglesas, que passaram a ser libertos sem pagamento aos proprietários (Landers, 1999: 22-25).

Em 1750, uma outra Real Cédula ordenava a liberdade aos escravos de colônias inglesas ou holandesas que fugissem para o Vice Reino da Nova Espanha. Isso reiterava o caráter religioso dentro do conjunto das relações diplomáticas da Espanha com monarquias protestantes. Em 1773, uma Real Cédula expedida por Carlos III, rei da Espanha, concedeu a liberdade a escravos vindos de colônias estrangeiras. O caso, inicialmente aplicado diante de uma demanda do governador da ilha de Trinidad ao rei espanhol, pela qual se abordava as dúvidas acerca do que fazer em relação a alguns escravos fugitivos de Tobago, nas Índias Ocidentais Britânicas e de Essequibo, na

Guiana. A devolução destes cativos não deveria ser feita já que o direito das gentes assegurava a liberdade a partir do momento em que pisasse em território espanhol. Estes escravos não deveriam ser maltratados pois seriam usados como "mercenários, e não como escravos" (Aladrén, 2012: 152-154). Evocar o "direito das gentes" para todas as fronteiras do Império espanhol nas Américas era, por si, um elemento diferente da base religiosa presente nas leis ibéricas até então.

Outro caso desta natureza ocorreu em 3 de dezembro de 1790. O presidente da Real Audiência de Caracas, na Capitania Geral da Venezuela, recebeu uma notificação da ilha de Curaçao, localizada nas Antilhas holandesas. Por este documento, Don Pedro Bernardo Wanftanckemberg representava ao governador e conselho da referida ilha no que diz respeito a “tratar em assunto aos negros escravos fugitivos que se passaram daquela colônia a esta província em busca da liberdade que gozaram até agora (...)”<sup>12</sup>.

A motivação para a vinda de uma representação holandesa a Caracas foi uma Ordem Régia de 29 de julho de 1790. Por esta Ordem, ficava proibida a entrada de escravos de colônias estrangeiras para as terras espanholas, o que criava uma jurisprudência na matéria da fuga escrava em busca de liberdade nas terras de Sua Majestade Católica. Uma cópia desta Ordem foi enviada pelo Intendente de Caracas aos Juízes e Subdelegados de sua jurisdição, onde se declarou que

(...) os Escravos crioulos, ou educados nas colônias estrangeiras, são prejudiciais nestas Províncias, nas quais tampouco faz proporção para ocupar aos que vem fugitivos pelo qual se serviu S.M. mandar que por agora se suspenda o cumprimento das Reais Cédulas, Reais Declarações da liberdade destes, e que não se introduzam Negros comprados, ou fugitivos, das colônias referidas (...)<sup>13</sup>

De acordo com os relatos da representação holandesa, sete escravos fugiram para a Venezuela em data posterior a referida Ordem, o que justificava a ação do governo neerlandês em exigir a devolução dos mesmos cativos e, a partir destes, o mesmo procedimento para outros que haviam fugido no decorrer dos anos de 1790 a 1791. Houve dúvidas se o processo de devolução deveria acontecer já que houve conflitos entre a Justiça Maior e o Ministro da Real Fazenda da cidade de Coro<sup>14</sup>, para onde os cativos teriam seguido viagem. Diante deste impasse, o referido representante deveria apresentar ao governo de Caracas uma série de documentos contendo uma

---

<sup>12</sup> AGI. Estado, 58, N. 2. 23/01/1791.

<sup>13</sup> Idem. No original, negros comprados, ou prófugos.

<sup>14</sup> No teor do documento, diz-se Cozo.

"memória específica dos escravos que se reclamaram com o nome e sinais de cada um e expressão do tempo em que houvesse passado"<sup>15</sup>.

Portanto, era previsível que os holandeses solicitariam, a partir de então, a devolução de escravos fugitivos em data após a Ordem de 29 de julho de 1790 e que esta devolução deveria ser praticada pelas autoridades espanholas. Porém, em carta enviada por cópia a Don Pedro de Lorena e a Don Antonio Porlier, o Comandante Juan Guillelm abordava a impossibilidade de se fazê-lo pois:

(...) sobre a primeira encontrou gravísimos inconvenientes para que se efetue pois com tão dilatada possessão de liberdade, seria difícilimo reduzir a escravidão uma numerosa População de negros livres na Jurisdição de Cozo (...), de sorte que não poderá nunca conseguir [cumprir] a solicitação dos habitantes de Curaçau.<sup>16</sup>

A dificuldade em reescravizar os indivíduos passados de Curaçau para a colônia espanhola da Venezuela era evidente e poderia atrapalhar o bom andamento das relações diplomáticas entre espanhóis e holandeses. A existência de uma jurisprudência que permitia a liberdade nos territórios hispânicos era um elemento que dificultava o estabelecimento de uma relação cordial nos espaços fronteiriços confinantes com terras espanholas. De acordo com Gabriel Aladrén, o "*derecho de asilo*" espanhol era uma prática comum nas Américas desde o século XVII, contudo, sua aplicação era variável conforme o local e o impacto econômico e social das medidas (Aladrén, 2012: 153; Secreto, 2015). Diante disso, podemos salientar que o espaço das colônias inglesas e holandesas sofreram o impacto das Reais Cédulas espanholas que respaldavam o "*derecho de asilo*" de tal modo que a "dilatada possessão de liberdade" não poderia ser, naquele momento, revertida a um retorno sistemático à escravidão.

A insegurança e as dúvidas quanto as soberanias nos espaços fronteiriços serviram de tônica para os alarmes da população nestas regiões. Viver numa fronteira, fluida e indeterminada foi, por diversas vezes, uma preocupação constante dos súditos das colônias americanas. Porém, para os cativos, tal espaço representava uma gama de possibilidades, um acúmulo de expectativas na medida em que o território poderia significar, por um lado, o domínio de um determinado espaço a favor de um rei e, por outro, a obtenção da liberdade ou da escravização. A ocupação das zonas de fronteira por súditos leais a uma das coroas em litígio foi, nesse contexto, fundamental para as demarcações desses espaços em nome dos soberanos europeus. E o movimento de

---

<sup>15</sup> AGI. Estado, 58, N. 2.

<sup>16</sup> AGI. Estado, 58, N. 2. AGI. 23/01/1791.



escravos significava, deste modo, não apenas a perda de mão de obra em termos estritamente econômicos, mas também a perda de alguém que era uma propriedade de um colono que ocupava terras e se estabelecia nessas paragens a serviço de um soberano.

Dentro de uma leitura dos processos históricos numa perspectiva atlântica, percebemos o impacto político das chamadas revoluções atlânticas, destacadamente a haitiana, no conjunto das fronteiras coloniais. Por exemplo, no Pará a vigilância foi redobrada a fim de evitar que notícias sobre a liberdade e rebeliões escravas chegassem aos cativos do Pará (Brito, 2013: 159-160).

A libertação dos escravos de Caiena e a revolução haitiana foram eventos que tiveram como contrapartida o reforço da segurança e do controle dos escravos. Na fronteira entre o Amapá e a Guiana Francesa, as fugas escravas eram constantes em fins do século XVIII já que a Guiana passou a ser considerada um espaço revolucionário, irradiador da ideia de liberdade. José Alves de Souza Júnior definiu esta região como uma "fronteira da rebelião", na medida em que havia o receio de uma rebelião escrava por conta de notícias como a libertação dos escravos das colônias francesas pelo decreto da Convenção revolucionária. Contudo, as práticas de devolução de escravos de famílias francesas fugidos para o Brasil eram comuns mediante a restituição daqueles que tivessem fugido para a colônia francesa (Souza Junior, 2013: 172-175).

Desta forma, ao longo da segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, é possível vislumbrar tanto o impacto das fugas escravas quanto as ações de escravização ilegal nas zonas de fronteira. A construção, no imaginário social, de espaços de solo livre dentro de um ambiente ainda regido pela escravidão era um ponto de difícil entendimento e aplicação para os súditos espanhóis. É possível que esses cativos soubessem das possibilidades de liberdade ao chegar em território de domínio hispânico, o que significa dizer que o status do indivíduo poderia mudar dependendo do local onde ele está; contudo, cabe sinalizar que a experiência da liberdade poderia esbarrar muitas vezes em um cativo ilegal; por isso, elaborar “provas de liberdade” e “provas de domínio” eram importantes para o estabelecimento das relações escravistas no continente americano.

## Referências Bibliográficas

ACRUCHE, Hevelly Ferreira. 2013. *Escravidão e liberdade nas fronteiras coloniais: Portugal e Espanha na fronteira platina*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. (Dissertação de Mestrado).

ALADRÉN, Gabriel. 2012. *Sem respeitar fé nem tratados: escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c. 1777-1835)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. (Tese de Doutorado).

BODELÓN, Oscar. 2013. *La ocupación española de Santa Catarina (1777-1778). Una isla para Carlos III*. Espanha: Universidad de Salamanca. (Tese de Doutorado).

BORUCKI, Alex. 2001. “The Slave Trade to the Río de la Plata, 1777–1812: Trans-Imperial Networks and Atlantic Warfare” en: *Colonial Latin American Review*, vol. 20, nº 1, pp. 81-107.

BRITO, Adilson J. I., ROMANI, Carlo e BASTOS, Carlos Augusto (org). 2013. *Limites fluentes. Fronteiras e identidades na América Latina (séculos XVIII - XIX)*. Curitiba: Editora CRV.

CAÉ, Rachel. 2009. *Entre a escravidão e a liberdade: guerra e mobilidade social na fronteira sul do Império brasileiro (1842 – 1858)*. Rio de Janeiro.

CARATTI, Jônatas M. 2010. *O solo da liberdade – as trajetórias da preta Faustina e do pardo Anacleto pela fronteira no contexto das leis abolicionistas uruguaias (1842-1862)*. Porto Alegre. (Dissertação de Mestrado).

GARAVAGLIA, Juan Carlos. 2012. “Servir al Estado, servir al poder: la burocracia en el proceso de construcción estatal en América Latina” en: *Almanack Brasiliense*, nº 3, pp. 7-10.

GRINBERG, Keila. 2001. “Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos” en: *Estudos Históricos*, vol. 1, nº 27, pp. 63-83.

GRINBERG, Keila. 2014. *As fronteiras da escravidão e da liberdade no sul da América*. Rio de Janeiro: Faperj/ 7 Letras.

HUMBOLDT, baron A. von. 2005. *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. Caracas: Biblioteca Ayacucho

LANDERS, Jane. 1999. *Black societies ins Spanish Florida*. Estados Unidos: University of Illinois Press.

LANDERS, Jane. 2010. *Atlantic creoles in the Age of Revolutions*. Estados Unidos: Harvard University Press.

LIMA, Rafael Peter de. 2010. ‘A Nefanda Pirataria de Carne Humana’: *escravizações ilegais e relações políticas na fronteira do Brasil meridional (1851-1868)*. Porto Alegre. (Dissertação de Mestrado).

PETIT MUÑOZ, Eugenio. 1948. *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevidéo: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. 1989. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.

SECRETO, Maria Verónica. 2015. "Asilo: direito de gentes. Escravos refugiados no Império espanhol. In: *Revista de História*. São Paulo, n. 172, p. 197-219. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.98754>.

SCOTT, Rebecca; HÉBRARD, Jean. 2015. *Provas de liberdade. Uma odisseia atlântica na era da emancipação*. São Paulo: Editora da Unicamp.

## Quilombos, mocambos e terras de preto: a constituição de sujeitos de direito

Marlene Gonçalves Lopes\*  
UFSC/CNPq  
[lennelopes2014@gmail.com](mailto:lennelopes2014@gmail.com)

Joana Célia dos Passos\*\*  
UFSC  
[passos.jc@gmail.com](mailto:passos.jc@gmail.com)

### Resumo

Apresentamos nesse estudo, alguns conceitos de quilombo e um breve relato das comunidades quilombolas, localizadas no Estado do Paraná-Brasil. Desse modo, ao pensar no processo histórico, percebemos que o quilombo constituiu uma questão relevante de resistência desde o período do escravismo colonial e na atualidade com a mobilização das comunidades quilombolas que, gradativamente, vivenciam processos de (re) composição indentitária. Isso significa se auto afirmar como grupo negro e reivindicar o pertencimento a um determinado território enquanto grupo étnico-racial e o reconhecimento por seus direitos negados: liberdade e a posse das terras.

**Palavras-chave:** Educação; Paraná (Brasil); Século XXI; Territorialidade; Quilombo; Resistência.

### Introdução

Qual a representação que temos quando pensamos no termo quilombo? Negros refugiados, casas humildes e distantes da civilização... Essa é uma representação clássica e nos remete ao imaginário sobre o Quilombo dos Palmares que, segundo estudos, iniciou-se no final de 1590 e resistiu até meados de 1596. Localizado na Serra da Barriga, atual Estado de Alagoas reuniu, negros, indígenas de diferentes grupos étnicos-raciais que não encontravam lugar social em uma sociedade escravista. A importância desse quilombo no contexto histórico do Brasil foi abordada por autores como Gomes (2005), Moura (1972), entre outros.

É interessante pensarmos que em todas as regiões do Brasil existiu o trabalho de negros escravizados, nos mais diversos segmentos da economia. A escravidão passou por três importantes ciclos econômicos: da cana-de-açúcar, do ouro e do café. O trabalho dos homens e mulheres escravizados foi fundamental para o desenvolvimento

---

\* Mestranda em Educação na Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, Bolsista CNPq, Membro do Núcleo Vida e Cuidado-NUVIC

\*\* Professora Doutora na Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Centro de Ciências da Educação. Departamento de Estudos Especializados em Educação Núcleo Vida e Cuidado-NUVIC

econômico do país, mas, é importante lembrar principalmente, da vasta contribuição destes na formação da cultura brasileira. No entanto, foram visibilizados pela sociedade e, mesmo com a abolição da escravatura em 1888<sup>1</sup> continuaram a viver sob condições desumanas.

Devido a essas condições de vida imposta pelos “senhores”, muitos se refugiaram em busca de melhores oportunidades para viver e aos poucos foram formando os mocambos, ou seja, comunidades.

Nesses espaços foi possível fazer o cultivo de alimentos para subsistência e algumas transações comerciais bem como manter seus costumes e tradições como a dança e a religiosidade. Desse modo, os quilombos passam a existir como forma de oposição às condições que negros e não negros estavam submetidos pelo sistema escravocrata. Na compreensão de Munanga,

o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos) (Munanga, 1995: 63).

Munanga nos direciona para o entendimento de que os quilombos não são apenas constituídos por negros, mas por uma mescla cultural que identifica os sujeitos desse lugar. Esses locais tornam-se mais que lugares de resistência, são espaços em que os costumes e as tradições são resignificados.

A partir da Constituição de 1988<sup>2</sup>, como resultado das discussões e pressão dos movimentos sociais, novos sujeitos surgem em cena e ganham voz para reivindicar seus direitos. Grupos sociais que estavam à margem da sociedade passam a ter visibilidade

---

<sup>1</sup> Lei Áurea, Lei 3.353 de 13 de Maio de 1888 Declara extinta a escravidão no Brasil.

<sup>2</sup> O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias reconheceu: “aos remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”, mas há pouco tempo se produziram às condições legais para a efetivação desse direito por meio de decretos presidenciais (3.912/2001 e 4.887/2003) e normatizações (Instruções Normativas INCRA nº 16/2004 e 20/2005). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil>.

diante do Estado a partir da criação de instrumentos legais que conferem o direito à terra. Conforme Leite

A partir da Constituição Federal promulgada em 1988, cujo artigo 68 das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras “dos remanescentes das comunidades dos quilombos”, o debate ganha o cenário político nacional. Por trás de algumas evidências, pistas e provas, surgem novos sujeitos, territórios, ações e políticas de reconhecimento (Leite, 2000: 335).

Apesar da constituição garantir o direito à terra às comunidades quilombolas, nada de concreto aconteceu. A interpretação do artigo da Constituição não apontava os mecanismos e procedimentos para garantir a legalização das terras. Em novembro de 2003 foi assinado o Decreto nº 4.887/2003, pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva concedendo o direito à auto atribuição como “único critério para identificação das comunidades quilombolas”.

Assim, ao pensar no processo histórico, percebemos que o quilombo constituiu uma questão relevante de resistência desde o período do escravismo colonial e na atualidade com a mobilização das comunidades quilombolas que, gradativamente, vivenciam processos de (re) composição identitária. Isso significa se auto afirmar como grupo negro e quilombola e reivindicar o pertencimento a um determinado território e o reconhecimento por seus direitos enquanto grupo étnico-racial. Para Nascimento

Quilombo é um movimento amplo e permanente que se caracteriza pelas seguintes dimensões: vivência de povos africanos que se recusavam à submissão, à exploração, à violência do sistema colonial e do escravismo; formas associativas que se criavam em florestas de difícil acesso, com defesa e organização socioeconômico política própria; sustentação da continuidade africana através de genuínos grupos de resistência política e cultural (Nascimento, 1980: 32).

Nesse sentido, as mobilizações são se destacam como características desse grupo, pois, através delas as comunidades remanescentes de quilombo buscam articulações políticas e sociais assegurar a continuidade dos seus costumes, valores e crenças. Essas mobilizações políticas apontam para a possibilidade de uma ação efetiva de reconhecimento de direitos dos descendentes de africanos que foram trazidos para o Brasil, na condição de escravizados, desde o período da colonização portuguesa e posteriormente em outras formas impostas aos seus descendentes.

Dessa forma, a discussão sobre a posse das terras é central para esse grupo humano. O Estatuto da Igualdade Racial considera como quilombolas:

Os grupos Étnico-Raciais, segundo critérios de auto definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas,

com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Estatuto da Igualdade Racial, 2006: 17).

Segundo dados registrados na Fundação Palmares, responsável pela certificação das terras ocupadas pelos Remanescentes de Comunidades dos Quilombos, são 1.818 comunidades certificadas no Brasil conforme dados do Parecer do Grupo de Trabalho Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2012) e propõe que os quilombos sejam então compreendidos como:

Grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar', cuja identidade se define por 'uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados'. Nesse sentido, eles constituiriam "grupos étnicos", isto é, 'um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Arruti, 2008: 2).

É neste contexto, ainda que anônimas, essas comunidades quilombolas construíram e mantiveram suas riquezas culturais demonstradas através da afirmação de identidade, da resistência étnica, da luta pela terra e do seu uso. O relacionamento peculiar com seus familiares e o sentimento de pertença à terra faz com que esse grupo preserve, através de séculos, suas tradições.

Munanga e Gomes consideram que

A história da escravidão mostra que luta e organização, marcadas por atos de coragem, caracterizaram o que se convencionou chamar de "resistência negra" cujas formas variavam de insubmissão às condições de trabalho, revoltas, organizações religiosas, fugas, até aos chamados mocambos ou quilombos. De inspiração africana, os quilombos brasileiros constituíram-se estratégias de oposição, a uma estrutura escravocrata, pela implementação de outra forma de vida, de outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos (Munanga e Gomes, 2006: 10).

Com o processo de revisão histórica e mobilização política surge um novo olhar para os quilombos que procura romper com o conceito construídos historicamente sobre quilombos. O'Dwyer contribui com esse entendimento ao afirmar que

Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as

versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo (O'Dwyer, 2008: 11).

No entanto, muitos são os problemas e conflitos territoriais, enfrentados pelas comunidades quilombolas para a conquista, demarcação e titulação de seus territórios. Territórios que, por vezes, encontram-se sobrepostos a terras consideradas prioritárias para a conservação ambiental, ocupadas por fazendeiros ou mesmo para a expansão de cidades.

### **Os quilombos no estado do Paraná**

A escravidão no Paraná<sup>3</sup>, assim como nas demais regiões de Brasil, coloca a mão-de-obra escrava como o principal instrumento na realização de trabalhos, seja em fazendas ou na mineração. Gutiérrez nos informa que

o afluxo ao Paraná dos primeiros escravos de origem africana deveu coincidir com a fundação em 1648 de Paranaguá, no litoral, o primeiro núcleo populacional português instalado na região, em decorrência da descoberta de ouro nas redondezas (Gutiérrez, 2006: 101).

No entanto, presença de negros e negras e indígenas no desenvolvimento do estado, passaram por muito tempo na invisibilidade no qual predominava o discurso em que, apenas as contribuições de imigrantes europeus foram importantes na formação identitária paranaense.

Ao pensarmos na população que compõe a região sul do país, o Paraná se destaca com maior população negra. Conforme salienta Silva

em 1853, quando ocorreu a emancipação política do Paraná, 40% da população do Estado, era composta por negros. Hoje, segundo dados do IBGE, eles representam 28,5%, o que confere ao Paraná a maior população negra do sul do país (Silva, 2010: 1).

Esses dados apresentados por Silva nos mostram que o Paraná, embora se mostre como um estado eurocêntrico, é significativo a presença de negros e negras os quais fazem parte do desenvolvimento econômico e cultural do estado e mantem seus costumes e tradições mesmo que ressignificados.

Com iniciativa de movimentos negros, na primeira década do século XXI, o governo do estado começa dar visibilidade a esses sujeitos a partir do movimento de

---

<sup>3</sup> O Estado do Paraná, parte da federação brasileira, está localizado na região sul do país. Faz fronteira ao norte com o estado de São Paulo; ao sul com o estado de Santa Catarina; a noroeste com o estado do Mato Grosso do Sul; a oeste com o Paraguai e a sudoeste com a Argentina. Seu território abrange 199.554 quilômetros quadrados, com uma população estimada de 11.081.692 em 2014 segundo dados do IBGE.



apoio a comunidade negra Invernada de Paiol de Telha. Outro fator importante nesse processo, foi o I Encontro de Educadores/as Negros/as do Paraná, em novembro de 2004, convocado pelo Movimento Negro com apoio do Governo do Estado. As informações apresentadas nesse encontro foram provocativas para diversas secretarias e a partir desse encontro surgiram documentos importantes nesse processo de reconhecimento das comunidades quilombolas no Paraná, tais como: *Terra e Cidadania: terras e territórios quilombolas* (Grupo de trabalho Clóvis Moura – Relatório 2005-2008); *Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura(2005-2010)*; *Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil (2010)*, entre outros. A Lei Federal 10639/03 que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, também contribuiu para o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas no Estado do Paraná. Comunidades estas que apresentam diferentes situações, como nos informa Marques

Os grupos negros que já viviam no Sul do Brasil foram submetidos a variados processos de expropriação e discriminação étnico-racial. Assim, há comunidades negras rurais e urbanas nas mais variadas situações: grupos que se mantêm, mas que não têm mais terras; terras doadas, mas com diferentes termos de doação; situações em que o grupo pagou pela terra, mas esta não foi legalizada; situações em que parte das terras foi vivenciada, criando diferentes interesses mesmo entre as pessoas do grupo; grupos que moram em terras por empréstimo, aluguel ou permuta, herança, dentre outras (Marques, 2013: 42).

Marques (2013) salienta que a situação das comunidades quilombolas no Paraná difere do imaginário clássico de quilombo como comunidades de negros refugiados.

O Grupo Clóvis Moura, com iniciativa do Governo do Estado, realizou um levantamento socioeconômico. Esse grupo de estudo foi constituído pela Resolução Conjunta 01/2005-SEED<sup>4</sup>, SEEC<sup>5</sup>, SEAE<sup>6</sup>, SEMA<sup>7</sup>, SECS<sup>8</sup>, posteriormente ampliado com a participação de outras Secretarias e com prazos prorrogados pelas Resoluções Conjuntas 01/2006 e 01/2007, com o objetivo de investigar a existência de remanescentes de quilombos, comunidades negras tradicionais, rurais e urbanas ou “Terras de Preto” do Paraná bem como, diagnosticar a situação dessas comunidades em

---

<sup>4</sup> Secretaria de Estado da Educação

<sup>5</sup> Secretaria da Cultura

<sup>6</sup> Secretaria para Assuntos Estratégicos

<sup>7</sup> Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos.

<sup>8</sup> Secretaria da Comunicação Social.

seus aspectos sociais, econômicos, culturais, que visam contribuir para seu desenvolvimento comunitário e manutenção de seu modo de vida.

Nesse sentido, o Grupo de Trabalho Clóvis Moura contribuiu para informar a existência dessas comunidades quilombolas que estavam anônimas na história oficial e, que, por esse motivo, *invisibilizava* os afrobrasileiros e suas contribuições no Estado do Paraná. O grupo tinha como função diagnosticar a situação dessas comunidades em seus aspectos sociais, econômicos, culturais, e contribuir para o desenvolvimento comunitário e manutenção de seu modo de vida.

A partir do levantamento realizado pelo GT Clóvis Moura o Paraná se mostra com matrizes étnico-raciais diferentes daquelas que anteriormente definiam uma identidade única para o estado. As comunidades quilombolas, passam a ter alguma visibilidade nos meios de comunicação e órgãos oficiais.

A certificação ocorre conforme as declarações de auto reconhecimento por parte das comunidades respeitando o decreto nº 4.887/2003 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os povos indígenas e tribais. Após receber a declaração de auto reconhecimento por escrito, a Fundação Palmares inscreve a comunidade no Cadastro Geral e expede a certidão de auto reconhecimento. Essa certidão é um dos principais documentos comprobatórios para dar início ao processo de emissão da titulação definitiva das terras remanescentes de quilombos.

Segundo decreto acima citado no Art. 2º consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

No entanto, essa autodefinição é também um processo de identificação política da comunidade a qual pode ocorrer em diferentes momentos e depende das informações que essas comunidades tem acesso.

O número de comunidades certificadas nem sempre correspondem ao número de comunidades auto definidas. Existe uma imprecisão de dados conforme podemos verificar nos dados oficiais no Paraná que segundo o Cadastro Geral da Fundação Palmares constam a emissão de trinta e quatro certificações de comunidades quilombolas e o levantamento realizado pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura, vinculado ao Governo Estadual indica a existência de trinta e seis comunidades, com 2.766 habitantes distribuídos em seis Mesorregiões.

## **De bairro São Sebastião à comunidade quilombola**

O Bairro São Sebastião do Rocio, que é o mais antigo da cidade, tinha sua capela antigamente administrada por Tia Adelaide e Tia Joana. A festa de São Sebastião, dia 20 de janeiro, era muito concorrida. A ela compareciam não só os moradores da cidade, como também os fazendeiros. (Bauer, 2002: 1170).

Apresentamos essa epígrafe por acreditarmos que oferece indicativos importantes para pensarmos no processo de reconhecimento dessa comunidade. Conforme afirma o autor, São Sebastião do Rocio está localizado no município de Palmas no Estado do Paraná.

De acordo com Nazaro (1999, p.12), “em 1836, duas expedições, saídas de Guarapuava e Palmeira, chegaram praticamente juntas nos campos palmenses”. E esses campos foram chamados de “Campos de Palmas”, pela abundância de butiazeiros e palmeiras existentes e em 1877, pela “Lei 484”, Palma foi elevada à categoria de Vila, e em 1897 pela “Lei 223”, passou a ser município.

Os homens e mulheres negros escravizados que foram trazidos para as diversas fazendas e, com o fim da escravidão, parte deles permaneceram morando nas fazendas, e outra parte passou a viver na comunidade.

Assim, o Bairro São Sebastião, criado pela Lei Municipal nº. 10.020/91 é o primeiro bairro da cidade, fundado pelos escravizados/as e ex-escravizados/as que se estabeleceram neste local a partir de 1836, antes da cidade existir. Conforme Marques (2008)

A forma como os moradores nomeiam o bairro-São Sebastião- elegem como elemento de identificação a religiosidade, a festa, o vivido cotidianamente. De outro lado, notamos que na cidade, o bairro é conhecido e reconhecido como Rocio, ou Rocio dos Pretos (Marques, 2010: 85).

Esse fato demonstra a identidade do bairro antes o processo de autodefinição. A partir de 2007, impulsionados pelas discussões sobre reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombo encaminham processo de troca do nome e passam a reconhecer-se como moradores da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista, nome este em homenagem a matriarca fundadora da localidade e a primeira líder a chegar ao município de Palmas.

De acordo com dados do Grupo Clóvis Moura (2010), residem na comunidade oitenta e nove famílias e trezentos e noventa e uma pessoa.

## Considerações finais

Nesse texto objetivamos apresentar como vem sendo abordado conceitualmente os quilombos no Brasil, além disso, explicitamos o processo de reconhecimento das comunidades de remanescentes localizadas no estado do Paraná.

Entendemos que o fortalecimento dessas comunidades quilombolas se dá na articulação dos grupos através da constituição de associações comunitárias que atuam de maneira coletiva. As articulações políticas possibilitam aos sujeitos a interação com outros grupos, a participação em reuniões, seminários, palestras para discutir seus problemas e buscar soluções para o desenvolvimento de suas comunidades. Essas atividades movimentam os grupos quilombolas e possibilitam a circulação das informações de interesse coletivo.

Essas ações trazem para a discussão a reivindicação por políticas públicas, lutas para titulação terras e educação. A emergência das comunidades remanescentes de quilombo enquanto movimento social no Paraná faz com que manifestações culturais, características desse grupo delimitem espaços no cenário cultural do Estado, nesse movimento as comunidades ganham visibilidade.

## Referências

BRASIL. Constituição.1988. *Constituição da República Federativa Do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988.

GOMES, Nilma Lino.1996. “Educação, raça e gênero: relações imersas na alteridade” em: *Cadernos Pagu*, nº 6-7, pp.67-82.

GUTIÉRREZ Horácio, 2006. “Donos de terras e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX” em: *História*, São Paulo, vol. 25, nº. 1,

HALL, Stuart. 2000. *Quem precisa da identidade?* Em: SILVA, Tomaz Tadeu (org), *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

LANGER, Protasio; MARQUES, Sônia Maria dos Santos; MARSCHNER, Walter Roberto (org). 2010. *Sudoeste do Paraná: ocupação territorial e diversidade étnica*. Dourados, Mato Grosso do Sul. Editora da UFGD.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas” em: *Etnográfica*, vol. IV, nº 2, pp. 333-354.

LEITE, Ilka Boaventura. 2008. "O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais" em: *Revista Estudos Feministas*. Dez, vol.16, nº 3, pp.965-977.

LEITE, Ilka Boaventura. 2004. *O legado do Testamento: a comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Florianópolis: NUER/UFSC.

MOURA, Clóvis. 1993. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Ática.

NASCIMENTO, Abdias. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, 1990. Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). 1995. *Terra de quilombos*. ABA-Associação Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro: DECANIA CFCH/UFRJ.

## **Parte V**

### **Educación y Afrodescendencia en América del Sur**

## **Políticas de reparação social no Brasil: o ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena**

Luisa Tombini Wittmann\*  
UDESC  
[luwittmann@gmail.com](mailto:luwittmann@gmail.com)

Carol Carvalho\*\*  
NEAB/UDESC  
[carolmac18@gmail.com](mailto:carolmac18@gmail.com)

Gabrieli Debortoli\*\*\*  
NEAB/UDESC  
[gd.debortoli@gmail.com](mailto:gd.debortoli@gmail.com)

Kerollainy Rosa Schutz\*\*\*\*  
NEAB/UDESC  
[hstkeroll@gmail.com](mailto:hstkeroll@gmail.com)

### **Resumo**

O Brasil vem implementando políticas de reparação social direcionadas aos afro-brasileiros, quilombolas e indígenas. Neste sentido, a lei 10.639 de 2003 é um marco no campo educacional, pois instituiu a obrigatoriedade do estudo da temática africana e afro-brasileira na Educação Básica, dando origem às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. A lei 11.645 de 2008, por sua vez, incluiu a temática indígena em todo âmbito e currículo escolar. O intento deste trabalho é analisar os dispositivos legais supracitados e ações concretas efetuadas a partir da homologação destas leis federais. Para isso, serão apresentados desafios e resultados referentes aos cursos desenvolvidos anualmente, de forma gratuita e à distância pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Estes cursos de formação continuada de professores, intitulados “Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora” e “História dos Índios no Brasil”, visam integrar as referidas temáticas de forma mais efetiva nos currículos escolares brasileiros.

**Palavras-chave:** História; Brasil; Tempo Presente; Ensino; Afro-brasileiros; Indígenas.

---

\* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente é professora do curso de História e pós-graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc), onde coordena projetos de extensão e de pesquisa nas áreas de História Indígena e Educação das Relações étnico-raciais.

\*\* Graduanda em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), bolsista de pesquisa do projeto Ensino de História de África em Santa Catarina, vinculado ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB).

\*\*\* Graduanda em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), ex-bolsista de pesquisa do projeto Homens e Mulheres de Cor e Qualidade: um estudo acerca das identidades/identificações das populações de origem africana em Desterro/Florianópolis, vinculado ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB).

\*\*\*\* Graduanda em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), bolsista de extensão do projeto História dos Índios no Brasil, vinculado ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB).

O ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena é obrigatório em todo âmbito e currículo escolar brasileiro desde a sanção da Lei Federal n. 11.645 em 10 de março do ano de 2008. Este dispositivo legal incluiu a temática indígena, alterando, portanto, as Diretrizes e Bases da Educação Nacional estabelecidas em 20 de dezembro de 1996<sup>1</sup>. Esta Lei Federal n. 9.394 já havia sido modificada pela Lei n. 10.639 em 9 de janeiro de 2003, que determinou a inclusão no ensino fundamental e médio, público e privado, do ensino de história e cultura afro-brasileira. Para isso, inseriu também no conteúdo programático o estudo da História da África e dos africanos. De fato, é imprescindível a reflexão sobre o continente africano para compreender a diáspora de africanos e africanas na América, especificamente no Brasil. Trata-se de um alargamento essencial da reflexão histórica, que coloca em cena histórias distintas, porém conectadas, em diferentes épocas e lugares. Desta forma, evidencia-se a complexidade e a diversidade de histórias e culturas afro-brasileiras, africanas e indígenas - a partir de agora no plural (neste texto e, espera-se, na prática educacional).

Legalmente, portanto, as diretrizes e bases da educação nacional vigoram com sua alteração mais recente, a referida Lei 11.645. É evidente, no entanto, a força da Lei 10.639, e compreensível a menção frequente a ela. Resultante da luta do movimento negro e de educadores no geral, a lei dez mil, como é comumente chamada, é acionada para exigir o ensino de História das Áfricas e dos africanos(as) e afrodescendentes no Brasil<sup>2</sup>. Por outro lado, é imperativo que a temática indígena também seja lembrada e contemplada no campo educacional. Afinal, são muitas as questões que aproximam as temáticas supracitadas, entre elas o questionamento das tradições eurocêntricas do currículo escolar brasileiro e dos preconceitos direcionados às populações de origem africana e indígena. Neste sentido, são extremamente significativas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, instituídas em 17 de junho de 2004. As

---

<sup>1</sup> Este documento define como necessária a inclusão de conteúdos ligados à diversidade no currículo escolar, porém, os temas referentes às relações étnico-raciais aparecem como transversais, sem torná-los obrigatórios. O histórico de ausências dos sujeitos indígenas, africanos e afro-brasileiros nos conteúdos escolares é antigo, o que na prática acabou mantendo oculta na cultura escolar novas formas de perceber esses sujeitos históricos.

<sup>2</sup> Anterior a aprovação da Lei 10.639, alguns estados e municípios se encarregaram de tornar obrigatório o ensino de conteúdos afro-brasileiros e africanos nas escolas. Tal iniciativa partiu do movimento negro, sempre no intuito de combater o racismo na escola. Estas demandas locais e regionais foram reconhecidas pela conselheira nacional de educação Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, servindo de subsídios para sua proposta de diretrizes.



Diretrizes vieram na esteira da Lei 10.639 e, contemplam, como não poderia deixar de ser, determinações específicas para o ensino de histórias e culturas afro-brasileiras e africanas. Englobam, contudo, a temática indígena no que diz respeito à construção de uma pedagogia inclusiva. A expectativa, conforme Cláudia Mortari, é

romper e contestar ideologias e preconceitos instituídos na sociedade brasileira, através de uma pedagogia antirracista. Isto porque, estudos recentes sobre desigualdade e pobreza no Brasil apontam que a negação da contribuição histórica dos africanos (e seus descendentes) pode ser considerada fator de exclusão e produção de desigualdade. A implementação destes dispositivos, portanto, colabora sobremaneira para o combate ao racismo e a discriminação. Além disso, representam o rompimento com o silêncio oficial sobre a questão. (Mortari, 2015: 2)

Acrescentada a agência histórica dos indígenas, temos uma intenção sócio-educacional de transformações de consciências históricas estudantis e combate à práticas cotidianas de discriminação ao romper visões estereotipadas acerca dos sujeitos em questão e suas vivências. Neste sentido, manifesta-se nas Diretrizes uma preocupação com a persistência de um imaginário que supervaloriza a branquidão e a raiz europeia no Brasil, em detrimento da indígena e da africana. A implementação das leis e diretrizes, portanto, não é nada fácil, mas é urgente e significativa. Afinal, constitui um comprometimento de luta contra a discriminação através do conhecimento histórico.

Para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Têm que desfazer mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos. (...) Tais pedagogias precisam estar atentas para que todos, negros e não negros, além de ter acesso a conhecimentos básicos tidos como fundamentais para a vida integrada à sociedade, exercício profissional competente, recebam formação que os capacite para forjar novas relações étnico-raciais. (Diretrizes, 2004: 15)

Trata-se de reeducar as relações entre brancos e não brancos combatendo a discriminação, mas mais do que isso, instigando a valorização do pertencimento etnicorracial dos próprios afrodescendentes e indígenas. É a interação entre cidadãos orgulhosos de sua origem que possibilitará a “construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada” (Diretrizes, 2004: 10).

As Diretrizes propõe uma educação para enfrentar a discriminação racial existente no país, apresentando reflexões referentes sobretudo ao racismo sofrido pelos afrodescendentes no Brasil. Posteriormente, mesmo com a obrigatoriedade do estudo da

temática indígena, as Diretrizes não foram modificadas, mantendo ausente a elaboração de determinações específicas sobre conteúdos a serem trabalhados nas escolas. Há, portanto, um silêncio em relação às histórias e culturas indígenas nas determinações das Diretrizes em vigor, que centram suas deliberações nas temáticas africana e afro-brasileiras, e um desconhecimento sobre os trâmites que levaram à inclusão da temática indígena no currículo das escolas brasileiras. Vale citar que outros dois projetos de lei tramitaram/tramitam no Brasil, referentes à alteração da Lei 9.394, relativas à temática indígena no ensino. As propostas, no entanto, não obtiveram impacto, ficando até mesmo aquém do que já solicita a Lei 11.645.<sup>3</sup>

Retomando o histórico das leis federais, vale destacar que foi longo o percurso de luta que deu origem à Lei 11.645 no ano de 2008. Em 1988, vinte anos antes, foi promulgada a Constituição Federal de 1988. A carta magna brasileira se tornou referência ao eliminar definitivamente a tutela compulsória e garantir aos povos indígenas o direito originário sobre as terras que ocupam, além do reconhecimento à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições (artigo 231). Seguindo os parâmetros da nova Constituição, o deputado Federal Octávio Elísio apresentou no mesmo ano Projeto de Lei na Câmara que fixava as diretrizes e bases nacionais para educação no Brasil. Contudo, tal projeto não contemplava políticas étnicas, seja para afrodescendentes ou para indígenas.

Vale lembrar que nem mesmo o centenário da abolição em 1988 instigou alterações no texto da Lei, mesmo sendo evidentes na sociedade os impactos da escravidão e as consequências do racismo. O movimento social negro, contudo, continuava a lutar por uma educação plural e com conteúdos voltados para as pluralidades étnicas e culturais brasileiras. Na gestão de Benedita da Silva no Senado Federal, entre 1995 e 1998, as demandas do movimento negro começaram a ser ouvidas

---

<sup>3</sup> O Projeto de Lei do Senado Lei n. 13 de 2008, proposto em fevereiro de 2008 pelo então Senador Cristovam Buarque é um desses projetos. Segundo o autor da proposta, o objetivo era “criar condições para implantação de um currículo na rede oficial de ensino que inclua o ensino de História da Cultura Indígena Brasileira. Visa o projeto a restauração da contribuição do povo indígena no desenvolvimento do país”. Em setembro de 2013, a proposta foi rejeitada e arquivada - vale lembrar que a Lei 11.645 foi sancionada no mês seguinte à submissão do projeto de lei do senador, o que pode explicar a rejeição do projeto. Em 2012, por sua vez, o Projeto de Lei n. 20 de 2012 foi submetido pelo Deputado Gilmar Machado, onde o autor propõe que o ensino de História seja obrigatório em todos os anos do Ensino Médio, sendo que os conteúdos de História do Brasil levem em consideração as matrizes africanas, europeias e indígenas. Ainda que o autor proponha que se aborde a questão indígena, o projeto não apresenta nada inovador. De certa forma, talvez acabe inclusive por reforçar o mito da democracia racial existente no Brasil, ao colocar que as três matrizes compõem a maior parte da população. A proposta, inclusive, restringe a Lei 11.645, que se direciona não apenas à disciplina de História, ou ao ensino médio.

e discutidas. A senadora chegou a propor o ensino e a obrigatoriedade do ensino da história das populações negras no Brasil. Infelizmente, as propostas foram recusadas, mas sua presença como mulher negra na política colocou em pauta a diversidade étnica, tendo as lutas do movimento negro sido fundamentais para a posterior homologação da Lei Federal 10.639 no ano de 2003.

A sanção da Lei Federal 10.639 fez com que as temáticas referentes às culturas africanas e afro-brasileiras atingissem um novo patamar no contexto da educação brasileira. A alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional possibilitou a diminuição da invisibilidade das políticas para educação das relações étnico raciais no Brasil e a cobrança de sua efetiva implementação<sup>4</sup>. Como apontado anteriormente, diretamente relacionadas à Lei Federal 10.639 estão as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico- Raciais e para Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Segundo Romão, “sua questão central envolve o currículo, ou seja, orienta e inspira os sistemas para construção de novas bases curriculares, através de novos conteúdos sobre africanos e seus descendentes brasileiros” (Romão, 2014: 34). Tais conteúdos devem ser compreendidos como bens culturais, de interesse humano, coletivo e com relações de pertencimento de toda humanidade.

Os contextos histórico-sociais de exclusão em que viveram e vivem as populações de origem africana no Brasil justificam a necessidade da existência de políticas de reparações históricas. Tal reparação visa que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos pelos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos durante o regime escravista e para além dele. É importante salientar que o Estado Brasileiro promoveu políticas de branqueamento após a abolição, e que atualmente o racismo está impregnado na sociedade brasileira. No século XXI, portanto, é necessário e urgente a elaboração e a implementação de políticas públicas de combate ao racismo e à discriminação, que promovam a mudança de um imaginário racial pautado na inferiorização de afro-brasileiros e de indígenas. Neste sentido, a Lei 11.645<sup>5</sup> é considerada um marco.

É notável o aumento de pesquisas universitárias nas temáticas africanas, da diáspora e indígena, o que demonstra a abertura de um olhar mais sensível em relação a

---

<sup>4</sup> A Lei 10.639 surgiu como lei ordinária, mas quando sancionada passou a ser uma lei complementar à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, sendo assim votada e aprovada em 2003.

<sup>5</sup> Ao fazer referência à obrigatoriedade do estudo da temática africana, afro-brasileira e indígena no currículo escolar, será citada neste texto a Lei 11.645, última alteração da LDB, conforme explicado.

esses sujeitos históricos. Há, no entanto, dificuldades na aproximação entre as pesquisas acadêmicas e as salas-de-aula, tanto das escolas como dos cursos de licenciatura, que muitas vezes não oferecem no currículo disciplinas sobre relações étnico-raciais, História da África e História Indígena. Até mesmo em cursos de licenciatura em História há por vezes a ausência de tais temáticas, o que dificulta - e muito - a implementação da Lei 11.645/08. É longo, portanto, o caminho a ser percorrido para o reconhecimento de um Brasil pluriétnico, exigindo reivindicações constantes por parte de movimentos sociais e de algumas parcelas da sociedade. Neste sentido, algumas iniciativas como cursos de formação continuada aos professores tornam-se álibis de educadores que buscam expandir seu conhecimento, possibilitando que seus alunos e alunas possam refletir sobre a diversidade étnica e cultural brasileira.

A seguir, serão apresentados alguns dos desafios e resultados de dois cursos oferecidos gratuitamente e à distância, através da Plataforma Moodle, pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (NEAB-UDESC). Os cursos intitulados “História dos Índios no Brasil” e “Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora” buscam estimular o estudo e o ensino das temáticas africana, afro-brasileira e indígena através da valorização do conhecimento histórico, do reconhecimento da diversidade e do respeito às referências culturais da sociedade brasileira. De forma geral, apresenta-se as populações indígenas e de origem africana enquanto sujeitos de suas vidas, sem esquecer o passado de exploração, mas compreendendo que esses sujeitos lutaram e atuaram à sua maneira na busca por autonomia e reconhecimento, propondo pensar suas histórias através de um viés que não os inferiorize, mas que também não as coloque como coadjuvantes de sua própria trajetória.

A estrutura dos referidos cursos é semelhante. Ambos possuem três módulos didáticos gerais, compostos por textos cuja leitura é obrigatória para a realização das atividades e reflexões propostas. São disponibilizados também materiais complementares, por vezes comentados. Além das atividades propostas ao final de cada módulo, há a execução de uma atividade final que consiste na elaboração de um plano de aula passível de ser aplicado na escola, articulando elementos discutidos durante os cursos. Os professores-cursistas foram divididos em salas com cerca de 50 professores

cada, variando o número conforme as edições dos cursos<sup>6</sup>. As salas eram acompanhadas por uma equipe composta pela coordenadora do curso e pela coordenadora de tutoria, além de possuir um(a) tutor(a) para cada turma, cuja função era estimular o debate e a reflexão por parte dos cursistas, acompanhando-os individualmente. Todos os profissionais que desempenharam essas funções eram detidos de conhecimento e experiências prévias em seu respectivo campo de atuação. É importante ressaltar que cada módulo apresenta uma problemática central que deve ser discutida e respondida pelos cursistas a partir da leitura das bibliografias de base e materiais complementares<sup>7</sup>.

O curso “História dos Índios no Brasil”, coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luisa Tombini Wittmann, teve sua primeira versão oferecida no ano de 2012 concedeu 100 vagas para professores e professoras do Estado de Santa Catarina. Já na primeira oferta todas as vagas foram preenchidas rapidamente, cenário que viria a se repetir nos anos posteriores, refletindo o interesse pela discussão da temática nas escolas. No ano de 2013, 150 vagas foram oferecidas também para a região do Estado de Santa Catarina. Por último, em 2014, a ampla procura pelo curso expandiu tanto o número de vagas quanto o caráter regional: 200 vagas foram oferecidas para educadores de todo o Brasil<sup>8</sup>. Esta terceira versão, de abrangência nacional, recebeu nos primeiros dias do período de inscrição mais de cinco mil e-mails de interessados, o que demonstra, além da enorme demanda dos professores por formação na área, a lacuna existente entre as pesquisas universitárias e as escolas.

O primeiro módulo, intitulado “História Indígena: Ensino e Historiografia”, tem como objetivo abrir discussões sobre a Nova História Indígena e sobre o ensino de história indígena. Ao final de cada módulo há um fórum específico, onde os professores cursistas respondem uma problemática comentada individualmente pelo tutor(a) que, caso necessário, solicita uma nova resposta. É importante salientar que todas as problemáticas se propunham a ir além da leitura de materiais (obrigatórios e complementares), relacionando teoria com a prática vivenciada na sala de aula pelos professores cursistas.

---

<sup>6</sup> Todas as edições do curso “História dos Índios no Brasil” tiveram três turmas. Já o curso “Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora” teve, respectivamente, duas, três, dez e quatro turmas em suas edições.

<sup>7</sup> Os materiais complementares são disponibilizados também na Plataforma Moodle, compostos por textos comentados, vídeos, músicas e sites, que podem auxiliar os professores cursistas tanto nas discussões dos fóruns quando na elaboração de suas aulas.

<sup>8</sup> O curso é atualmente integrante do Programa Memorial Antonieta de Barros, aprovado pelo edital nacional do governo federal ProExt, Ministério da Educação (MEC/SESu).

O segundo módulo apresentou discussões referentes a comunidades indígenas do sul e do norte do país, instigando os professores cursistas a perceber tanto aproximações quanto distanciamentos das experiências dessas comunidades. Para tornar este segundo fórum ainda mais diverso, foi solicitada uma pesquisa sobre a comunidade indígena mais próxima de cada professor-cursista, com o objetivo de tornar a temática palpável na trajetória de cada participante. O terceiro módulo apresentou dois textos fundamentais. O primeiro sobre identidades<sup>9</sup> indígenas na região nordeste brasileira, e o segundo tratando de indigenismo e movimentos sociais, com objetivo de perceber os sujeitos indígenas como atores políticos de suas próprias lutas<sup>10</sup>.

Assim como o curso “História dos Índios no Brasil”, também é oferecido pelo NEAB/UEDESC o curso “Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora”, coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia Mortari. O objetivo deste curso é capacitar professores da rede pública para trabalhar com conteúdos relativos à História das Áfricas e de suas populações na diáspora, de forma que rompam com visões estereotipadas e preconceituosas acerca do continente e de suas populações. Inicialmente, o curso foi pensado tendo como objetivo ser uma contribuição para a implementação da lei que torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas brasileiras.

A necessidade de ferramentas como o curso se confirmaram nas inscrições do mesmo, onde pode ser constatada a ausência de formação dos profissionais da educação para trabalhar com a temática. Ao se inscrever no curso, os professores preenchem uma ficha com dados pessoais relativos à sua atuação profissional (turmas em que leciona, instituições às quais estão vinculados, disciplinas ministradas, etc.) e à sua formação acadêmica. Em 2014, edição mais recente de oferecimento do curso, por exemplo, mais de 70% dos professores inscritos se graduaram após 2003, ano de sanção da lei. No entanto, apenas onze haviam tido alguma disciplina relacionada à História da África na graduação, sendo que alguns dos inscritos apontaram que as referências ao continente e às suas populações eram feitas apenas na perspectiva da escravidão.

O curso também é dividido em três módulos. O primeiro deles, intitulado “O Ensino de História da(s) África(s): alguns apontamentos”, é voltado à reflexão do

---

<sup>9</sup> Justifica-se a utilização de termos como “identidades indígenas” ou “culturas indígenas” no plural devido à grande diversidade de populações indígenas no Brasil. Termos no singular podem passar a ideia de homogeneidade, o que não corresponde a realidade vivenciada por esses sujeitos.

<sup>10</sup> Há um desconhecimento evidente das reivindicações expressadas por movimentos indígenas, fazendo com que esse tipo de discussão seja essencial para a formação de professores.

ensino da história do continente africano e possui dois fóruns de discussão, cada qual com seu texto base. São abordadas respectivamente questões relativas à historiografia e formas de lidar com o passado através da oralidade. O segundo módulo é dedicado à pensar a história daquele continente do século XVI ao XIX, abordando características de diversas regiões e mostrando a diversidade da organização de diferentes povos e grupos já após o contato com os europeus. Além disso, se discute nesse módulo a temática da escravidão naquele continente anterior à chegada dos povos europeus. O terceiro módulo é dedicado às experiências de populações de origem africana na diáspora. Este módulo é o maior deles, pois possui quatro textos base voltados às experiências familiares e sociais desses homens e mulheres no Brasil, bem como à sua organização em torno de movimentos sociais e da criação de instituições para lutar por seu reconhecimento e direitos.

A primeira edição do curso foi oferecida em 2011, quando foram disponibilizadas 100 vagas. Ao final de cerca de três meses, tempo de duração do curso, restaram apenas 24 professores cursistas que receberam certificação. No ano seguinte, inicialmente foram oferecidas 100 vagas, mas estas foram ampliadas e 171 professores foram inscritos, de forma que ao final do curso 61 professores o concluíram na sua edição de 2012. Em 2013, sua terceira edição, o NEAB/UDESC contou com recursos externos oriundos do Edital PROEXT 2011 (MEC/SESu). Dessa forma, foi possível contratar mais professores tutores e ampliar o número de vagas: foram 500 professores cursistas inscritos, divididos em dez turmas. Ao final dessa edição, 169 professores concluíram o curso. Por último, no ano passado, foram oferecidas 200 vagas, dos quais 64 professores receberam a certificação<sup>11</sup>.

Os cursos ocorrem em cerca de dois meses. Neste período de trocas algumas professoras e professores destacam-se pela desenvoltura no decorrer da trajetória. A cursista D.N.M.A., professora das séries iniciais e participante do curso “Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora”, afirmou numa postagem que quando se inscreveu para o curso

não tinha a mínima noção do que era a diáspora e qual a relação dela com as questões da África. [...] A leitura dos textos possibilitou

---

<sup>11</sup> A formação de professores se mostra um desafio. Acreditamos que o número expressivo de desistências seja um dado influenciado por uma série de fatores, dos quais destacamos dois: de um lado, a rotina exaustiva do professor; do outro, o compromisso em ler os materiais e de cumprir as atividades respeitando prazos e realizando as reflexões propostas. Além disso, por acreditarmos na importância do trabalho, a correção das atividades é criteriosa, de modo que alguns professores acabam sendo desligados do curso quando suas atividades são insatisfatórias.

analisar e compreender como os povos africanos trazidos da África de diferentes regiões contribuíram para resignificar e reorganizar os seus próprios conhecimentos, fazendo no Brasil uma teia de relações interpessoais, onde puderam recriar sua própria cultura em um espaço onde não conheciam, isso devido a necessidade de sobrevivência. (D.N.M.A.)

Se antes a professora D.N.M.A. sequer sabia do conceito da diáspora africana, após a leitura do material ela passou a dominar o significado prático da diáspora africana na vida desses homens e mulheres que foram forçados a vir para o Brasil. Para outra professora do mesmo curso, D.J.L.M., as leituras possibilitaram compreender de outro modo as sociedades africanas, pensando-as a partir de outra lógica social, econômica e cultural. Para esta professora, “a contribuição maior é transcender o olhar estigmatizante de passividade e inferioridade atribuído ao território africano e suas distintas etnias”.

Um dos mecanismos essenciais para a formação dos professores(as) cursistas é a execução da atividade final, que deve articular os pressupostos principais discutidos no curso. É importante lembrar que essas atividades são elaboradas e corrigidas com o objetivo de serem aplicadas em sala de aula, portanto, são positivos os trabalhos que visam adequar-se à realidade dos estudantes, como é o caso de um dos trabalhos finais elaborados no ano de 2013 pela cursista N.S, formada em História, e intitulado “Entre a repressão e a resistência: relações entre indígenas Tupinambás e fazendeiros de Ilhéus e a participação da mídia na exibição dos conflitos no primeiro semestre de 2013”. Logo no título podemos perceber tanto o foco num contexto específico quanto num grupo específico, os Tupinambá, diminuindo as chances de cair na armadilha de estudar muitas culturas ao mesmo tempo, o que pode homogeneizá-las. Refletir sobre uma comunidade de seu município ou estado aproxima os estudantes do conteúdo trabalhado, exercitando o entendimento de que a sua região também é composta por um ou mais grupos indígenas. Além disso, o objetivo geral apontado pela professora cursista é perceber o papel da mídia no que diz respeito à invisibilidade ou depreciação das reivindicações indígenas ligadas à demarcação de terras na região, o que remete ao entendimento desses sujeitos como agentes históricos que lutam pelos seus direitos, elementos discutidos durante o curso.

Os professores-cursistas foram sensibilizados às temáticas africana, afro-brasileira e indígena e sua contribuição como educadores será significativa para auxiliar na implementação das leis. Uma vez que um(a) professor(a) seja sensibilizado e mude



sua abordagem acerca de populações indígenas e afrodescendentes, um grande passo foi dado. Este(a) professor(a) terá inúmeros alunos ao longo de sua atuação, e se os conteúdos forem trabalhados num viés sensível, não estereotipado ou preconceituoso, estará atingindo centenas de estudantes e, conseqüentemente, formando cidadãos que respeitam a diversidade.

## **Bibliografia**

*Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. 2004. Brasília: MEC/BRASIL. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. 2008. “Em torno das ‘Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana’: uma conversa com historiadores” en: *Estudos Históricos*, vol. 21, nº 41, pp. 5-20.

MORTARI, Cláudia. 2015. *Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora*. Florianópolis: Editora DIOESC (no prelo).

ROMÃO, Jeruse. 2014. *O Movimento Negro Brasileiro e as Diretrizes da Educação Nacional: a Lei Federal 10.639/2003 é LDB*. Florianópolis: Editora DIOESC.

WITTMANN, Luisa Tombini (org.). 2015. *Ensino (d)e História Indígena*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

## ***12 Years a Slave: Cinema, Historiografia e Ensino***

Marcelo Téó\*

Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)

[marceloteo@hotmail.com](mailto:marceloteo@hotmail.com)

### **Resumo**

O que faz um historiador quando escreve sobre um filme contemporâneo baseado em fatos históricos? Granjeia autoridade de crítico de cinema ao propor uma leitura formal? Reserva-se à função de juiz do passado, identificando erros e acertos? Ou ainda, na condição de intelectual autorizado, comenta a dimensão política deste “evento” contemporâneo? Estas são questões que envolvem respostas complexas, situadas ora no polo positivo, ora no negativo, e que conectam alguns dos dilemas mais discutidos na metodologia histórica nas últimas décadas: narrativa e ficção, história do tempo presente, história pública, usos pedagógicos e possibilidades metodológicas de documentos audiovisuais, entre outros. Falarei de algumas destas questões ao analisar o filme *12 years a slave*, do diretor britânico Steve McQueen. Sua ampla exibição nos cinemas, seu elenco estelar e as indicações ao Oscar® 2014 têm sido úteis para trazer à tona um debate sobre as mazelas do sistema escravista nas Américas, bem como sobre as funções e limites do cinema de história: do ponto de vista historiográfico, suas normas e obrigações para com o passado; cinematográfico, suas liberdades poéticas e formais; e pedagógico, seu compromisso com o público nas salas de cinema e de aula. Para tais tarefas, serão cruzadas diferentes abordagens, que vão da análise formal à fenomenologia e à teoria da recepção, dando especial ênfase às aproximações entre historiografia e cinematografia. Interessam os usos e limites do filme enquanto discurso histórico, e seu impacto na construção de modelos de cidadania, encadeando o debate sobre o tema da escravidão, as análises da obra e as possibilidades de narrativa histórica, envolvendo diferentes formas de diálogo com o cinema. Serão exploradas, enfim, algumas das relações possíveis entre o passado, o historiador, a linguagem cinematográfica e o público, tomando a obra de Steve McQueen como fio condutor e, mais que isso, como um exemplo extremamente bem sucedido de acordo entre estas quatro dimensões.

**Palavras-chave:** história; Brasil-EUA; séculos XIX e XXI; cinema; ensino; historiografia.

O que faz um historiador quando escreve sobre um filme contemporâneo baseado em fatos históricos? Granjeia autoridade de crítico de cinema ao propor uma leitura formal? Reserva-se à função de juiz do passado, identificando erros e acertos? Ou ainda, na condição de intelectual autorizado, comenta a dimensão política deste “evento” contemporâneo? Estas são questões que envolvem respostas complexas, situadas ora no polo positivo, ora no negativo, e que conectam alguns dos dilemas mais discutidos na metodologia histórica nas últimas décadas: narrativa e ficção, história do tempo presente, história pública, usos pedagógicos e possibilidades metodológicas de documentos audiovisuais, entre outros.

---

\* Doutor em História.

Falarei de algumas destas questões ao analisar o filme *Twelve years a slave* – traduzido no Brasil como *Doze anos de escravidão* –, do diretor britânico Steve McQueen. Sua ampla exibição nos cinemas, seu elenco estelar e as indicações ao Oscar® 2014 têm sido úteis para trazer à tona um debate sobre as mazelas do sistema escravista nas Américas, bem como sobre as funções e limites do cinema de história, tanto do ponto de vista historiográfico, suas normas e obrigações para com o passado, quanto cinematográfico, suas liberdades poéticas e formais, seu compromisso com o público. Partindo do pressuposto que o leitor já conhece o filme, me abstenho da tarefa de resumi-lo. Assim, a primeira questão a tratar é a da recepção do filme, tendo em vista que a partir dela podemos seguir outras ramificações do debate suscitado pela obra. Obviamente não farei aqui uma busca completa e precisa da crítica ou das impressões do público nas saídas das salas de cinema do Brasil ou dos EUA, o que foge completamente às minhas possibilidades e necessidades. Comento a seguir algumas linhas gerais das discussões que se seguiram à sua indicação e posterior premiação no Oscar® 2014.

### **Embates entre o tema e a forma**

*Twelve years a slave*<sup>1</sup> foi recebido de forma paradoxal entre críticos de profissão, amantes do cinema, acadêmicos e público em geral. Uma das questões foi o batido – mas não por isso resolvido – embate na história das linguagens artísticas sobre forma e conteúdo. Acusado de academicista, o filme foi contraposto ao seu principal rival na premiação do Oscar® 2014, *Gravidade*, de Alfonso Cuarón: *Twelve years a slave* representaria a vitória do tema, seu significado histórico e político; *Gravidade*, o cinema em si, a arte em seu esplendor formal<sup>2</sup>. Circularam na imprensa e nas redes sociais críticas ao resultado da premiação pautadas por este embate. Os descontentes acusavam o juri de ter eleito o melhor filme a partir de critérios não condizentes com uma premiação que, pautada por categorias técnicas, deveria privilegiar aspectos do “fazer” cinematográfico em detrimento da temática. *Twelve years a slave*, portanto, apesar de tocar num ponto importante da história americana, com desdobramentos que ultrapassam suas fronteiras temporais e espaciais, tecnicamente não traria nada de

---

<sup>1</sup> Optei aqui por utilizar o título em inglês por perceber alguns problemas na tradução comercial para o português. A tradução – *Doze anos de escravidão* – apaga a ideia de singularidade de uma trajetória presente no título original. A instituição escravista durou séculos. Dentro dela, foram milhares de trajetórias singulares. E o filme fala destas singularidades.

<sup>2</sup> O crítico de cinema do *Estadão*, Luiz Carlos Merten, menciona brevemente esta questão ao comentar o resultado da premiação. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=doiJ828oMgI> (acessado em 27/1/2015).

excepcional. Esta não seria, contudo, a primeira vez que um filme “conteudista” vencera o Oscar®. Inúmeros outros filmes que trataram de tragédias como o holocausto ou de biografias de celebridades, foram agraciados com o prêmio de melhor filme sem necessariamente suprir a necessidade de gozo estético dos fãs do cinema autônomo (mais preocupado com a forma do que com a história em si). O efeito social da história contada no filme não deveria ser, enfim, o norte da eleição do melhor filme. Não farei aqui a defesa de uma escolha política, especialmente porque ela serviria para validar prêmios anteriores a filmes como *Guerra ao terror* (2010) ou *Argo* (2013). O que interessa aqui, no que diz respeito à cerimônia do Oscar® 2014, é o impacto desta escolha, que trouxe o tema da escravidão de volta à pauta de discussões sobre desigualdade social tanto nos EUA quanto no Brasil.

Neste cenário, a pouca ousadia formal, lida como opção conservadora do diretor, que teria feito um filme vocacionado para o Oscar®, talvez deva ser reavaliada, pois só uma análise restrita o enquadraria no formato das narrativas heroicas hollywoodianas, onde predominam histórias de superação articuladas a uma cadência vastamente repetida em filmes biográficos ou de super-heróis. Em primeiro lugar, não se trata de um homem negro que alcança fama e sucesso pela via da música ou do esporte, situações de exceção normalmente associadas às histórias de descendentes de africanos nas Américas. É justamente o oposto: um homem livre que é arrastado à miséria da servidão, apresentada por S. Northup a partir do olhar dos afro-americanos. Sua libertação não indica a consagração segundo os padrões da sociedade norte-americana, mas o caráter de exceção de sua trajetória, tornando aquela realidade ainda mais trágica.

Steve McQueen se apropria dessa história, atualizando-a. Recorre a uma abordagem mais radical da figura dos senhores de escravos do que aquela apresentada por Solomon no documento original. Ao ativismo de Northup, vinculado, em certa medida, ao abolicionismo nortista, McQueen acrescenta o distanciamento de um homem negro, inglês, que olha para a sociedade estadunidense atual e identifica, ainda, os abundantes resquícios e sequelas do escravagismo. Limita o heroísmo nortista e a eficácia das leis de proibição do tráfico e de manutenção da liberdade das populações afrodescendentes a partir de um choque de realidade, onde a violência daquele sistema é desnudada em suas inúmeras dimensões.

Um bom exemplo das sensíveis soluções formais para questões de ordem política no filme é o contraste criado entre parte das cenas no Norte, em Nova Iorque e especialmente em Washington, e no Sul, nas *plantations* do estado de Louisiana, onde

se passa a maior parte da narrativa. Ao tom escuro e artificial, noturno, quase subterrâneo do subúrbio de Washington, opõe-se uma luminosidade natural, crepuscular da paisagem sulista. Nas tomadas em Washington, onde Northup é sequestrado e posto em cativeiro pela primeira vez, a trilha sonora é composta por ruídos tragicamente artificiais, como máquinas que burlam a natureza para ir contra ela. No Sul, os sons se harmonizam aos da paisagem natural. A história de Solomon, de sua trágica estadia em Washington, se passa por debaixo dos panos brancos da capital legislativa dos Estados Unidos, e seus gritos por socorro se tornam sussurros diante da distante e asséptica imagem do capitólio. A história de Platt (nome atribuído a Solomon após o sequestro), às margens do Rio Vermelho, é apenas uma entre outras, um caso naturalizado em meio à sociedade branca sulista.

Da música composta por ruídos alienígenas, artificiais, passa-se para os sons e as imagens de uma natureza exuberante. À medida que nosso olhar se familiariza com ela, compreende também que a violência era o costume, justificada sob a ótica da propriedade. A trilha sonora artificial, maquínica, que caracteriza um local em que a escravidão é ilegal, mas não por isso menos real e cruel, retorna quando Chapin, o feitor da fazenda de William Ford, se escora na lei da propriedade para salvar Platt de ser enforcado por Tibbeats, seu perseguidor mais voraz. A artificialidade da lei e a naturalidade de violência são narradas não apenas de forma textual, seguindo os passos do relato, mas também através de sons e imagens que ajudam o espectador a compreender a sinfonia de agressões que ressoavam no corpo e na vida de mulheres e de homens negros na sociedade escravista, fossem eles livres, libertos ou escravos.

Tais indícios não preenchem – e não foram expostos com a intenção de fazê-lo – as expectativas de gozo estético daqueles que, descontentes com a premiação, saíram em defesa de Cuarón e sua obra, *Gravidade*. Nos ajudam, por outro lado, a pensar algumas ricas possibilidades no trato com o passado através do filme. A imersão sensorial do espectador contribui para que se envolva com o passado de forma profunda, a ponto de sentir na própria pele, senão a dor, ao menos a angústia e o desespero da violência ininterrupta narrada no filme, que tem início nos olhares depreciativos lançados à Northup, e segue banhando a carne e a alma dos sujeitos negros que permeiam a narrativa do filme.

## Identificação e negação

Uma pré-estreia gratuita foi realizada numa pequena cidade do meio-oeste norte-americano, atraindo uma parcela da população sem muitos recursos para ir ao cinema, a grande maioria afrodescendentes<sup>3</sup>. As reações foram de euforia, entusiasmo, revolta. Grande foi a identificação com o herói Solomon Northup, manifesta em comentários, aplausos nas cenas de luta, suspiros e murmúrios. Na mesma cidade, duas semanas mais tarde, uma sessão paga num imponente teatro local e uma plateia de brancos. Não há mais reações audíveis e nas cenas de tortura muitos viraram a cara ou fecharam os olhos. Lágrimas caíram no momento do encontro com a família, cena que Solomon se recusa a narrar no livro. As expressões de choque e horror foram constantes ao longo da sessão. As percepções dissonantes são, em certa medida, esperadas, especialmente num país em que a segregação permanece viva, em formas bastante distintas, mas ainda efetivas em relegar às populações afrodescendentes posições desfavoráveis na hierarquia social. Mostram, de um lado, o quão viva é a memória da escravidão para a população negra. De outro, o choque entre a população branca indica a quebra de um silêncio. Diferente da produção sobre o holocausto (filmes, literatura, museus, memoriais, monumentos), cujos horrores somos constantemente convidados a lembrar, o tema da escravidão constitui uma quase completa ausência.

No Brasil, a situação talvez seja ainda mais precária, por não contarmos com a documentação disponível aos cineastas norte-americanos – mais de uma centena de relatos semelhantes aos de Solomon Northup, publicados entre 1760 e o fim da Guerra Civil<sup>4</sup>. O cinema nacional pouco se ocupou do tema e quando o fez, raramente levou em conta a produção acadêmica sobre o assunto. O problema racial no Brasil parece, para muitos, coisa do passado. Segundo as historiadoras Lilia Moritz Schwarcz e Maria Helena P. T. Machado, em breve artigo sobre o filme, mencionam os comentários na saída do cinema sobre a crueldade da escravidão nos Estados Unidos, seguidos da questão/afirmação: - No Brasil não foi assim!? Conforme Schwarcz e Machado, “o que hoje se sabe é que a escravidão no Brasil não foi essencialmente diferente da retratada em *Doze anos de escravidão*. Ao contrário, foi maior em número de africanos entrados

---

<sup>3</sup> Conforme Sylvia Colombo, *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 21/2/2014.

<sup>4</sup> Tem-se notícia de um único relato do gênero no Brasil, de Mohammad Gardo Baquaqua, publicado originalmente em inglês no ano de 1854, em plena campanha abolicionista, na cidade de Detroit.

no país, assim como tomou todo o território e por um período de tempo ainda mais extenso”<sup>5</sup>.

Entre as semelhanças, talvez a principal seja justo o tema do filme: a porosidade das fronteiras entre cativo e liberdade. Sidney Chalhoub, entre outros, demonstrou, em pelo menos duas de suas obras (1990; 2012), como era frágil, vigiada e ameaçada constantemente a liberdade de mulheres e homens negros livres ou libertos em meados do século XIX. Os libertos ou negros livres precisavam provar a sua liberdade através de documentos. Porém até a matrícula de 1871 ser criada, os senhores não precisavam provar sua propriedade. Em *Visões da liberdade* (1990), Chalhoub nos mostra como a vida na cidade transforma as relações entre negros e brancos, para o bem e para o mal: “A instituição da escravidão deixa de ser quando se torna impossível identificar prontamente, e sem duplicidades, as fidelidades e as relações pessoais dos trabalhadores, e os escravos se mostraram incansáveis em transformar a cidade num esconderijo. A cidade que esconde é, ao mesmo tempo, a cidade que liberta. É também a cidade que engendra um novo tipo de sujeição, fundada na suspeição generalizada” (1990: 219). O constante olhar de desconfiança lançado à população afrodescendente constituía uma nova forma de controle, tendo em vista o amplo crescimento do número de libertos ao longo do século XIX. Casos como o de Adolfo Mulatinho, cujo plano para conquistar a liberdade consistiu em fazer-se prender, preferindo o cárcere à servidão, entre inúmeros outros dão mostras da proposital precariedade da situação jurídica dos homens e mulheres “de cor” nas últimas décadas do Império<sup>6</sup>. A ausência de uma divisão clara, como ocorria nos Estados Unidos entre o Sul escravista e o Norte abolicionista, entretanto, concedeu ao cenário tupiniquim uma feição bastante distinta. Nos EUA, como lembrou Paul Gilroy (2001), as narrativas escravas acabam por formar um gênero literário capaz de transformar a divisão do trabalho intelectual abolicionista, fazendo emergir a figura do ex-escravo como autor, lido e publicado. No Brasil, à exceção de Baquaquá – que só conseguiu contar sua história nos Estados Unidos –, não temos notícia da participação literária da população negra no processo de abolição. Seu papel nesse processo não foi, entretanto, secundário. Se deu, como mostrou Chalhoub, nas negociações e lutas do cotidiano, onde escravos inculcavam-se livres, e eram acolhidos por livres e libertos que lutavam para manter sua condição num sistema que colocava em xeque diariamente seu direito à liberdade.

---

<sup>5</sup> *Folha de São Paulo*, Ilustríssima, 2/3/2014.

<sup>6</sup> Sobre a precariedade da liberdade de trabalho no século XIX, ver Lima (2005).

Indício de tal fragilidade foi a reação ao Regulamento n.º 798 de 18 de junho de 1851, que deveria entrar em vigor no dia 1.º de janeiro do ano seguinte. Com tal decreto, o governo Imperial instituía em todo o país o registro obrigatório de nascimentos e óbitos. Num decreto complementar, determinava-se a realização de um recenseamento geral. Ambos com a finalidade de obter dados detalhados sobre a população do país. O que se viu nos dias seguintes à sua implementação foi um verdadeiro pandemônio, com levantes espalhados em boa parte do Império, fazendo o governo recuar e suspender a execução dos decretos. Muito se especulou sobre o motivo das revoltas. O ministro da justiça Eusébio de Queiroz mencionou as lutas partidárias entre conservadores e liberais e a ilusão desatinada da “gente menos ilustrada”. O ministro dos negócios do Império, visconde de Mont’Alegre, à frente da repartição responsável pela execução do regulamento, elencou as dificuldades práticas: a extensão do território, a falta de meios de comunicação, o isolamento de boa parte da população, portadores de “hábitos e vida excêntrica nos lugares mais desertos do interior”. Depois de muita indagação, descobriu-se que o motivo dos motins residia na circulação de um “boato arteiramente espalhado, e loucamente acreditado pelo povo rude, de que o registro só tinha por fim escravizar a gente de cor” (Chalhoub, 2012: 17-18).

Neste curioso caso analisado pelo historiador Sidney Chalhoub, fica claro como a tormenta do sistema escravista tornou frágil e precária a experiência da liberdade de negros livres e pobres no Brasil oitocentista<sup>7</sup>. Situação semelhante, num olhar aéreo, a da população afrodescendente estadunidense no mesmo momento – lembremos que Solomon foi libertado em 1853, um ano após o Regulamento n.º 798. E a lei que o libertou, mencionada apenas no livro, dizia respeito a casos de sequestro de homens e mulheres negros, livres ou libertos, para trabalhar como escravos ilegalmente em fazendas do Sul, tamanha era a frequência com que aconteciam<sup>8</sup>. poder ser utilizada de diferentes formas. Sempre havia brechas. Foram, sem dúvida, centenas ou milhares de Solomons no Brasil e nos EUA, homens e mulheres que sofreram pela prática

---

<sup>7</sup> Duas décadas mais tarde, a matrícula de escravos de 1871, que tinha por objetivo regularizar a situação da escravidão através do registro, exigindo que também os senhores comprovassem a sua posse, também foi usada como forma de reescravização ilegal.

<sup>8</sup> Conforme Northup, a lei foi aprovada em 14 de maio de 1840, intitulada “Uma lei para proteger mais efetivamente os cidadãos livres deste estado de serem sequestrados ou submetidos à escravidão”. Determinava, assim, o dever do governador, recebendo informações suficientes de que um cidadão livre do estado de Nova Iorque estivesse sendo mantido como escravo injustamente em outro estado, mediante “alegação ou mentira de que tal pessoa seja um escravo, ou que pelo costume da cor ou pela regra da lei seja considerado ou tomado por um escravo”, tomar medidas que garantissem a restauração de tal pessoa à liberdade (Northup, 2014: 233-224).



bastarda da escravidão, por punições carnis tão violentas ou mais quanto as que vimos no filme, pela contínua – e ainda ativa – sensação de suspeição associada à cor da pele, mas que também buscaram brechas e desenvolveram estratégias para romperem com o sistema que os oprimia.

Se os cenários são diferentes, bem como os caminhos para o fim da escravidão, muito semelhantes foram o sofrimento e os limites ao acesso dos direitos cidadãos dessas populações nos dois países. As sequelas da escancarada ilegitimidade desse sistema, amparado lá e cá mais no costume do que nas leis, estão vivas ainda hoje. E manifestaram-se de forma viva nas salas de cinema que exibiram *Twelve years a slave*, com plateias divididas entre a identificação com um herói que lutava por justiça e a negação de um passado que, atualmente, encontra-se em situação de constrangedora bastardia, a qual o filme ajuda a denunciar. Não assumi-lo faz parte de um teatro do esquecimento bastante “oportuno”, tendo em vista a necessidade providencial de medidas compensatórias para desfazer os nós sociais atados naquele momento histórico.

### **O cinema, a história e o passado**

Falou-se até aqui do filme a partir de sua recepção, primeiro em termos do que chamamos genericamente de forma, em suas relações com o tema; em segundo, das reações provocadas no público, procurando lê-las de forma crítica, respeitando as limitações da restrita pesquisa realizada para fins exclusivos deste artigo. Falamos também de algumas estratégias de linguagem utilizadas no filme para contar a história de Solomon. E das similaridades históricas com o caso brasileiro. Gostaria, agora, de traçar alguns comentários sobre a possibilidade de associar ou mesmo incluir a produção de Steve McQueen no *corpus* historiográfico sobre a escravidão, explorando os limites e possibilidades da equivalência entre os dois.

Em linhas gerais, o filme foi muito bem recebido por especialistas no tema, tanto dos Estados Unidos quanto no Brasil. A tônica foi o impacto esclarecedor que o filme de Steve McQueen tivera sobre o público, ascendendo as chamadas de um debate há muito necessário. Não é incomum entre nós historiadores – especialmente no Brasil – a crítica sobre a falta de acuidade histórica em filmes que tratam direta ou indiretamente de nossos objetos de pesquisa. As respostas, quando existem, celebram a licença poética e as necessidades da linguagem como soberanas numa obra audiovisual, acima, portanto, das exigências pouco conhecidas pelos cineastas da escrita da história. Talvez a participação mais efetiva de assessores históricos – sendo estes, historiadores de

formação – pudesse ajudar a consolidar um pacto cuja finalidade mais importante seria erigir um debate sobre as fronteiras móveis entre ficção e realidade na explicação do passado. De forma ainda tímida, isso vem acontecendo em alguns países, especialmente nos Estados Unidos, onde experiências de consultoria história para grandes produções, tem impulsionado a discussão sobre cinema e história.

Um ponto de partida para pensar as relações entre o filme e a escrita da história é a sua repercussão social. Temos, de um lado, os livros de história, comumente escritos num quase dialeto, pouco acessíveis a uma população cujo hábito de leitura é precário. De outro, narrativas audiovisuais muitas vezes apreendidas como transparentes em sua representação. Há um século atrás, o diretor D. W. Griffith previa que o filme substituiria os livros de história no futuro: “Em vez de consultar todas as autoridades...e acabar aturdido... você vai, na verdade, ver o que aconteceu. Não haverá opiniões expressas. Você simplesmente estará presente no fazer-se da história” (Sorlin, 1980: viii *apud* McKeown, 2008: 1). Esta profecia não se cumpriu, porém, é preciso admitir que muitas vezes o espectador comum aceita o filme como uma reprodução fiel do passado, a qual lhe servirá como base de informação e como referência visual na constituição do imaginário sobre um tempo não vivido.

O alcance do filme, especialmente quando falamos de um vencedor do Oscar®, é infinitamente superior ao dos livros de história mais bem-sucedidos. Chegará, portanto, a rincões onde nossos trabalhos dificilmente chegariam. E, caso chegassem, talvez não encontrassem tanta ressonância. O fato é que são raros os casos como o de *Twelve years a slave*, em que o diretor mostra-se completamente a par dos debates historiográficos sobre o tema tratado no filme, além de contar com qualificada assessoria histórica<sup>9</sup>. Tal aproximação, cheia de limites e poréns, entre a produção acadêmica e o cinema é riquíssima e pode render frutos generosos, amplificando o clamor por um debate público sobre o tema que transcenda, na sua recepção, os corriqueiros julgamentos em torno do “bom” ou do “mal” filme, geralmente pautados por padrões de consumo audiovisual referentes à fluência de sua narrativa.

Talvez uma breve comparação entre as possibilidades de análise do documento que deu origem ao filme – a narrativa de Solomon Northup – para o historiador e para o cineasta seja apropriada para melhor explorarmos os cruzamentos entre os dois campos. Imaginemos que nossa fonte seja a mesma que serviu a Steve McQueen, o relato do

---

<sup>9</sup> O escritor estadunidense Henry Louis Gates Jr. é o responsável pela assessoria histórica do filme.

sequestro de Northup. Certamente não aceitaríamos usar a tal “licença poética” para alterar os ditos de Solomon, como fez McQueen em não raros momentos. A cena em que Platt, nome dado a Solomon em sua condição de escravo, tenta contar sua história ao generoso senhor William Ford, jamais foi relatada no livro. No filme, Ford se recusa a ouvir algo que provavelmente já sabia: que Platt, seu escravo, pelos conhecimentos e pela experiência que carregava, fora um homem livre e encontrava-se escravo por caminhos ilegais. Se Ford é descrito de forma generosa por Solomon, McQueen opta por enfatizar a violência das relações, assumindo uma abordagem estereotipada dos personagens senhoriais. As pregações de Ford, descritas com admiração por Solomon no livro – em contraponto às absurdas justificativas bíblicas para o castigo expostas por Epps, cruel senhor com quem Solomon ficou por cerca de dez anos –, aparecem no filme numa sequência de imagens em meio a qual adquirem novo sentido: o tirano Tibeats cantando a cruel canção *Run Nigger Run*, cenas de trabalho forçado e vigiado, o encontro com indígenas cuja vida livre na mata e as práticas rituais contrastavam com a dos negros escravos. A sequência acaba com Solomon defecando no mato, depois de ingerir a carne de javali junto dos índios e alguns companheiros de servidão. No livro, fica clara a proximidade de Northup com a doutrina cristã, especialmente nos comentários sobre as pregações de Ford. No filme, ela aparece como parte de um sistema hipócrita e contraditório, à exceção dos usos que fazem dela a própria população negra – a exemplo da comovente cena do enterro de Uncle Abram, quando Solomon, num momento de identificação com a cultura negra da senzala, canta o *spiritual Roll Jordan Roll*.

A postura do historiador diante das fontes é distinta, embora tal distinção possa ser problematizada. Não podemos criar novas cenas para o passado ao qual tentamos remontar. O cinema sim. Mas podemos de fato supor, sempre a partir do maior número de evidências possíveis. Além de propor explicações possíveis, que variam de autor para autor, também omitimos certas informações, afinal não se pode falar de tudo. E colocamos outras em negrito, mudando a proporção de sua importância em acordo com o objeto de nossa pesquisa. Nosso trabalho com as fontes é plural. Formamos assim uma espécie de quebra-cabeças de combinações instáveis, juntando peças e criando sentidos. Aceitamos com frequência outros tipos de “licença”, que não a poética, quando, por exemplo, nos aventuramos com fontes visuais ou literárias, transferindo indícios do passado, via ficção, para escrever a história. Há, portanto, e nisso não há

novidade, um alto grau de invenção na escrita da história. E dentro dos pactos acadêmicos do campo histórico, somos escritores. Precisamos criar para fazer história.

O cineasta que se ocupa de filmes históricos tem variáveis distintas. A começar pelas exigências da linguagem audiovisual, incapaz de explicar de forma objetiva ou de comprovar com notas de rodapé a veracidade das informações. O alto custo de uma obra cinematográfica implica em compromissos mercadológicos pouco comuns entre nós historiadores. Há ainda a expectativa do público e da crítica com relação à dinâmica da narrativa. E a duração limitada: seria impossível narrar num único filme todas as cenas descritas e comentadas por Solomon. Outra questão fundamental é que de um filme espera-se uma narrativa fechada, que conte uma história cujo sentido é literário. Nós, historiadores, somos movidos por problemas. Nossas obras podem encontrar sua completude sem agarrar-se a histórias singulares com começo, meio e fim. Num filme é necessário preencher lacunas e, dependendo do intuito do diretor, alterar sentidos através da montagem, tanto visual quanto sonora. O historiador, por sua vez, precisa cruzar fontes, agregando sentidos ao documento ou personagem analisado. Ambos complementam os resquícios do passado, mas de formas distintas. No filme, busca-se fórmulas narrativas que alegorizem determinadas mensagens sobre o evento ou trajetória enfocado; na escrita da história, cruzam-se indícios diversos para provar ou rebater uma hipótese sobre o passado. Steve McQueen escolheu a violência como problema a ser debatido em seu filme. Seus desvios com relação ao livro são estratégias para melhor sintetizar o espírito da sociedade escravista em sua complexidade. O relato de Solomon Northup não é, nem para o cineasta, nem para o historiador, um documento absoluto. É preciso levar em conta que tenha sido escrito pelo editor branco e abolicionista David Wilson; que tenha sido publicado junto a uma série de relatos de ex-escravos que ganhavam força no mercado editorial e que, por isso, deveriam atender a certas expectativas literárias (de um público também branco e simpatizante do abolicionismo). O norte dos Estados Unidos descrito no livro é muito mais puro e heroico do que na versão do filme, esta última mais crua e complexa.

Trabalha-se, na escrita da história e na cinematografia, com formas distintas de síntese: a ficção e a alegoria no filme; recorte e encadeamento na história. A ficção entendida como permissão para imaginar em fatos as consequências de uma atmosfera de época; na alegoria, bastante utilizada por McQueen, faz-se uso de determinadas cenas/ações/personagens para intuir um espírito mais geral: diz-se algo que, em verdade, quer referir a outra coisa. O recorte é a habilidade do cientista social de

perceber em fragmentos da realidade a potência para explicar determinados problemas mais gerais, verdadeiro contraponto à ficção; e, conhecendo um cenário mais amplo, sai em busca de informações que possa encadear à hipótese/recorte inicial, traçando mapas da vida social. São procedimentos distintos, é verdade. Mas não por isso opostos ou incompatíveis.

### **Considerações**

Como o leitor já deve ter percebido, utilizei o filme em questão como motivo para um arranjo bastante ousado e espinhoso. Procurei encadear as implicações do debate sobre o tema – a escravidão – a análises da obra em si e a discussões sobre novas possibilidades de narrativa histórica, envolvendo diferentes formas de diálogo com o cinema. Foram exploradas algumas das relações possíveis entre o passado, o historiador, a linguagem cinematográfica e o público, tomando a obra de Steve McQueen como fio condutor e, mais que isso, como um exemplo extremamente bem sucedido de acordo entre estas quatro dimensões.

A questão, ao final, não é fundir historiografia e cinema, mas aprofundar seus enlances, intensificar a porosidade entre os dois campos, a fim de que o saber histórico acadêmico encontre ressonância e popularidade, cumprindo parte das ambições de transformação social inerentes à disciplina. Tratar do passado, transformar o presente. Acredito que os cineastas interessados em temas históricos têm muito a aprender com os historiadores. Mas é preciso entender que temos (nós, profissionais da história) muito que aprender com eles, especialmente sobre a forma de lidar com o passado a partir do presente, e das necessidades por ele impostas. Na era das imagens, as expectativas são visuais. A compreensão, mediada por imagens. E a formação cidadã passa pela crítica das fontes visuais, dando origem a novos leitores, eles também, críticos e ativos.

### **Bibliografia**

CHALHOUB, Sidney. 1990. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras.

CHALHOUB, Sidney. 2012. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras.

GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Cândido Mendes.

LIMA, Henrique Espada. 2005. "Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX" em: *Topoi*, vol. 6, n° 11, pp. 289-326.

McKEOWN, Luke Daniel. 2008. *(Re)presenting the Past: historiographical and theoretical implications of the historical docudrama*. University of Waikato, New Zealand (mestrado).

NORTHUP, Solomon. 2014. *Doze anos de escravidão*. São Paulo: Penguin; Cia. das Letras.

SORLIN, Pierre. 1980. *The Film in History: Restaging the Past*. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books.

## Observatório de educação e relações étnico-raciais em Santa Catarina

Paulino de Jesus Francisco Cardoso\*  
NEAB/UDESC

Simone Barboza de Carvalho Ogassavara\*\*  
NEAB/UDESC  
[sicarvalho84@gmail.com](mailto:sicarvalho84@gmail.com)

Julia Silva\*\*\*  
NEAB/UDESC

Beatriz Delfino de Lima\*\*\*\*  
NEAB/UDESC

### Resumo

O projeto Observatório de Educação e Relações Étnico-Raciais em Santa Catarina é uma ação promovida pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (NEAB/UDESC), que surgiu a partir da necessidade de auxiliar na efetivação de práticas pedagógicas que oportunizem pensar sobre História Africana, Afro-brasileira e Relações Étnico-raciais. Objetiva acompanhar e fomentar a implementação da Lei Federal nº 10.639/03, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas instituições de educação básica do país. O monitoramento da implementação da referida lei ocorre por meio do suporte técnico e pedagógico aos/as gestores/as responsáveis pelas redes públicas de ensino, visando a elaboração de uma proposta própria. O projeto está estruturado em Grupos de Trabalho compostos por diferentes representantes da esfera educacional catarinense, como gestores municipais, coordenadores, professores, pesquisadores associados ao NEAB/UDESC e estudantes de graduação e pós-graduação da UDESC. O intuito da criação dos grupos é articular estratégias que possibilitem problematizar questões étnico-raciais com toda a equipe escolar das unidades participantes, a fim de sensibilizá-las para essa questão. Através de discussões, textos e ações, possibilita-se um maior contato dos/as gestores/as com a escola, tornando o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira presente no cotidiano escolar. Sendo assim, nosso foco são ações mais perenes, que articulam diferentes atividades, como capacitação de gestores/as, professores/as e multiplicadores; produção e aquisição de material didático-pedagógico; realização de estudos diagnósticos, projetos e medidas de fortalecimento institucional; auxílio na criação de programas, coordenadorias, diretrizes municipais e outras formas de organização política de implementação da Lei Federal nº 10.639/03; oferecimento de cursos de capacitação para gestores, coordenadores e integradores e produção científica relacionada à educação das relações étnico-raciais. Dessa forma, corroboramos no desenvolvimento de programas de educação para diversidade étnico-racial nas redes públicas de ensino de Santa Catarina.

**Palavras-chave:** Política Educacional; Relações Étnico-Raciais; Multiculturalismo; Lei Federal nº 10.639/03.

---

\* Doutor em História.

\*\* Mestranda em Educação.

\*\*\* Graduanda em Geografia.

\*\*\*\* Graduanda em Geografia.

## **Introdução**

O projeto Observatório de Educação e Relações Étnico-Raciais faz parte do Programa Memorial Antonieta de Barros. Seu nome surgiu em homenagem a educadora e militante nascida em Florianópolis, Santa Catarina, em 11 de julho de 1901, Antonieta de Barros, precursora da luta de políticas para afrodescendentes no parlamento brasileiro – movimento que foi reprimido na ditadura militar, mas que ganhou força novamente a partir da Constituição de 1988, e contribuiu para as discussões sobre a participação de mulheres em um espaço majoritariamente masculino. Entre os seus principais legados, está o rompimento de alguns estereótipos ligados ao gênero, à etnia e à classe social.

O Programa está vinculado ao Núcleo de Estudos de Afro Brasileiros (NEAB) da Universidade de Estado de Santa Catarina (UDESC), e é uma ação de extensão que vem sendo desenvolvida desde 2003, tendo por objetivo o combate ao racismo e busca a promoção da igualdade e da diversidade étnico-racial através das leis 10.639/03 e 11.645/08, que tratam da obrigatoriedade do ensino da história, cultura africana e afro-brasileiras e indígena em todas as instituições de educação básica públicas e privadas. Tem como público alvo educadores, alunos, gestores públicos, acadêmicos de licenciatura e pesquisadores da área de História e Educação. O programa é composto por três projetos: a Biblioteca de Referência NEAB/UDESC, Centro de Memória e História das Populações de Origem Africana em Santa Catarina e o Observatório da Educação e Relações Étnico-raciais em Santa Catarina.

O terceiro projeto mencionado, sobre o qual discorreremos neste artigo, possui como objetivo fornecer suporte aos gestores dos sistemas de ensino, nos três níveis de governo, no intuito de auxiliá-los no desenvolvimento de políticas de promoção de igualdade e diversidade étnico-racial. A Biblioteca de Referência do Núcleo de Estudos Afros Brasileiros (NEAB), da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) busca programar meios para disseminar informações tratadas e organizadas acerca de aspectos culturais, socioeconômicos, educacionais dos Afrodescendentes no Estado e nesse sentido possibilitarem o acesso de pesquisadores, acadêmicos, professores), gestores públicos. O Centro de memória e história das populações de origem africana em Santa Catarina visa produzir e compartilhar informações sobre as populações de origem africana no Estado, de modo a contribuir a visibilidade da diversidade étnico cultural do nos meios possíveis de alcance.



## **Escola justa? Algumas considerações...**

Os mecanismos que produzem a exclusão por meio das desigualdades advindas da escola afetam cruelmente o seu público infanto-juvenil, sobretudo no que concerne a estudantes afro-brasileiros. Para François Dubet (2004), a exclusão escolar é também uma experiência subjetiva da exclusão vivida potencialmente, já que cada sujeito neste sistema meritocrático ferozmente desigual é responsável por seu sucesso ou insucesso. Os alunos negros que vivem diariamente sobre o fardo dos rótulos pejorativos que carregam em função de sua cor (e às vezes atrelada a pertença a uma religião de matriz africana), estão ameaçados por um sistema que degrada sua própria condição identitária, que seria o signo de sua inferioridade perante aos demais. Ora, sua causa é facilmente identificada nos planos curriculares escolares, pois, desde o início de sua escolarização, o negro é apresentado como inferior, escravo, sem relevância social. Nas tentativas passadas em se fornecer alguma notoriedade a figura do negro, na década de 1960, através de integrantes da Escola Paulista, persiste a representação do negro como uma figura passiva, sem protagonismo<sup>1</sup>.

Para uma significativa mudança de perspectiva sobre os conhecimentos escolares é necessário acabar com a negação do racismo, que cega o currículo tanto da Educação Básica quanto na formação de professores, e que por vezes discrimina e nega o direito dos sujeitos de conhecerem suas próprias histórias e da formação histórica da sua região. As políticas de reconhecimento das diferenças, sobretudo na sociedade brasileira, em que a cultura eurocêntrica ainda impera nos currículos escolares, servirão enquanto agentes transformadores, a fim de permitir que os indivíduos construam suas identidades de modo dialógico, de forma que a escola esteja preparada para essa condição.

A recorrente omissão ou negação demonstra ser um retrocesso na fundamentação de políticas públicas eficazes e libertadoras. A autora Eliane Cavalleiro apresenta uma importante reflexão sobre as dinâmicas escolares diante das relações raciais ali estabelecidas:

O silêncio sobre as dinâmicas das relações raciais tem permitido que seja transmitida aos/as alunos/as uma pretensa superioridade branca, sem que haja questionamento desse problema por parte dos/as profissionais da educação e envolvendo o cotidiano escolar em práticas prejudiciais ao grupo negro.(2006: 23).

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes, Cf. Cardoso (1962).

E ainda:

Silenciar-se diante do problema não apaga magicamente as diferenças, e ao contrário, permite que cada um construa, a seu modo, um entendimento muitas vezes estereotipado do outro que lhe é diferente. Esse entendimento acaba sendo pautado pelas vivências sociais de modo acrítico, conformando a divisão e a hierarquização raciais. (2006: 23).

Nesse ínterim, as Políticas de Ação Afirmativa surgem como uma medida paliativa na contenção desse quadro. Sobre a definição do termo, Petronilha Silva (Silvério e Moehleck, 2009) explica que são um conjunto de metas articuladas e complementares que integram programas governamentais, políticas de Estado e determinações institucionais, com o intuito de corrigir desigualdades no acesso à participação política, educação, saúde, moradia, emprego, justiça, bens culturais; reconhecer e reparar crimes de desumanização e extermínio contra grupos e populações; reconhecer e valorizar a história, cultura e identidade de grupos étnico-raciais, sociais e de gênero, bem como a importância de sua participação na construção de conhecimentos valiosos para toda a humanidade.

Assim, da mesma forma que no contexto de um plano político mais amplo, nos planos educacionais particulares também é preciso pensar o multiculturalismo como articulação local frente ao contexto global, inserindo-o nos planos político-pedagógicos, nas disciplinas escolares, no dia a dia das relações da comunidade escolar, ou seja, no currículo de uma forma ampla. Discutir um currículo multicultural é discutir o próprio papel da escola, pois se o desejo de uma escola justa é unânime, a definição de uma escola justa é ambígua, já que no contexto social atual o próprio papel da escola é questionado, sendo motivo de divergências (Dubet, 2003). Conforme vimos, uma das divergências, diretamente ligada ao multiculturalismo, diz respeito a escola justa ser promotora da meritocracia. Nesse sentido, escolarizar significaria incluir-se no plano da disputa meritocrática, em um conceito de sociedade liberal. Por outro lado, tem-se a justiça social, e nesse contexto, a escola deveria dar tratamento diferenciado às minorias na busca de minimizar as desigualdades sociais externas.

Se a inclusão do multiculturalismo nas práticas curriculares não representa em si a instalação de uma escola justa, demonstra passos de uma caminhada no sentido da construção dessa escola. No caso do Brasil, esta construção passa necessariamente pelo reposicionamento positivo da identidade afro-brasileira e do afastamento da escola enquanto "não-lugar" (Romão, 2005). De seu firmamento como valor constitutivo da

realidade nacional e pela adoção de uma postura abertamente antirracista por parte dos educadores - postura explicitada pela lei 10.639/2003.

Para tanto, é necessário que a cultura afro-brasileira seja compreendida como fator inerente às práticas sociais, culturais e econômicas de forma a trabalhar tais práticas na escola de forma interdisciplinar, contribuindo para a construção de uma cidadania, na elevação da autoestima, com foco no respeito às diferenças e visando a eliminação das desigualdades. Formar educadores capazes desse posicionamento implica não somente na realização de cursos de formação continuada, mas também na inclusão da arte, cultura, identidade e história africana e afro-brasileira nos currículos dos cursos de graduação de forma efetiva, no subsídio de pesquisas sobre o assunto, na parceria do Estado com organizações não-governamentais, na aproximação com entidades do Movimento Negro (os grandes responsáveis por este assunto estar em pauta), enfim, na adoção das políticas voltadas à eliminação das desigualdades raciais como políticas educacionais de Estado.

### **A lei 10.639/2003 e o Projeto Observatório**

Ao longo das últimas três décadas, educadores e organizações ligadas ao movimento negro lutaram em diferentes cidades e estados para aprovar e implementar legislações análogas e produzir experiências de uma pedagogia antirracista.

Por configurar-se como uma das formas fundamentais para que o indivíduo se integre a sociedade, e tenha acesso aos bens e serviços dispostos, “os negros compreenderam que sem educação formal dificilmente poderiam ascender socialmente, ou seja, obter mobilidade vertical individualmente ou coletivamente, numa sociedade em pleno processo de modernização” (Santos, 2005: 22). Com isso, passaram a valorizar a educação formal para que pudessem “ascender de status” (Santos, 2005: 21). Os negros perceberam que a partir da educação escolar poderiam participar e lutar igualmente, sem discriminações na sociedade. Contudo, “mesmo sendo necessária, a escola ou a educação formal não foram e nem são a panaceia para os negros brasileiros. Logo, a militância e os intelectuais negros descobriram que a escola também tem responsabilidade na perpetuação das desigualdades sociais” (Santos, 2005: 22).

Esse debate sobre promoção da igualdade das relações étnico-raciais nas escolas ganha intensidade, conforme vimos, a partir de janeiro de 2003, quando foi sancionada a Lei nº 10.639/2003. Nada simboliza mais ascensão do Movimento Negro do que a transformação de uma antiga reivindicação em lei – a obrigatoriedade do ensino da

História e da Cultura Africana e Afro-Brasileira nos escolas do país. Como política pública de educação, ela surgiu em resposta à reivindicação histórica de pessoas e grupos do movimento social negro que, de diferentes maneiras, têm-se empenhado em prol de ações concretas contra o racismo, o preconceito e as discriminações raciais na sociedade de forma geral e na educação especialmente” (Croso e Souza, 2007: 20).

Para colaborar com o fim da discriminação e racismo, ainda imperantes na sociedade e conseqüentemente no ambiente escolar, contamos com diversas ações no campo das Políticas Públicas de Ação Afirmativa, em especial a aprovação da Lei Federal 10.639, sancionada em 09 de janeiro de 2003, alterando alguns artigos da Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. A referida lei determina a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade de ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, e também determina que o calendário escolar inclua o dia 20 de novembro como o "Dia Nacional da Consciência Negra".

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, no Título V, Capítulo II, Seção I, art. 26, 4º parágrafo, que trata do ensino de história do Brasil, já determinava a necessidade de considerar "as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia". Porém, no decorrer dos anos verificou-se que apenas esta orientação não era suficiente para suprir uma ausência histórica no currículo escolar, dos conhecimentos relativos às culturas indígenas e africanas, e de ampliar as essências e também estereotipadas abordagens de tais culturais nos livros didáticos e nas concepções dos professores e profissionais da educação.

Então surgiu a necessidade de realizarem-se acréscimos no texto da lei, que tratassem mais especificamente desses conteúdos. Dessa maneira, foi elaborado o texto da Lei 10.639/03. A sua promulgação foi um marco histórico, legitimando e reconhecendo os anos de luta de vários campos ativistas, principalmente a organização do Movimento Negro e seus diversos atores, oriundos das mais variadas camadas sociais - sociedade civil, universidades, grêmios recreativos, etc - contra a discriminação racial, pela igualdade de direitos e luta por espaço dentro da história da formação do povo brasileiro.

A fim de fornecer suporte à implementação da Lei, instituíram-se as "Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana", pelo Conselho Nacional de Educação,

por meio da resolução nº1, de 17 de junho de 2004. Ampliou-se o aporte legal, sobretudo no âmbito das políticas públicas, iniciando assim uma nova etapa do movimento para educação das relações étnico-raciais.

A partir da promulgação da Lei Federal 10.639/03 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais, algumas ações foram pensadas e desenvolvidas, tais como a formação continuada de professores, produção de materiais didáticos e fortalecimento de marcos legais, referente ao campo das políticas públicas educacionais. Em 10 de março de 2008, tem-se a promulgação da Lei Federal 11.645:

Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena'.

Com a ampliação do texto, inclui-se legalmente e de forma mais incisiva na agenda educacional a importante colaboração dos povos indígenas na constituição da sociedade brasileira. No entanto, nas discussões nacionais, a Lei 10.639/03 continua sendo o parâmetro para a implementação. Isso acontece devido à trajetória que antecede a nova lei e pela nomenclatura que tornou-se referência no combate a discriminação e ao racismo.

Percebe-se a importância da implementação da Lei Federal 10.639/2003, bem como das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, para que possamos criar espaços de questionamento que possibilitem entender a complexidade das relações étnico-raciais no Brasil, bem como problematizar as construções históricas de concepções racistas.

Assim, o professor ou professora “se verá obrigado(a) durante longo tempo a demolir os estereótipos e preconceitos que povoam as abordagens sobre essa matéria. Também terá de defrontar com os novos desdobramentos da visão hegemônica mundial que se manifesta por meio das ‘novas’ ideias que legitimam e sustentam os velhos preconceitos” (Wedderburn, 2005: 160).

Torna-se evidente a necessidade de formar este educador, dando suporte para a efetivação de práticas pedagógicas que oportunizem ao educando pensar sobre a história africana e as relações étnico-raciais cercadas no meio social. Para que a Lei seja realmente efetivada nas escolas, não basta somente implementá-la legalmente, é preciso pensar nesse educador, nos modos como isto acontecerá em sala de aula e,

especificamente, no papel primordial do gestor para que isso ocorra.

Com relação à Educação Escolar Quilombola, além de dialogar com o poder público dos municípios para que estes se comprometam com políticas educacionais voltadas para a especificidade quilombola, é imprescindível também o fortalecimento das lideranças das comunidades e da melhora na qualidade de vida de suas populações. “Portanto, a escola precisa de currículo, projeto político-pedagógico, espaços, tempos, calendários e temas adequados às características de cada comunidade quilombola para que o direito à diversidade se concretize. Essa discussão precisa fazer parte da formação inicial e continuada dos professores” (CNE, 2011: 13).

Nessa linha de reflexão, torna-se imprescindível a articulação de pesquisadores, universitários, educadores, militantes, que visem uma consolidação não somente da Lei Federal 10.639/03, mas também de práticas que desconstruam preconceitos e ideias perpetuados historicamente e socialmente. Para tanto, é necessário o apoio aos professores, para que estes possam tornar o estudo e a reflexão dessas relações parte fundamental de sua prática pedagógica, articulando projetos com a comunidade escolar, a fim de romper com o preconceito, que muitas vezes está implícito nas ações cotidianas.

Assim, este projeto de extensão, além de oferecer suporte técnico e pedagógico aos (às) gestores públicos das redes de ensino, vem ao encontro dessas perspectivas citadas anteriormente, visando apoiar os profissionais da educação e possibilitar a formação no que diz respeito às questões das relações étnico-raciais. Nossa preocupação é saber como a implementação da Lei Federal nº 10.639/03 acontecerá na sala de aula - como os professores lidarão com os conteúdos referentes à história e cultura africana e afro-brasileira nas diferentes disciplinas, assim como com as especificidades da educação escolar quilombola. Para isto, é preciso apoio do suporte pedagógico, e é neste sentido que o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros exercerá suas atividades, capacitando gestores para atuarem como lideranças em seus municípios, solidificando acordos de cooperações, produção de material didático, desenvolvendo oficinas e cursos à distância.

Desse modo, a finalidade deste projeto de extensão, integrado ao Programa Memorial Antonieta de Barros, está relacionada tanto ao suporte às instituições e educadores, quanto à contribuição na formação continuada dos mesmos, apoiando-os e criando condições que proporcionem debates acerca das desigualdades raciais, das formas de implementação da Lei e Diretrizes, bem como formas de efetivar essas políticas na escola e articulá-las com os conteúdos lecionados pelo educador.

Desenvolve-se através de acordos de cooperação entre o NEAB/UDESC e agências governamentais em esfera regional, estadual e municipal, com a intuito de auxiliar e acompanhar a efetivação das normas legais, associadas ao multiculturalismo e às políticas de promoção da igualdade e diversidade cultural na educação, através de discussões, textos e ações que permitam um maior contato dos gestores com a escola, tornando o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira presente no cotidiano escolar. Objetiva promover a implementação da lei 10.639/03 no estado de Santa Catarina, através da capacitação de gestores e coordenadores. Para tanto, criamos Grupos de Trabalho (GTs) compostos por diferentes representantes da esfera educacional catarinense, como gestores municipais, coordenadores, professores, pesquisadores associados ao NEAB/UDESC e estudantes de graduação e pós-graduação da UDESC. O objetivo da criação dos GTs é articular estratégias que possibilitem problematizar questões étnico-raciais com toda a equipe escolar das unidades participantes, afim de sensibilizá-las para essa questão.

Uma das metas é a formulação de material de orientações que condensará os documentos oficiais do governo federal para Educação das Relações Étnico-raciais (ERER) e as diretrizes e planos de implementação municipais e estaduais, bem como documentos específicos de cada modalidade de ensino, como indicadores de qualidade, levantamentos socioeconômicos, entre outros. Este produto final, em processo de construção, será o norteador do trabalho da equipe escolar. Outro ponto importante dessa etapa é a elaboração de um diagnóstico da situação atual da implementação da Lei, apresentada na forma de artigo - outra ação em construção. O diagnóstico é constituído a partir da reflexão sobre o que prevê a legislação, o Projeto Político-pedagógico, Plano Gestor e outros documentos oficiais frente a real situação das unidades quanto a implementação da lei 10.639/03. Posteriormente, promoveremos o aprofundamento do estudo acerca da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira através de oficinas temáticas, que serão realizadas por equipe docente especializada na temática, em diferentes questões e pontos que merecem articulação e discussão, como por exemplo, literaturas, artes, musicalidades, história, multiculturalismo, utilização de acervo literário, branquitude, etc. O passo seguinte será prestar assessoria escolas e creches parceiras quanto a aquisição de material didático, paradidático e de apoio que contemple a ERER. Essa etapa ocorrerá a partir dos dados já registrados à respeito do levantamento/mapeamento do acervo das unidades, a fim de descobrirmos o que já está disponível e o que precisamos contemplar. A fase final será a elaboração de uma

proposta (minuta) de implementação da EREER própria a cada nível/modalidade de ensino, de cada esfera referida (municipal e estadual). Isso porque estamos lidando com a secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina e Prefeitura Municipal de Florianópolis.

### **Os Grupos de Trabalho e seus desdobramentos**

O Projeto de Observatório de Educação e Relações Étnico-Raciais em Santa Catarina se mostra notório no desenvolvimento de práticas pedagógicas e no ensino de História, atuando nas escolas catarinenses para que se suceda o combate à atos racistas, discriminatórios e de exclusão neste mesmo estado que se volta para a omissão da historiografia das populações de matriz africana, afro-brasileira e indígena, principalmente na Educação Infante-Juvenil.

Conforme mencionado no tópico anterior, a estrutura deste projeto é estabelecida a partir de GT's, os quais são: GT de Ensino Infantil, GT de Ensino Fundamental, GT de Ensino Médio e GT de Ensino para Jovens e Adultos (EJA), que buscam efetivar e acompanhar o processo da implementação das Leis Federais 10.639/03 e 11.645/08 na Educação de Santa Catarina.

Cada GT se apresenta como um suporte para que o Projeto ocorra com sucesso e que melhorias sejam percebidas nas escolas catarinenses e fora delas, com o propósito de se debelar as desigualdades sociais existentes neste mesmo estado e para que ocorra a valorização da importância da História, da Cultura e das Identidades de Matriz Africana, Afro-Brasileiras e Indígenas, bem como o ingresso e a permanência das populações destas matrizes nos espaços educacionais encontrados no território de Santa Catarina.

No GT de Educação Infantil buscamos o diálogo com a Prefeitura de Florianópolis. Para tanto, estreitamos laços com seis creches, envolvendo os profissionais das mesmas nas articulações do projeto. Como nosso foco é na gestão, buscamos consolidar a parceria com diretoras e coordenadoras, estabelecendo encontros quinzenais em que, além de um grupo de estudos, fazemos balanços e articulações sobre os próximos passos que tomaremos. Por hora, foi possível fazer o levantamento de documentos normativos das unidades, balanço do acervo bibliográfico e questionário com os profissionais que nelas atuam, como um diagnóstico inicial que nos possibilite avaliar de onde partiremos. Também tivemos a oportunidade de nos reunir com o Secretário Municipal de Educação para solicitar apoio no andamento de nossas atividades.



Por conseguinte, o GT de Ensino Fundamental do projeto exerce um importante papel no cumprimento das respectivas leis citadas acima, nos processos educacionais de tal estado. Segundo é descrito no Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana,

No ensino fundamental, o ato de educar implica uma estreita relação entre as crianças, os adolescentes e os adultos. Este vínculo precisa estar pautado em tratamentos igualitários, considerando a singularidade de cada sujeito em suas dimensões culturais, familiares e sociais. Nesse sentido, a Educação das Relações Étnico-Raciais deve ser um dos elementos estruturantes do projeto político-pedagógico das escolas. (Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, 2013: 50).

Logo, o GT de Ensino Fundamental busca a efetuação das leis nas escolas catarinenses, realizando por meio de colaborações com as Secretarias de Educação de alguns municípios das regiões do estado de Santa Catarina, para possibilitar o desenvolvimento de práticas pedagógicas, a inclusão das temáticas das matrizes afro-brasileiras, africanas e indígenas no cotidiano escolar infanto juvenil, a fim de que gestores, professores e estudantes percebam o quão valioso são as Relações e a Diversidade Étnico-Raciais, a História e a Cultura das mesmas e como estas são importantes ferramentas para que seja combatido o Racismo e as desigualdades sociais.

No GT de Ensino Médio procuramos articulação com a Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina. Através dela, questionaremos quais ações acontecem para que se cumpra o que está prescrito na recém-lançada Proposta Curricular do estado. Por agora, foi possível nos achegarmos à Gerência de Ensino<sup>2</sup> da cidade de Araranguá, já obtendo retorno dos questionários de diagnóstico.

No GT de EJA optamos por uma ação piloto num núcleo específico do centro da cidade de Florianópolis, pertencente à prefeitura. Realizamos também o questionário diagnóstico, levantamento do acervo e de documentos normativos das ações da unidade.

### **Considerações Finais**

Há muito o que fazer para que vejamos efetivadas ações contundentes no que tange ao ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas escolas de educação

---

<sup>2</sup> A Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina possui trinta e seis gerências de ensino, distribuídas por todo o território catarinense.

básica. Através do projeto Observatório, percebemos quão numerosos são entraves que barram a implementação da lei, sejam esses puramente racistas, burocráticos ou financeiros.

Através das ações previstas em nosso planejamento tático operacional, e entendendo que a palavra registrada tem força e poder, e que através dela temos respaldo para exigir e lutar por uma sociedade igualitária, esperamos ao final do projeto encaminhar minutas de proposta própria de EREER em cada instância do poder público catarinense, visando a criação de programas próprios.

É de nosso interesse também promover algumas oficinas de formação com gestores e professores que participam dos GTs. As formações estão previstas para o segundo semestre de dois mil e quinze. Através delas, procuramos mais uma vez propiciar espaços de discussões acerca da temática que raramente são disponibilizados pelas prefeituras e estado de Santa Catarina.

Ao longo do projeto, mostramos e continuaremos mostrando aos prefeitos, secretários de educação e governador os caminhos para implementação da EREER, e que esses são possíveis e plausíveis. A partir da concretização das ações descritas, teremos condições de cobrar do poder público estadual e municipal o que se faz para garantir que a diversidade étnico-racial seja respeitada no espaço escolar.

Por fim, estaremos balizados para direcionarmos nossos esforços a punição daqueles que se recusam a acatar o que prevê a Lei Federal nº 10.639/03.

## Referências

ADESKY, Jacques d'. 1997. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Racismo e Antirracismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

BRASIL. Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação. 2001. *LDB: Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei 9.394 de 1996 que estabelece as diretrizes para a educação nacional, e legislação correlata*. 2ª ed. Brasília: Coordenação de Publicações.

CARDOSO, Fernando Henrique. 2000. *Negros em Florianópolis: relações sociais e econômicas*. Florianópolis: Insular.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco, RIBEIRO, Neli Góes. 1997. "Racismo, Multiculturalismo e Currículo Escolar" en: *Negros e Currículos*. NEN, Florianópolis, pp. 39 a 53.

CASASSUS, Juan. 2007. *A escola e as desigualdades*. 2ª ed. Brasília: Liber Livro Editora, UNESCO.

- CAVALLEIRO, Eliana dos Santos. 2003. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. 2 ed. São Paulo: Contexto.
- CERTEAU, Michel de. 1994. *Artes de fazer: a invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.
- DUBET, François. 2004. “O que é uma escola justa?” em: *Cadernos de Pesquisa*, vol. 34, nº 123, pp. 539-555.
- DUBET, François. 2003. “A escola e a exclusão” em: *Cadernos de Pesquisa*, nº 119, pp. 29-45.
- FANON, Frantz; DA SILVEIRA, Renato. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA.
- FARIA FILHO, Luciano Mendes de. 1998. *A legislação escolar como fonte para a História da Educação: uma tentativa de interpretação. Educação, modernidade e civilização*. Belo Horizonte: Autêntica..
- GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Brasileiros. Universidade Cândido Mendes: Editora 34.
- GOMES, Nilma Lino. 2005. “Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão” em: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal*, vol. 10639, nº 3.
- HALL, Stuart. 1998. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Editora.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). 2002. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra.
- LUCINDO, Willian Robson Soares. 2010. *Educação no pós-abolição: um estudo sobre as propostas educacionais de afrodescendentes (São Paulo/1918-1931)*. Itajaí: Casa Aberta.
- MAINARDES, Jefferson. 2006. “Abordagem do ciclo de políticas: uma contribuição para a análise de políticas educacionais” em: *Educação e Sociedade*, vol. 27, nº 94, pp. 47-69.
- Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. 2006. *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECADI.
- Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. 2005. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília: SECADI (Coleção Educação para Todos)
- Ministério da Educação/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/Subsecretaria de Políticas de Ações Afirmativas. 2009. *Plano Nacional de*

*Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.* Brasília: SECADI.

MUNANGA, Kabengele. 2009. *Negritude: usos e sentidos.* Belo Horizonte: Autentica.

OLIVEIRA, Luis F. A. 2009. “Questão Étnico-racial na Escola a partir das Teorizações Sociológicas de François Dubet” em: Candau. V. M. (org), *Didática: questões contemporâneas.* Rio de Janeiro: Ed. Forma & Ação.

ROMÃO, Jeruse. 2005. *História da Educação do Negro e Outras Histórias.* Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade /Ministério da Educação. (Coleção Educação para Todos)

ROMÃO, Jeruse. 2001. “O educador, a educação e a construção de uma auto-estima positiva na educação do negro” en: Cavalleiro, Eliana dos Santos (org.), *Racismo e Antiracismo na educação: repensando nossa escola.* São Paulo: Elo Negro.

SCHWARCZ, Lilia M. 1993. *O espetáculo das raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil em 1870 - 1930.* São Paulo: Cia das Letras.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção. 1997. *O pensamento negro em educação no Brasil.* São Carlos: Editora da UFSCAR.

SILVA, Petronilha Beatriz G. 2009. “Ações Afirmativas para além das cotas” em: Valter Roberto Silvério; Sabrina Moehleck (Orgs.), *Ações afirmativas nas políticas educacionais: o contexto Pós-Durban.* São Paulo: Edufscar, pp. 263-274.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. 2006. “Pierre Bourdieu: a teoria na prática” em: *Rev. Adm. Pública* [online], vol. 40, nº 1, pp. 27-53.

WEDDERBURN, Carlos Moore. 2005. “Novas Bases Para o Ensino da História da África no Brasil” em: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº. 10.639/03.* Brasília: MEC/SECAD.

## Políticas de promoção da igualdade racial na educação infantil: em foco a experiência de Florianópolis/SC

Thaís Regina de Carvalho\*  
Universidade Federal do Paraná  
[thatahrc@gmail.com](mailto:thatahrc@gmail.com)

### Resumo

Esse artigo tem como foco analisar as políticas de promoção de igualdade racial da rede municipal de educação infantil de Florianópolis/SC. A produção está ancorada nos estudos sobre educação infantil e diversidade étnico-racial, branquidade e relações raciais. As informações dispostas estão baseadas nos dados coletados em entrevistas semiestruturadas com as gestoras da Diretoria de Educação Infantil (DEI) da Secretaria Municipal de Educação (SME), aplicação de questionários para as/os diretoras/es das unidades educativas, análises dos documentos municipais, informações sobre formação continuada e aquisições de materiais. Sendo assim, apresentaremos uma discussão sobre a educação infantil no município, abordaremos sobre a diversidade étnico-racial na primeira etapa da educação básica, e para finalizar analisaremos a política de promoção de igualdade racial na educação infantil da rede, considerando desde a criação até as ações que vem sendo desenvolvidas. A partir dessas informações, verificamos que em meio a avanços, continuidades e rupturas a DEI apresenta uma concepção de políticas de promoção da igualdade racial que busca contemplar a inserção da temática nas diversas especificidades da educação infantil, bem como valorização e respeito às diferenças.

**Palavras-chave:** Educação. Florianópolis (Brasil). Século XXI (2009 a 2011). Políticas de promoção de igualdade racial. Secretaria Municipal de Educação. Educação infantil.

### Considerações iniciais

Marcado por um contexto de debates, embates e lutas dos movimentos negros e estudiosos/as da temática, o ano de 2003 torna-se importante para educação. Neste ano foi homologada a Lei 10639/03, a qual altera o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases Nacionais e torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro brasileira, configurando-se, portanto, como uma conquista para a reeducação das relações étnico-raciais. Esta é relevante, porque,

No Brasil, o racismo, perpassado pelo mito da democracia racial, foi estruturado com uma especificidade. Ele foi sistematicamente negado no discurso público, mas reafirmado nas práticas cotidianas. Assim, diferentemente de outras sociedades em que o discurso afirma abertamente a condição de inferiores/diferentes dos negros em relação aos brancos, em nossa sociedade o discurso sempre afirmou a condição de inferiores/iguais. (...) Aqui negros e brancos têm um “lugar social” historicamente determinado (Marçal, 2011: 12-13).

---

\* Doutoranda em educação e Mestra em educação pela Universidade Federal do Paraná.

Em meio às caminhadas de discussões sobre as formas e estratégias para a realização de trabalhos intencionais e consistentes que busquem combater o racismo e os preconceitos, bem como ampliar os conhecimentos das crianças nos diferentes ambientes educativos, alguns materiais vem sendo organizados para subsidiar as ações. Além disso, torna-se possível notar o surgimento de múltiplas problematizações e demandas, entre elas a necessidade de iniciar os trabalhos desde a educação infantil.

Nessa direção, compreendendo a primeira etapa da educação básica, enquanto espaços de cuidar e educar dedicaremos o presente artigo para a discussão das políticas de promoção da igualdade racial na educação infantil, em especial, considerando as medidas e ações realizadas em Florianópolis/SC. Para isso, apresentaremos um breve histórico da educação infantil no município; após discutiremos sobre diversidade étnico-racial e educação infantil; e para finalizar analisaremos as políticas da rede municipal de educação infantil direcionadas à promoção da igualdade racial.

### **Educação Infantil em Florianópolis/SC**

Tendo em vista a importância de entender os diferentes contextos em que as políticas estão inseridas, exibiremos um breve histórico sobre a educação infantil do município de Florianópolis/SC. Esta que foi criada no ano 1976 na Secretaria Municipal de Educação, Saúde e Assistência Social – SESAS com a oferta de pré-escola. Pesquisas apontam que desde o princípio a educação infantil do município teve suas responsabilidades direcionadas à educação. Esse cenário marca a trajetória da primeira etapa da educação básica da rede em relação ao panorama nacional, pois na maioria das localidades a educação das crianças de zero a seis anos esteve, por muito tempo, vinculada à saúde e a assistência social.

Em acordo com os estudos de Ostetto (2000), embora considerando a educação infantil enquanto um espaço de aprendizagens também permeava no município a questão da preparação para o ensino fundamental. Fato que, segundo Souza (2012) pode ser apontado como uma das dificuldades de consolidação das concepções do papel da educação infantil.

Em síntese, a criação da rede de educação infantil pública do município de Florianópolis/SC foi inicialmente pensada para as crianças de 4 a 6 anos, porém conforme a necessidade foi sendo expandida. Dentre possibilidades e limitações a mesma contava com currículo, objetivos, profissionais na sua maioria habilitados, sugestões de atividades, entre outros aspectos.

Atualmente a Diretoria de Educação infantil de Florianópolis/SC (DEI) traz a concepção da importância da indissociação entre cuidar e educar. Nessa direção, a mesma é composta por duas gerências. Uma direcionada as questões de articulação pedagógica, a qual realiza todo o trabalho de acompanhamento e o desenvolvimento de políticas de formação e assessoramento das creches e pré-escolas da rede municipal direta. E a outra gerência trata das atividades complementares, tendo como principal função a autorização de funcionamento das instituições privadas e supervisão das mesmas.

A partir dessa organização, a rede municipal de educação infantil conta com Creches, Núcleos de Educação Infantil – NEI, NEI's Vinculados e Creches Conveniadas. Ambos distribuídos pelas regiões da cidade. As creches públicas funcionam em período integral ficando sob responsabilidade do município disponibilizar todos/as profissionais, alimentação, material didático pedagógico e de limpeza. Já os NEI's também contam com esses auxílios, porém costumam atender as crianças em período parcial. E as instituições da rede conveniada contam com políticas e responsabilidades diferenciadas das outras unidades.

Como podemos observar a oferta de educação das crianças pequenas na rede municipal conta com uma trajetória diferenciada, nessa direção as concepções de criança como sujeito de direitos, bem como da educação infantil enquanto espaços de cuidar e educar, no qual são vivenciadas múltiplas experiências, trocas, interações, além de serem (re)construídas identidades, identificações e autoestimas permeiam os documentos orientadores e as discussões sobre a primeira etapa da educação básica de Florianópolis/SC.

### **Educação infantil e diversidade étnico-racial: Alguns apontamentos**

Seguindo as contribuições das análises sobre educação infantil e relações raciais (Cavalleiro, 2003; Dias, 2007; Oliveira, 2004; Carvalho, 2013), o respeito e valorização de todas as crianças, culturas e diversidades podem contribuir de maneira direta no processo de construção das autoestimas e identidades. Dessa forma, partindo do pressuposto que as crianças passam boa parte do tempo nas unidades educativas, consideramos o reconhecimento e valorização da diversidade étnico-racial enquanto um dos componentes de uma educação infantil de qualidade.

Sendo assim, os diversos momentos que se propõem a discutir sobre as especificidades da primeira etapa da educação básica também podem abordar essas

problematizações, seja através de estudos de textos, debates de propostas, assim como análises de imagens, dentre outras ações. Tais iniciativas, que passam por processos de escolhas (produção e recepção), no qual os contextos históricos, culturais, políticos e sociais influenciam de maneira direta.

Focando nos documentos orientadores e demais imagens que circulam os ambientes das unidades educativas, cabe ressaltar a importância dos significados simbólicos dos componentes das imagens, além das formas como as mesmas são utilizadas no tocante da conexão entre imagem e textos escritos.

Em meio a essa perspectiva, a seguir apresentaremos algumas ações voltadas à promoção da igualdade racial na rede municipal de educação infantil de Florianópolis/SC, entre elas: informações sobre a criação, inserção da temática nos documentos, oferta de formação de professores/as, aquisição de livros e materiais.

### **Políticas de promoção da igualdade racial na educação infantil de Florianópolis: Contextos e trajetórias<sup>1</sup>**

Conforme dados coletados em pesquisas, o início das ações que almejam contemplar a diversidade étnico-racial na rede municipal da primeira etapa da educação básica do município de Florianópolis/SC foi marcado pela realização de medidas pontuais e ao longo dos anos vem ganhando diferentes contornos, de tal modo que essas problematizações passaram a ser compreendidas enquanto um dos componentes da educação infantil, tornando-se, portanto, uma política de gestão. A assessora pedagógica, responsável direta pelas ações, ao explicar sobre os contextos e criação das atividades, coloca que embora ainda não existissem políticas sistematizadas que abordassem tais temáticas na educação infantil<sup>2</sup>, já havia preocupações a respeito do racismo, desigualdades e preconceitos por parte da equipe pedagógica da rede.

Sendo assim, o acontecimento que despertou a necessidade de trabalhar essas questões também na educação infantil se deu a partir da distribuição, no ano de 2007, de um calendário que só retratava imagens de crianças brancas.

---

<sup>1</sup> As informações apresentadas nos próximos itens têm como base a análise de documentos, bem como a coleta de dados através de entrevistas semiestruturadas realizadas em março/2012 com duas gestoras municipais, entre elas: a Diretora da Diretoria de Educação Infantil de Florianópolis/SC e a assessora pedagógica, responsável direta pelas ações direcionadas à diversidade étnico-racial.

<sup>2</sup> De acordo com documentações o ensino fundamental vinha discutindo essa temática, através cursos de formação e outras iniciativas.



Esse fato gerou denúncias de ativistas do movimento negro, professores/as participantes de uma formação ofertada pela Diretoria de Ensino Fundamental e, inclusive a chamada para uma audiência pública na Câmara de Vereadores cobrando posicionamento da Secretaria Municipal de Educação (SME) perante a situação. Em meio a essa demanda foi criada uma comissão específica para tratar a questão, a qual foi composta por um representante de cada Diretoria de ensino.

Focando nas representações postas no calendário podemos verificar aspectos relacionados à branquidade normativa, a qual está imersa nas diversas instâncias da sociedade e pode ser interpretada como a propagação do ideal de que ser branco é o padrão, correto e normal, tornando as outras raças e culturas exóticas. No que se refere à discussão da branquidade normativa Apple (1999) aborda sobre a necessidade de além de pensarmos sobre a hegemonia de classes, também refletirmos sobre as relações hegemônicas de raça, sexo, sexualidade.

Retomando o contexto do início da política, podemos observar que alguns debates vêm gerando diferentes impactos, pois já é possível apontar movimentos de quebra de silenciamentos e da branquidade normativa, principalmente no que se refere à representação simbólica nos materiais institucionais. Nessa direção destacamos a importância na seleção das imagens, lembrando que esse processo de escolha não é neutro e pode contribuir nas novas formas de documentar a vida em sociedade (Borges, 2003: 69).

Prosseguindo na identificação da trajetória da criação das políticas municipais de promoção da igualdade racial, a diretora da DEI afirma que a referida Diretoria se articulava com a Diretoria do Ensino Fundamental a fim de que os/as profissionais da primeira etapa da educação básica também pudessem desfrutar das formações sobre diversidade étnico-racial. Entretanto, segundo as entrevistadas, após a instauração da Comissão, as políticas de promoção de igualdade racial também começaram a integrar o rol de prioridades da DEI. Então, a SME passou a contar com uma Comissão de Políticas Afirmativas, intitulada *Comissão Propositiva de Políticas Afirmativas para a questão da Diversidade Étnico Racial*. Conforme informações, durante a organização das ações houve um diálogo entre a SME e alguns/algumas militantes do movimento negro, em especial o Núcleo de Estudos Negros/SC, Movimento Negro Unificado/SC, UNEGRO/SC e Associação das Mulheres Negras Antonieta de Barros/SC. Essa parceria se deu, principalmente nos momentos de elaboração das políticas de formação continuada.

A referida Comissão foi instituída a partir do dia 12 de abril de 2007, através da PORTARIA Nº 038/07. Os materiais analisados indicam que a criação da mesma define como intenção refletir e organizar as ações para toda a rede. Observamos no documento, enunciados que buscam denunciar, questionar e superar as situações de preconceito e discriminação. Além disso, os objetivos expostos vêm ao encontro das disposições colocadas nos documentos nacionais direcionadas a educação das relações étnico-raciais. Portanto, torna-se possível considerar certas preocupações com relação ao desenvolvimento de ações com qualidade e consistência que contemplem toda a rede municipal de educação.

Por meio dessas informações, percebemos a importância do papel da gestão do sistema de ensino e de seus/as gestores/as na criação, elaboração e desenvolvimento das políticas. Nessa direção, vale enfatizar a relevância dos diálogos e parcerias com os movimentos sociais.

Considerando o contexto marcado por denúncias, movimentos e parcerias, as concepções das políticas de promoção da igualdade racial na educação infantil do município carregam a ideia da necessidade de uma mudança de postura, além do investimento em formação continuada das profissionais das Creches e NEI's, aquisição de materiais, entre outras medidas.

Diante do debate sobre as mudanças de postura podemos destacar a reeducação das relações étnico-raciais, de tal modo que a diversidade étnico-racial seja reconhecida, valorizada e respeitada. Dessa forma, defendemos que essas problematizações podem estar inseridas nos debates referentes à matriz curricular, já que os currículos e suas implicações são permeados por relações de interesse e disputas por poder (Silva, 2001), sendo relevante chamar atenção para as discussões que buscam denunciar a branquidade normativa, os silenciamentos, os padrões de beleza e as relações raciais. Portanto, é fundamental incluir a diversidade étnico-racial nos currículos, pois, embora, exista essa proposta de política, além de normativas que indicam a inclusão de aspectos da história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos da educação básica, pesquisas apontam que isso ainda não é uma realidade de toda a rede de educação em Florianópolis/SC.

Tendo em vista essas constatações, cabe analisar como são organizadas as ações na educação infantil. Sobre esse assunto, conforme retratamos anteriormente, existe um grupo da SME que discute a diversidade étnico-racial e dentro desse há uma pessoa responsável pelo planejamento das atividades direcionadas a primeira etapa da educação básica. A nosso ver, tal organização é interessante, pois garante que a discussão

aconteça, já que uma pessoa fica responsável pela elaboração das ações, por outro lado, é preciso estar atento para que não se torne um trabalho isolado.

Seguindo o depoimento da assessora pedagógica, torna-se possível vislumbrar que a concepção de uma educação das relações étnico-raciais está inserida nas responsabilidades da Diretoria, pois embora não existam normativas municipais específicas da educação infantil que abordem essa temática, conforme as entrevistadas, esse assunto está inserido nas Diretrizes Educacionais Pedagógicas para a Educação Infantil (2010) e nas Orientações Curriculares para Educação Infantil da rede Municipal de Florianópolis/SC (2012), materiais que serão analisados adiante. Além disso, algumas unidades também têm apresentado essa preocupação e como atitudes vêm inserindo essa discussão nos projetos político pedagógicos.

No entanto, considerando o contexto histórico de colonização e a configuração da população de Santa Catarina, a qual apenas 15% é autodeclarada negra<sup>3</sup> (percentual mais baixo entre os estados brasileiros), essa introdução passa por processos de resistências e construções, pois alguns sujeitos, ainda, creem que não há relevância em se discutir relações raciais, nem ao menos propor políticas que contemplem a igualdade racial.

Em meio à apresentação da criação da política, vale ressaltar que essas não são elaboradas isentas de relações de interesse e disputas por poder. Tais relações permeiam as diferentes etapas da política, ou seja, desde a criação até a sua efetivação. Por isso, ao analisar essas políticas consideramos os múltiplos contextos que elas estão inseridas, bem como os diversos movimentos, isto é, a política não pode ser interpretada como algo estático que é simplesmente implementada conforme seus/suas elaboradores/as a projetaram, mas sim enquanto um conjunto de medidas e concepções que estão sujeitas a interpretações, ressignificações, rupturas e continuidades.

A seguir apresentaremos informações referentes à inserção da temática nos documentos municipais; oferta de formação de professores/as; aquisição de livros e materiais específicos.

---

<sup>3</sup> Conforme estudiosos/os (Paixão; Carvano, 2007) e ativistas, a junção dos índices da população autodeclarada preta e parda refere-se à população negra. Esta prática foi iniciada pelos demógrafos e a partir dos anos 80 foi adotada também pelos movimentos negros e governo federal (por exemplo IPEA).

## **Inserção da diversidade étnico-racial nos documentos**

Através da leitura dos documentos observamos que a discussão sobre diversidade étnico-racial está posta e inclusive é elencada como um dos componentes de uma educação infantil de qualidade.

No tocante da diversidade étnico-racial, em linhas gerais, os documentos municipais abordam elementos como: respeito, valorização das identidades, diversidades, religião, gênero, trabalho com as diferenças, na utilização de alguns termos, entre outros aspectos. Termos como diversidade étnica, cultural, etnia, identidade étnico- cultural foram mais mencionados nas “Diretrizes Educacionais Pedagógicas para a Educação Infantil (2010)”. Porém, termos como raça, étnico-racial, brancos e negros, identidade étnico-racial também são utilizados no “Plano Municipal de Educação de Florianópolis/SC (2009)” e “Orientações Curriculares para Educação Infantil da rede Municipal de Florianópolis/SC (2012)”. Pesquisas retratam a importância da utilização de alguns termos mais específicos, visto que existe uma imprecisão no entendimento das questões raciais, fato que pode gerar dificuldades no desenho e implementação/interpretação das políticas (Rodrigues, 2011: 152).

Sendo assim, embora colocada de maneira mais específica em alguns documentos e de forma mais ampla em outros, a discussão sobre a temática não está silenciada. Consideramos essa legitimidade um grande ganho para o campo da educação em geral e das relações étnico-raciais, em específico. Fato que, mesmo ainda havendo muitos caminhos a trilhar, já pode ser identificado como uma conquista em prol ao combate ao racismo, preconceitos e discriminações na primeira etapa da educação básica do município.

Ao detalhar o documento “Plano Municipal de Educação (2009)”, fizemos uma análise de todos os eixos e logo após focamos no eixo de Educação Infantil e no eixo de Educação das Relações Étnico-raciais. No primeiro, as questões sobre diversidade aparecem de maneira sucinta, sendo elencadas no debate sobre construção das identidades cultural e racial, bem como na necessidade das políticas para a infância serem articuladas com o setor da Cultura e Diversidade. Já no segundo a temática é tratada de maneira articulada com as outras responsabilidades da SME, apontando diversas medidas a serem desenvolvidas. Por meio desse documento observamos a inserção da diversidade enquanto uma das políticas educacionais propostas pela

secretaria, pois a diversidade étnico-racial aparece de forma elaborada no eixo específico.

Já nas “Diretrizes Educacionais Pedagógicas para a educação infantil (2010)”, embora seja um documento publicado recentemente, as questões sobre diversidade aparecem de maneira episódica, sendo possível perceber-las através das imagens selecionadas que colocam em destaque as crianças negras e brancas da rede.

Sobre o documento “Orientações Curriculares para Educação Infantil da rede Municipal de Florianópolis/SC (2012)” é possível constatar uma abordagem que busca colocar a diversidade étnico-racial enquanto um componente da educação infantil, pois inserem a temática em todas as discussões, além de dedicarem um item (Gênero, etnia, cultura: a diversidade como princípio das relações educativas) destinado a esboçar a importância dos/as profissionais estarem atentos/as a esses aspectos.

Diante das análises dos documentos é possível expor que os textos políticos vêm favorecendo o debate sobre a promoção da igualdade étnico-racial na rede municipal de educação de Florianópolis/SC, porém cabe reiterar que estes não são simplesmente executados, passando, portanto, por relações permeadas de tensionamentos e disputas por poder. Entretanto, a presença da diversidade nesses documentos pode ser utilizada como argumento para desmistificar a ideia de que as questões voltadas para a promoção da igualdade racial não precisam ser debatidas e trabalhadas na educação infantil.

### **Oferta de formação Continuada para os/as profissionais da educação infantil**

Seguindo informações das entrevistadas (diretora da DEI e assessora pedagógica), a oferta de formação continuada direcionada à diversidade étnico-racial é organizada e executada pela Comissão de Políticas Afirmativas, citada anteriormente. Em especial na educação infantil, a assessora em parceria com os/as integrantes do movimento negro, realiza trabalhos com todos os sujeitos que vivenciam o cotidiano das crianças nos ambientes educativos.

De acordo com as informações, uma das maneiras em que a formação continuada é ofertada é através das reuniões pedagógicas, intituladas de formação em serviço. Dessa forma, as unidades que demonstram interesse em aprofundar a discussão sobre a diversidade étnico-racial solicitam a participação da assessora para debater sobre a temática. Porém, de acordo com a mesma, as outras assessoras da DEI que acompanham as diferentes unidades também são provocadas a colocar o tema em pauta. Essa estratégia de atuação é suscetível a reflexões visto que, considerando a

complexidade das relações raciais brasileiras, somente as unidades que já se atentaram a essas questões estão sendo contempladas de maneira específica; as outras unidades que podem estar imersas ao mito da democracia racial confiando na não existência dessas relações, estão sujeitas a permanecerem silenciadas.

Em síntese, as formações ocorrem de forma geral, por exemplo, em um curso de contação de história são trabalhados conteúdos sobre contos africanos e indígenas. Ou de forma específica, isto é, cursos que abordam a diversidade étnico-racial em diferentes aspectos, entre eles, contexto histórico, social e cultural; relações cotidianas; ações pedagógicas; entre outros. Sobre essa oferta, em acordo com documentos foi possível observar um crescimento desde o ano de 2009 até 2012.

### **Aquisição de livros**

Mais uma ação que pode ser configurada como integrante da política de promoção da igualdade racial da rede é a aquisição de livros técnicos e de literatura infantil que contemplem todas as crianças. A compra de livros realizada pela SME é basicamente voltada para as crianças, ou seja, obras de literatura infantil. A maioria dos livros destinados aos/as professores/as são os encaminhados pelo MEC.

A partir das informações dos relatórios de aquisição de livros, bem como dos dados coletados em entrevista com a assessora pedagógica destacamos a relevância da construção de acervos bibliográficos que apresentem contos da cultura africana e afro-brasileira, com intuito de transgredir os silenciamentos e a branquidade normativa.

### **Aquisição de materiais específicos**

Outra medida desenvolvida pela DEI, se refere à aquisição de materiais específicos, dentre esses a compra de bonecas/os e o creme cabelo para cabelos crespos, os quais vêm ao encontro da preocupação sobre a construção das identidades apontada nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro Brasileiras (2004), nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (2009) e outros documentos oficiais que abordam a temática.

Dentre essas informações, cabe enfatizar a aquisição para cremes de cabelos, pois foi uma política que teve seu nascedouro com foco na diversidade étnico-racial. Conforme as entrevistadas, essa medida gerou muitas resistências por parte dos/as profissionais de toda a rede, independente do pertencimento étnico-racial. Tal situação

comprova que as relações raciais são uma demanda a ser problematizada por toda a sociedade. Concordamos com Munanga que: “*Qualquer proposta de mudança em benefício dos excluídos jamais receberia um apoio unânime, sobretudo quando se trata de uma sociedade racista*” (2001: 32).

A nosso ver, para além de uma simples compra, essa ação levanta as discussões referentes à estética, identidades e referenciais, pois ao propor que os cabelos crespos também podem ser penteados e cuidados, de certa maneira, contribuímos para ampliação dos referenciais de beleza, assim como no processo de construção valorizada das identidades. Portanto, reafirmamos que tal investimento também pode ser compreendido como integrante das ações voltadas para o cuidar e educar, eixos estruturantes da educação infantil.

### **Considerações finais**

Ao longo da presente produção buscamos apresentar aspectos relacionados às políticas de promoção da igualdade racial na rede municipal de educação infantil de Florianópolis/SC, focando desde a sua criação até as ações que vêm sendo desenvolvidas durante os anos, em especial, a inserção da temática nos documentos municipais, a oferta de formação continuada e aquisição de obras de literatura infantil e de materiais específicos.

Diante das informações, salientamos a política de aquisição de cremes para cabelos crespos enquanto um diferencial da política de promoção da igualdade racial da rede, porque essa estratégia de investimento não existia e ao ser iniciada teve como protagonistas os cabelos crespos.

Em meio aos debates dispostos ao decorrer do presente artigo é possível observar que, embora se deparando com resistências e limitações, já é possível apontar algumas conquistas e avanços na experiência do município de Florianópolis/SC, inclusive afirmando que a rede municipal de educação conta com iniciativas que podem ser identificadas como políticas de promoção da igualdade racial na educação infantil.

### **Referências bibliográficas**

APPLE, Michael W. 1999. *Políticas culturais e educação*. Porto: Porto Editora. (Coleção ciências da educação, século XXI; 3).

BRASIL. 1996. Ministério da Educação. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília: MEC.

BRASIL. 2005. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro Brasileira*. Brasília: MEC.

BRASIL. 2010. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil*. Brasília: MEC.

BORGES, Maria Eliza Linhares. 2003. *História & fotografia*. Belo Horizonte: Autêntica.

CARVALHO, Thaís Regina de. 2013. *Políticas de promoção da igualdade racial na rede municipal de educação infantil de Florianópolis/SC*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Curitiba: Universidade Federal do Paraná.

CAVALLEIRO, Eliane. 2003. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto.

DIAS, Lucimar Rosa. 2007. *No fio do horizonte: educadoras da primeira infância e o combate ao racismo*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo.

FLORIANÓPOLIS. 2009. Prefeitura Municipal de Educação. *Plano Municipal de Educação de Florianópolis*. Florianópolis, SC: SME.

FLORIANÓPOLIS. 2010. *Diretrizes educacionais pedagógicas para a educação infantil*. Secretaria Municipal de Educação. Florianópolis: Prelo Gráfica & Editora Ltda..

FLORIANÓPOLIS. 2012. *Orientações Curriculares da Educação Infantil de Florianópolis*. Florianópolis, SC: SME.

MARÇAL, José Antônio. 2011. *Política de Ação Afirmativa na Universidade Federal do Paraná e a Formação de Intelectuais Negros (As)*. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Federal do Paraná.

MUNANGA. Kabengele. 2001. “Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas” en: *Sociedade e Cultura*, vol. 4, nº 2, pp. 31-43.

OLIVEIRA, Fabiana de. 2004. *Um estudo sobre a creche: o que as práticas pedagógicas produzem e revelam sobre a questão racial?* Dissertação (Mestrado em Educação). São Carlos: UFSCar.

OSTETTO, Luciana Esmeralda. 2000. *Educação Infantil em Florianópolis: Retratos Históricos da Rede Municipal (1976 - 1996)*. Florianópolis: Cidade Futura.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz Marcelo. 2007. *Oficina de Indicadores Sociais (Ênfase em Relações Raciais)*. Rio de Janeiro: LAESER. (Texto não publicado).



RODRIGUES, Tatiane Consentino. 2011. *A ascensão da diversidade nas políticas educacionais contemporâneas*. Tese (Doutorado em Educação). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.

SILVA, Tomaz Tadeu da. 2001. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 3. ed.–2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica.

SOUZA, Gizele de. 2012. “Políticas para a Educação Infantil: Caminhos atuais”. Mesa Redonda *Seminário Internacional de Educação Infantil*. Florianópolis/SC, Universidade Federal de Santa Catarina.



## Um panorama sobre a produção acadêmica das pesquisadoras negras brasileiras nos Congressos de Pesquisadores/as Negros/as\*

Joana Célia dos Passos\*\*  
UFSC/Brasil  
[passos.jc@gmail.com](mailto:passos.jc@gmail.com)

### Resumo

No Brasil o acesso ao ensino superior para mulheres e homens mostra que o pertencimento de sexo não tem impedido as mulheres de chegarem às universidades, sendo o número total de matrículas nesse nível de ensino superior ao dos homens no decorrer de toda a década (INEP, 2011). Ainda que hegemonicamente estejam mais presentes em áreas consideradas tradicionalmente femininas. Se acrescentarmos à variável sexo o marcador raça/cor novas questões podem ser visualizadas. Ocorre que são as mulheres brancas que superam (em número de vagas) homens brancos. O que se constata é que este movimento de acesso das mulheres brancas não pôde ser feito pelas mulheres negras, mantendo assim os baixíssimos patamares dos homens negros no ensino superior, mesmo com ligeira vantagem sobre estes. Essas questões instigaram a pesquisa que aqui apresentamos, cujo interesse foi identificar a produção acadêmica de pesquisadoras negras filiadas à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as, suas áreas de pesquisa e temáticas. Como resultado, concluímos que a produção acadêmica das pesquisadoras negras nos Congressos de Pesquisadores/as Negros/as é diversa e se localiza acentuadamente nas Ciências Sociais e Humanas, sendo a educação o principal campo.

**Palavras-chave:** Sociologia; Florianópolis (Brasil); Contemporaneidade (2000-2012); Mulher e ciência; pesquisadoras negras; intelectuais negras.

### Introdução

No Brasil o acesso ao ensino superior para mulheres e homens mostra que o pertencimento de sexo não tem impedido as mulheres de chegarem às universidades, sendo o número total de matrículas nesse nível de ensino superior ao dos homens no decorrer de toda a década (IPEA, 2011). Ainda que hegemonicamente estejam mais presentes em áreas consideradas tradicionalmente femininas como Pedagogia, Serviço Social, Enfermagem e Biblioteconomia.

Se acrescentarmos à variável sexo o marcador raça/cor<sup>1</sup> novas questões podem ser visualizadas. Ocorre que são as mulheres brancas que superam (em número de vagas) homens brancos. O que se constata é que este movimento de acesso das mulheres brancas não pôde ser feito pelas mulheres negras, já que os dados revelam que “a taxa de escolarização de mulheres brancas no ensino superior é de 23,8%, enquanto, entre as

---

\* Pesquisa financiada pelo Centro Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

\*\* Doutora em Educação.

<sup>1</sup> Raça, está sendo entendida aqui como um constructo social e político que permeia as relações sociais, estabelecendo hierarquias em os grupos humanos.

mulheres negras, esta taxa é de apenas 9,9%” (IPEA, 2011: 21) mantendo assim os baixíssimos patamares dos homens negros no ensino superior, mesmo com ligeira vantagem sobre estes.

A pesquisa “Doutores 2010: estudos da demografia da base técnico científica brasileira” quando informa que do total de mestres e doutores apenas 14% são negros, revelando a desigualdade entre os grupos étnico-raciais brancos e negros nesse nível de ensino e também a sub-representação negra como docentes em programas de pós-graduação.

A participação negra na universidade brasileira tem sido uma preocupação mais intensa a partir da década de 80 devido à forte atuação dos movimentos sociais negros e passou a fazer parte da agenda de docentes e pesquisadores/as negros/as a partir deste período culminando em 2002 com a criação da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) que se propôs a agregar pesquisadores/as negros/as e acompanhar a produção acadêmica relacionada à temática étnico-racial e as demandas destes/as. Portanto, a ABPN é resultado de um conjunto de iniciativas de intelectuais negros e negras militantes que buscaram desde a década de 80 do século XX agregar forças para terem seu campo de estudo (relações raciais) fortalecido nas universidades em que atuavam como docentes ou estudantes de pós-graduação. Desse modo, se constitui num espaço organizativo que reúne homens e mulheres, inclusive não-negros (as), que pesquisam temas de interesse da população negra no Brasil e que conseguiram adentrar os espaços acadêmicos ainda que numa sociedade plena de desigualdades de classe-raça-sexo.

Os indicadores apresentados acima instigaram a pesquisa que aqui apresentamos, cujo interesse foi identificar a produção acadêmica de pesquisadoras negras filiadas à ABPN, suas áreas de pesquisa e temáticas. Nesses anos, foram realizadas oito edições dos Congressos de pesquisadores/as Negros/a (COPENE) e é no universo de seis deles que se concentram as análises do trabalho que aqui apresentamos. Foram examinados os cadernos de resumo de seis edições onde buscou-se analisar a produção acadêmica das pesquisadoras negras filiadas à ABPN.

O uso de documentos como fontes permite apresentar a “riqueza de informações que deles podem ser extraídas e resgatar justifica o seu uso porque possibilita ampliar o entendimento de objetos cuja compreensão necessita de contextualização histórica e sociocultural. Por exemplo, na reconstrução de uma história vivida” (Sá-Silva; Almeida; Guindani, 2009: 2).

As análises se concentram no período compreendido entre 2000 e 2012 por compreendermos que esse contexto reúne as condições para compreensão do objeto em tela

### **As produções acadêmicas de pesquisadoras negras**

Pesquisa realizada por Minella indica que as questões raciais estão ausentes dos estudos que articulam mulheres e ciências no Brasil, constituindo-se “num grande desafio epistemológico e político” (2013: 95). Essa ausência, explicita que os estudos ainda se concentram nos marcadores mulheres-gênero priorizando as assimetrias entre homens e mulheres, o que dificulta análises mais críticas sobre as condições de acesso das mulheres negras às carreiras acadêmicas. Por outro lado, os estudos parecem sucumbir ao racismo institucional que tem invisibilizado a presença negra nos espaços de poder. Resultado do racismo, do sexismo e da exploração de classe institucionalizados a não presença de mulheres negras nos estudos sobre mulher e ciência naturaliza o lugar social destas como sendo destinado a atividades e afazeres domésticos de servir aos outros (hooks, 1995).

Gomes (2010) ao analisar o papel do intelectual negro no contexto acadêmico brasileiro chama a atenção para a inserção de negros e negras no campo da pesquisa como sujeitos e não mais como objetos de estudo<sup>2</sup>. Para a autora, esses pesquisadores e pesquisadoras ao adentrarem nas universidades desenvolvem sua produção de conhecimentos articulado à participação em movimentos sociais negros. Ou sejam, “articulam a militância política e a produção do conhecimento sobre a realidade étnico-racial a partir de sua própria vivência social” (Gomes, 2010: 496).

Ao tomarmos os Congressos de Pesquisadores/as Negros/as como *lócus* de estudo, o que se pretende não é somente verificar o que as pesquisadoras negras têm produzido academicamente, mas, contribuir com a visibilidade destas, numa sociedade de grandes assimetrias entre brancos e negros.

Na análise realizada dos cadernos de resumo dos COPENEs I, II, III, IV, V e VII, foi possível identificar os trabalhos apresentados pelas pesquisadoras negras em áreas de conhecimento, temáticas e assuntos. Cada COPENE utilizou uma denominação para agrupar os trabalhos: temas, áreas, grupos temáticos, simpósios e eixos temáticos.

---

<sup>2</sup> O sociólogo Guerreiro Ramos foi um dos mais enfáticos pesquisadores a recusar as categorias científicas produzidas por sociólogos e antropólogos brancos que tinham o negro como tema de estudo. Para ele, esses cientistas importavam pressupostos eucêntricos consideravam os negros como um problema social (Ramos, 1966)

Essa categorização dificultou a construção de um agrupamento mais homogêneo em relação aos assuntos abordados.

No COPENE I (2000) dos 95 autores inscritos no congresso, 67 eram mulheres e 28 eram homens. Das 67 mulheres, 28 são filiadas à Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) e apresentaram 30 trabalhos distribuídos em todos os campos presentes nesta edição do congresso: Educação, História, Geografia, Saúde e Ciências Biológicas, Artes e Comunicação e, Sociologia e Antropologia. A segunda edição do COPENE (2002) reuniu 109 trabalhos organizados em 11 áreas: Direito e Relações Raciais; Educação, Psicologia, Filosofia e Relações Raciais; Artes e Relações Raciais; História, Geografia e Relações Raciais; Ciência Política e Relações Raciais; Tecnologias Informacionais e Relações Raciais; Saúde e Relações Raciais; Antropologia e Relações Raciais; Religião e Relações Raciais; Sociologia e Relações Raciais. Essas áreas tinham suas temáticas específicas. Do total de trabalhos, 83 foram produzidos por mulheres. Educação, Psicologia, Filosofia e relações raciais foi a área que abrigou o maior número de trabalhos (53), com predomínio do campo da educação.

O III COPENE (2004) recepcionou 148 trabalhos que foram distribuídos em 14 Grupos Temáticos: As tecnologias de informação e comunicação e as políticas de ações afirmativas para a população negra; África, afrodescendentes e educação; Escravidão, racismo e cultura; Gênero, trabalho e políticas públicas; Gênero, raça e empoderamento; Pesquisa étnico-racial, organizações governamentais e agências financiadoras; Ações afirmativas: acesso, permanência, sucesso; Saúde da população negra; Identidade negra e reconhecimento; Memória e identidade no Xiré: as religiões de matrizes africanas; Intelectuais e artistas negros/as; Territórios negros rurais e urbanos; Formação de professores numa perspectiva pluricultural e anti-discriminatória e História, literatura e cultura afro-brasileira. Percebe-se aqui a expansão dos temas e a presença do debate de gênero em dois grupos e a forte participação das mulheres negras nos diferentes grupos temáticos. Eram 114 autoras de trabalhos.

Trezentos e cinquenta e nove trabalhos foram inscritos na IV edição do COPENE (2006). Destes, 263, foram produzidos por mulheres, sendo 93 filiadas à ABPN. Os trabalhos abordaram uma amplitude de temáticas vinculadas à: Ciência, tecnologia e sociedade de informação; Ações afirmativas, Estado e movimentos sociais; Educação, gênero e diversidade étnico-racial; Cultura, memória e história das populações negras; Artes, literaturas e linguagens; Comunidades tradicionais, religiosidades e territorialidades; África e africanidades da diáspora e Direitos humanos

e saúde da população negra.

O V COPENE (2008) recebeu 265 trabalhos inscritos em 10 eixos temáticos: Intelectualidades, feminismos e movimentos negros; Corporeidade, gênero e sexualidade; Educação, gênero e hierarquias étnico-raciais; África e diásporas africanas; Ações afirmativas, Estado e racismo institucional; Arte, ciência e tecnologia; Trabalho, raça e gênero; Saúde e racismo ambiental e, Juventudes e (re)existências. Setenta e cinco trabalhos foram apresentados por mulheres negras filiadas à ABPN. Sendo que o eixo: Educação gênero e hierarquias étnico-raciais, recebeu o maior número delas, ou seja, 34 pesquisadoras.

O VII COPENE (2012) recebeu 188 trabalhos inscritos e organizados em 15 simpósios: Relações étnico-raciais, gênero e diversidade sexual; Processos identificatórios, relações raciais e educação escolar; Construção da identidade negra no Brasil; Violência e questão racial: desafios para as políticas de direitos humanos no século XXI; Infância e juventude negra e educação: desafios e possibilidades de igualdade racial no Brasil; Educação e africanidades: trilhas, desafios e possibilidades; Relações étnico-raciais nos currículos da educação básica; Literatura e outras expressões artísticas afro-diaspóricas; Representação do negro, entre afirmação e silenciamento; Memória, patrimônio e identidade negra; Cultura e história da África e da diáspora: novas perspectivas historiográficas no Brasil; Movimento sociais negros; Poder, cultura e política na perspectiva das relações étnico-raciais; Políticas públicas de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Raça, poder e desenvolvimento. Nesta edição, as mulheres estiveram presentes como autoras em 182 trabalhos.

O levantamento acima explicita a expressiva presença de mulheres e negras fazendo ciências, contrariando a produção científica sobre o tema mulheres e ciências que as invisibiliza. Chama a atenção para a amplitude dos campos dessa produção acadêmica. Embora diversa, a produção científica dessas pesquisadoras negras, ainda esbarra naquelas áreas consideradas duras<sup>3</sup>, um desafio que também está colocado para a ABPN, cuja predominância de estudos está localizada acentuadamente nas Ciências Sociais Humanas<sup>4</sup>.

A Educação é o campo com maior produção. Isso pode ser explicado por

---

<sup>3</sup> As áreas duras são aquelas consideradas áreas duras as que estão vinculadas às Tecnologias, Matemática, Física.

<sup>4</sup> Cujas áreas concentram profissões ainda consideradas como femininas.

diversos motivos. Um deles é o fato de a educação ser historicamente uma das principais reivindicações do movimento social negro. Outro é o fato de que essas filiadas são, em sua maioria, educadoras, logo, é natural que apresentem trabalhos que investigam elementos de seu cotidiano. Percebe-se que as mulheres negras que assumem seus lugares como pesquisadoras e intelectuais têm se desafiado a não dicotomizar o trabalho intelectual da política do cotidiano (Hooks, 1995) e isso potencializa sua participação na vida social e acadêmica.

O contingente de estudos encontrados, por certo, vem também sendo estimulado pelas políticas de promoção da igualdade racial em curso no Brasil, em específico, as políticas de ações afirmativas no ensino superior<sup>5</sup>. Negros e negras ao adentrar as universidades trazem consigo para o âmbito da produção acadêmica demandas relativas ao seu grupo de pertencimento étnico-racial.

Há que se destacar ainda, a importância da realização dos COPENES e da própria ABPN ao realizá-los, pois, não apenas possibilita a visibilidade de temas que interessam à intelectualidade negra, mas, permite a articulação desta para o enfrentamento do racismo institucional que permeia o meio acadêmico brasileiro.

### Referências bibliográficas

CGEE. 2010. *Doutores 2010: Estudos da demografia da base técnico-científica brasileira*. Brasília, DF: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos. Disponível em: <http://www.cgee.org.br/atividades/redirect.php?idProduto=6401>.

GOMES, Nilma Lino. 2010. “Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira” en: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A., pp. 441-465.

GOMES, Joaquim Barbosa. 2005. “A recepção do instituto da ação afirmativa pelo direito constitucional brasileiro” en: Santos, S. A. (org.), *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização de Diversidade, pp.45- 80.

hooks, bell. 1995. “Intelectuais negras” en: *Estudos Feministas*, vol. 3, nº 2, pp. 464-478.

---

<sup>5</sup> As ações afirmativas podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário cujo entendimento se amplia na medida em que não somente visa a combater a discriminação racial, de gênero, por deficiência física e de origem nacional, mas também corrigir ou aplacar os efeitos presentes dessa discriminação praticada no passado (Gomes, 2005).



IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). 2011. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. Brasília: SPM:SEPPPIR. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/>. Acesso em 02/12/2014.

MINELLA, Luzinete Simões. 2013. “Temáticas prioritárias no campo de gênero e ciências no Brasil: raça/etnia, uma lacuna?” en: *Cadernos Pagu*, nº 40, pp. 93-140.

RAMOS, Guerreiro. 1966. “O negro desde dentro” en: Abdias Nascimento (ed.), *Teatro Experimental do Negro (TEN): Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, pp. 128-135.

SÁ-SILVA, Jackson Ronie; ALMEIDA, Cristóvão Domingos; GUINDANI, Joel Felipe. 2009. “Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas” en: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, nº 1.

Disponível em:

[http://www.unisc.br/portal/upload/com\\_arquivo/pesquisa\\_documental\\_pistas\\_teoricas\\_e\\_metodologicas.pdf](http://www.unisc.br/portal/upload/com_arquivo/pesquisa_documental_pistas_teoricas_e_metodologicas.pdf). Acesso em 12/10/2014.



## O ensino de história da África nas universidades públicas de Santa Catarina (Brasil): legislação, currículo, colonialismos e possibilidades

Mariana Heck Silva\*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo–Brasil  
CNPQ

[marianahecks@gmail.com](mailto:marianahecks@gmail.com)

### Resumo

No ano de 2003, no Brasil, o recém-nomeado presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a lei federal nº 10.639, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio. Tal legislação foi responsável por um duplo processo interligado: ao mesmo tempo em que houve a ampliação de pesquisas e ensino sobre as temáticas; houve também a ampliação das discussões acerca dos modelos curriculares das instituições de ensino. Nesse contexto, a chamada Nova História, tida desde a década de 1960 como base para pensar os currículos, mostrou algumas lacunas no que diz respeito ao ensino e pesquisa de povos não-europeus. O presente trabalho, a partir da análise dos currículos das três universidades públicas do estado de Santa Catarina (Brasil), objetiva refletir acerca de alguns colonialismos ainda presentes nos currículos e propõe um repensar da prática do ensino da história a partir do conceito de decolonialidade do poder, o que demanda não apenas evidenciar e valorizar as histórias e experiências do mundo para além da Europa, mas também deslocar o olhar no sentido de quebrar com a atualidade da perspectiva colonialista, que forjou um saber dito moderno e científico sobre o mundo, colocando a Europa e seus padrões como saberes “universais”. Afinal, como diria um sábio provérbio africano: *enquanto os leões não tiverem os seus próprios historiadores, as histórias de caça continuarão glorificando o caçador*. As fontes utilizadas foram os Projetos Político Pedagógicos dos cursos de licenciatura e/ou bacharelado em História universidades públicas do estado de Santa Catarina (Brasil).

**Palavras-chave:** História; Santa Catarina (Brasil); Tempo Presente 2012-2013); Ensino de História; Ensino de História da África; Decolonialidade do Poder.

As atuais pesquisas historiográficas e da educação brasileiras têm apontado para a necessidade de uma reflexão sobre conteúdos, currículos e aportes teóricos acerca do ensino de história das Áfricas. Especificamente a partir da aprovação da lei federal nº 10.639<sup>1</sup>, no ano de 2003, que alterou a lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e da resolução 001/2004 do Conselho Nacional de Educação, que instituiu as diretrizes

---

\* Mestranda em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (NEAB-UDESC) e ao Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (CECAFRO/PUC-SP)

<sup>1</sup> A Lei 10.639/03 institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas instituições públicas e privadas da rede básica de ensino. Essa foi modificada pela Lei 11.645/08, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena. Ao longo do texto, no entanto, optou-se por citar a 10.639/03 por sua importância histórica e política relacionada às conquistas do Movimento Negro brasileiro.

curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana<sup>2</sup> no ano de 2004, houve um aumento significativo em relação ao estudo da temática. Nesse contexto surgiu a demanda da criação de uma série de ações no sentido de possibilitar suas efetivas implementações e, em contrapartida, gerou discussões em âmbitos políticos, sociais e acadêmicos acerca de quais objetivos teria o ensino da temática e quais pressupostos deveriam norteá-lo. Passados doze anos da aprovação da lei, alguns estudos têm refletido em torno do que efetivamente foi realizado e quais os desafios que precisam ser superados<sup>3</sup>.

Esse trabalho, formulado no sentido de contribuir para o aprofundamento e ampliação das pesquisas sobre a questão, propõe uma discussão acerca dos avanços e limites do multiculturalismo nos currículos de graduação em história das universidades públicas do estado de Santa Catarina, a saber, Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc), Universidade Federal da Fronteira Sul (Uffs) e Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc)<sup>4</sup>. A proposta é apontar e problematizar as dicotomias e os “eurocentrismos” ainda presentes nos currículos e propor um repensar da prática do ensino de História que não apenas evidencie e valorize as histórias e experiências do mundo para além da Europa, mas que também desloque o olhar no sentido de quebrar com a atualidade da perspectiva colonialista, que forjou um saber dito moderno e científico sobre o mundo, colocando a Europa e seus padrões como saberes “universais”.

### **Currículo e Multiculturalismo**

A partir da segunda metade do século XX, segundo Cardoso, o conjunto de mudanças no mundo ocidental parece apontar para emergência de um novo tempo, cujos efeitos sentimos, mas estamos tateando no escuro buscando compreender (2007: 2-3). É a chamada pós-modernidade, na qual não existe mais lugar para a compreensão de uma Nação vista como culturalmente homogênea - uma só língua, história, cultura, etc. Nesse contexto há o advento de movimentos sociais que implodiram as visões homogeneizantes de identidade, cultura, ser e estar no mundo, na qual os diferentes

---

<sup>2</sup> Documento criado pelo Ministério da Educação do Governo Federal que estabeleceu princípios e diretrizes para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, indicando conteúdos a serem ensinados, e práticas relacionadas ao ambiente escolar e às relações étnico-raciais, focando não apenas no ensino básico, mas também no que diz respeito à formação de professores. A partir desse momento tal documento será tratado por “diretrizes”.

<sup>3</sup> Sobre essa questão, ver: Mortari (2015); Silva (2013); Cardoso (2007).

<sup>4</sup> A partir desse momento as instituições serão tratadas por suas siglas.

sujeitos passaram a reivindicar políticas de reconhecimento. Para atender a essas demandas, diferentes instituições vêm procurando desenvolver ações conhecidas por multiculturalismo, que visam romper com as homogeneizações existentes e buscar *outra* lógica, no qual as diferenças e as múltiplas identidades sejam não apenas aceitas, mas também respeitadas, valorizadas e incentivadas.

Dentre os inúmeros autores que abordam a questão do multiculturalismo, Peter McLaren (2000) se destaca. O autor divide os movimentos multiculturalistas em quatro conjuntos que se contrapõem: o primeiro, denominado conservador, precede as teorias raciais evolucionistas e aponta a assimilação da cultura branca enquanto meio de integração social; o segundo, denominado humanista liberal, corrobora com o pressuposto ocidental da meritocracia, pois baseia-se na igualdade natural entre todas as pessoas e culturas e, nesse sentido, considera um equívoco quaisquer políticas de ações afirmativas; o terceiro, intitulado liberal de esquerda, enfatiza as diferenças culturais *autênticas*, ou seja, retira da diversidade a história, os movimentos culturais e de poder envolvidos, a reduzindo a essencialismos dissociados do contexto; o quarto e último, denominado crítico e de resistência, considera as culturas enquanto resultado de construções histórico-sociais que perpassam etnia, classe e gênero e tem como proposta “rever os acordos hegemônicos existentes” (ibidem: 133).

Partindo do que propõe McLaren, para esse texto optou-se em utilizar o conceito de multiculturalismo crítico e de resistência<sup>5</sup> para pensar o ensino de história. Nesse sentido, o questionamento que se faz é: em que medida o multiculturalismo está presente nos currículos das graduações em história das universidades públicas de Santa Catarina?

Com a finalidade de refletir acerca dessa questão, serão analisadas as escolhas teóricas e metodológicas que a Udesc, a Uffs e a Ufsc colocam para a formação dos seus graduandos em história. Para tal, foi feita uma análise dos projetos político pedagógicos<sup>6</sup> dos cursos de história, com ênfase nas ementas<sup>7</sup> das disciplinas de história da África, visando perceber em que medida a perspectiva do multiculturalismo está (ou não) presente.

---

<sup>5</sup> A partir desse momento, o conceito de “multiculturalismo crítico e de resistência” será tratado por “multiculturalismo”.

<sup>6</sup> A partir desse momento, o termo “projeto político pedagógico” será tratado pela sigla “PPP”.

<sup>7</sup> A ementa é um resumo dos temas que devem ser ministrados durante as disciplinas. Esta é parte integrante do Projeto Político Pedagógico e não pode ser alterada pelo professor. A importância deste documento se refere à possibilidade de perceber, bem pontualmente, quais temas a instituição pensa ser mais relevantes ao ensino de determinada temática.

Nas páginas dos PPP das três instituições consta que uma das prerrogativas dos cursos é a de formar professores de história e historiadores que sejam críticos. Nesse sentido, pretende-se que os egressos compreendam os sujeitos históricos indissociados de seus contextos e as relações sociais enquanto construções datadas que podem e/ou devem ser questionadas, o que possibilitaria a criação de um *outro* olhar frente a diversidade e, conseqüentemente, a desconstrução de relações de poder historicamente construídas.

A questão da criticidade da história está diretamente ligada a uma abordagem historiográfica citada nas primeiras páginas de todos os PPP: a chamada “Nova História”. Essa tomou forma nas décadas de 1960 e 1970 tendo como princípio básico, segundo Peter Burke (1992), a ampliação do foco do estudo histórico que vinha ocorrendo pela então denominada “História Tradicional”. Entre outras questões, a “História Tradicional” pautava seus escritos em fontes oficiais e, por essa característica, os/as historiadores/as acreditavam estar escrevendo uma história verídica, acima de contestações. Seu foco era primordialmente a escrita da história das Nações e, para tal, centrava-se na narrativa dos grandes feitos de grandes homens, que a representavam ao mesmo tempo em que ajudavam sua construção. A Nova História, criada em contraposição à História Tradicional, amplia o campo do estudo histórico e, em consequência, abre o leque de fontes de pesquisa, incluindo, entre outras, relatos orais e cultura material e, ainda, propõe questionamentos, críticas e interpretações das fontes oficiais (Burke, 1992: 7-38). Portanto, a partir das décadas de 1960/70 abriu-se a possibilidade não apenas de crítica a história dos grandes homens como a única verdade possível, mas o estudo e a construção de narrativas de sujeitos comuns e suas culturas.

Tendo isso em vista, a análise dos PPP, particularmente no que diz respeito à grade curricular das disciplinas, possibilita perceber as inclusões de temáticas. Antes de problematizar tal questão, no entanto, faz-se necessário uma breve análise em relação a constituição da disciplina história.

Segundo Luiz Fernando Cerri, “a constituição da história como disciplina escolar está marcada por três características que a definirão profundamente, estendendo sua influência até a atualidade: a modernidade, o nacionalismo e o foco europeu” (2009: 133). Segundo esse, a modernidade foi importante no que diz respeito a desconstrução da ideia que Deus delimita o tempo humano, pois há a construção da concepção de progresso, ou seja, houve o passado e, com o presente, se construirá o futuro. O nacionalismo, por sua vez, foi determinante na medida em que ocorreram os processos

de legitimação das Nações recém-inventadas e suas gêneses históricas passaram a ter grande influência para criar uma mentalidade de coesão. O foco europeu, por fim, contribuiu para a construção de uma noção de totalidade do mundo pós expansão marítima europeia. Os conteúdos ensinados a partir de então, mesmo que tenham foco anti-europeu partem da história europeia para criticá-la (ibidem: 133-137).

Partindo dessas características e do conceito de multiculturalismo, ao analisar o currículo das três universidades, foi possível identificar uma tendência no foco europeu, que se estende desde o recorte temporal das disciplinas até a definição do que é considerado mais ou menos pertinente estudar sobre *outros* contextos, sociedades e culturas.

No que diz respeito aos marcos temporais, há indícios de uma perspectiva eurocêntrica devido a presença do modelo quadripartite, herdado do currículo escolar francês (Cerri, 2009: 138). Nesse, a história da humanidade está dividida em quatro partes ou tempos históricos (antiga, medieval, moderna e contemporânea), sendo essa divisão pautada em marcos da historiografia europeia<sup>8</sup>. É pertinente, portanto, evidenciar a divisão quadripartite e seus marcos historiográficos, pois apesar das iniciativas da Nova História, de pensar e *incluir* na pesquisa histórica *outros* sujeitos e *outras* culturas, a divisão temporal, tão cara à História, mantém-se pautada por padrões eurocêntricos.<sup>9</sup>

Essa questão fica evidente na análise dos currículos das três instituições pesquisadas, as quais possuem disciplinas obrigatórias com tais recortes: todas tem 01 (uma) disciplina de antiga<sup>10</sup>; 01 (uma) de medieval; 01 (uma) (Ufsc e Uffs) ou 02 (duas) de moderna (Udesc); e 02 (duas) de contemporânea.

Outras disciplinas<sup>11</sup> presentes nos currículos estão centradas nas temáticas: História do Brasil, História da América e História da África. Para além dessas, a Udesc possui Pré-História Geral e do Brasil, Geografia e Antropologia; a Udesc e a Uffs

---

<sup>8</sup> A exemplo da história moderna, comumente vista como o período entre 29 de maio de 1453, com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, e o dia 14 de junho de 1789, com o início da Revolução Francesa.

<sup>9</sup> Faz-se necessário pontuar, no entanto, que a análise crítica feita em relação aos recortes temporais não reside apenas no fato da organização curricular ser feita dessa forma, mas, principalmente, da escolha de seus marcos, que estão pautados na história europeia e, por isso, não necessariamente são válidos para outros espaços.

<sup>10</sup> A nomenclatura utilizada pelo PPP da UFSC é História da Antigüidade (sic) Ocidental, para que aja uma diferenciação de outra disciplina do currículo, nominada História do Oriente Antigo.

<sup>11</sup> Para essa análise excluiu-se as disciplinas teóricas e práticas, focando apenas naquelas relacionadas a conteúdos específicos acerca de determinados locais e suas populações.

possuem disciplinas que versam sobre questões regionais; a Uffs, História e arqueologia das populações indígenas; e a Ufsc, História do Oriente Antigo.

Em relação as 6 (seis) disciplinas com foco eurocêntrico, a Udesc possui 14 (catorze)<sup>12</sup> que abarcam o mundo para além da Europa, ou seja, 30% do total e refere apenas ao continente europeu. A Uffs<sup>13</sup> e a Ufsc<sup>14</sup>, em relação às 5 (cinco) disciplinas com foco europeu, possui outras 9 (nove) relacionadas aos demais continentes, ou seja, 35.72% das disciplinas são destinadas exclusivamente ao estudo da história europeia.

Evidentemente é plausível supor que apenas a presença de um número significativo de disciplinas vinculadas ao contexto europeu não é o suficiente para caracterizar um currículo como eurocêntrico, no entanto é plausível supor que a perspectiva eurocêntrica/colonial está entranhada na grade curricular, intencionalmente ou não. Os conteúdos vinculados à totalidade das disciplinas, se devidamente analisados, podem ou não indicar tal abordagem, no entanto, para o escopo desse trabalho optou-se por focar pontualmente no que diz respeito as disciplinas de história da África.

### **A obrigatoriedade do ensino de História da África**

No ano de 2003, no Brasil, o recém-nomeado presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a lei federal nº 10.639, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio. Com a obrigatoriedade, o grande desafio foi indicar caminhos para sua efetiva implementação. Assim, no ano de 2004, foi promulgada a resolução nº 1 do Conselho Nacional de Educação que institui as diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Essa, especificamente, apresenta orientações e princípios para a formulação de projetos empenhados na valorização da história e cultura dos afro-

---

<sup>12</sup> As catorze disciplinas se dividem em: quatro de História do Brasil, três de História da América, duas de África, duas de História de Santa Catarina, uma de Geografia, uma de Pré-História Geral e do Brasil e uma de Antropologia.

<sup>13</sup> Divididas entre: três de História do Brasil, duas de História da América, duas de caráter regional (História da Fronteira Sul e História Regional), uma de História da África e uma de História e arqueologia das populações indígenas.

<sup>14</sup> Sendo: quatro disciplinas de História do Brasil (História da América Portuguesa, História do Brasil Monárquico, História do Brasil Republicano I e História do Brasil Republicano II), duas de História da América (História da América Colonial e História da América Independente), uma de História do Oriente Antigo e uma de História da África.



brasileiros e africanos, aponta para o comprometimento com a educação das relações étnico-raciais positivadas e indica os conteúdos que devem ser trabalhados.

A lei 10.639 e, posteriormente, a resolução, são resultados de anos de luta dos movimentos sociais, especificamente dos movimentos negros brasileiros, que agiram no sentido de propor mudanças na estrutura curricular eurocêntrica das instituições de ensino, visando, entre outras questões, possibilitar aos alunos a construção de perspectivas positivadas acerca da história do continente africano, de suas populações e seus descendentes na diáspora. Nessa proposta, esses se tornam protagonistas da história e, portanto, sujeitos. Em que pese a devida análise e questionamento de alguns pressupostos dessas determinações legais, não há dúvidas sobre sua importância histórica e política na luta antirracista no Brasil. Após a aprovação, por exemplo, o racismo até então inerente à educação brasileira foi posto em discussão. A partir de então, pode-se afirmar que houve uma significativa ampliação em relação ao interesse, pesquisa e, conseqüentemente, ensino de temáticas antes ignoradas pelos currículos oficiais, como a história da África, dos africanos e de seus descendentes na diáspora.

### **As disciplinas de história da África: escolhas institucionais**

Enquanto os leões não tiverem os seus próprios historiadores,  
as histórias de caça continuarão glorificando o caçador.  
(Provérbio Africano)

As ementas das disciplinas de história da África foram analisadas com especial atenção aos termos, conceitos e categorias utilizados. O objetivo foi perceber em que medida as disciplinas pautam-se em lógicas próprias ao continente africano ou mantêm-se pautado numa perspectiva eurocêntrica/colonial. É importante pontuar que não se pretende sugerir que a totalidade do currículo altere sua perspectiva eurocêntrica por uma afrocêntrica. No entanto, como essa análise aborda disciplinas de história da África, busca-se os olhares africanos, não europeus. Ou, como aponta o relatório de aprovação das diretrizes, “não se trata de mudar um foco etnocêntrico marcadamente de raiz européia [sic] por um africano, mas de ampliar o foco dos currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica” (Brasil, 2004: 17).

Nessa perspectiva, Peter McLaren nos alerta para a importância de uma formação multicultural, que leve em conta que os sujeitos são diferentes e que ressignificam o mundo a sua volta a partir de suas vivências, histórias e culturas.

Portanto, a branquitude<sup>15</sup> e o olhar a partir da Europa devem ser questionados. Ou, em outras palavras: por qual motivo comumente vemos indígenas, asiáticos, africanos e tantos *outros* como etnias e não etnizamos os brancos? Segundo o autor, não o fazemos, pois o que é branco, heterossexual e de classe média foi sempre o padrão para pensar os *demais*; da mesma forma em que a Europa sempre foi tida como base para pensar as *outras* sociedades. McLaren (2000) sugere que se deixe de lado a ideia de “demais” e “outros” e se passe a pensar as pessoas e sociedades a partir de categorias que lhe são próprias, ou seja, não utilizando meros comparativos, tendo o “certo” e o “desenvolvido”, ou seja, brancos e europeus, como base.

Através da análise das presenças e ausências nas ementas das disciplinas de história da África<sup>16</sup> objetivou-se perceber a partir de quais moldes, termos e conceitos, a história africana está sendo pensada (e ensinada) pelas instituições, ou seja, se estão pautadas na multiplicidade das histórias africanas ou em uma perspectiva de história eurocêntrica.

Dentre as presenças, uma delas merece destaque: nas três instituições o recorte cronológico das disciplinas inicia-se no século XVI, ou seja, a partir da chegada dos europeus no território<sup>17</sup>. O recorte não foi alheio. Pode-se pensar que, como os PPP foram criados após a aprovação da lei e das diretrizes, seus recortes estavam inseridos em suas reivindicações. Especificamente no relatório de aprovação das diretrizes que, entre outras questões, afirma a importância de estudar a história e cultura afro-brasileira e africana interligadas e, para além disso, estudar a África para entender o Brasil (Brasil, 2004: 19-21).

Pode-se inferir, portanto, que o recorte temporal a partir do século XVI não demonstra a falta de preocupação das instituições em relação ao continente africano antes do início da invasão europeia, mas sim a tentativa de abarcar as relações entre África e Brasil. É importante enfatizar, no entanto, que o próprio relatório de aprovação das diretrizes sugere o ensino anterior a esse processo quando se refere às histórias de impérios e reinos africanos. Portanto, o recorte cronológico posterior foi, também, uma escolha institucional.

---

<sup>15</sup> Segundo Lourenço Cardoso, a branquitude não é homogênea, mas tem um aspecto em comum: o privilégio que o grupo branco obtém em uma sociedade racista, tanto no contexto local quanto no global (2011: 53).

<sup>16</sup> A UDESC possui duas disciplinas obrigatórias de História da África. Para essa análise, essas foram pensadas conjuntamente.

<sup>17</sup> Na UDESC e na UFSC tal período se estende até o século XX, na UFFS, até o século XXI.

Alberto da Costa e Silva afirma que, “a história da África – ou, melhor, das várias Áfricas –, antes e durante o período do tráfico negreiro, faz parte da história do Brasil” (Silva, 2003: 236). Isso pelo simples motivo que “a história do escravo não começa com o embarque no navio negreiro” (ibidem: 239). Segundo o autor, “ainda que disto não tenhamos consciência, o obá do Benim ou o *angola a quiluanje* estão mais próximos de nós do que os antigos reis da França” (ibidem: 240).

É de extrema relevância pensar tal recorte temporal, pois o continente africano só é estudado após ter suas estruturas abaladas pelo comércio e pelo tráfico atlântico. É possível pensar que para uma melhor compreensão dos africanos do século XIX em solo brasileiro – e do próprio Brasil – é necessária a construção de conhecimento sobre as sociedades antes e durante o processo do tráfico atlântico, mesmo porque, em relação à história do continente, seus próprios historiadores vão afirmar que essa só pode ser compreendida num processo de longa duração (Ki-Zerbo, 010; M’Bokolo, 2009).

Ainda em relação às presenças nas ementas, outra merece atenção. Como o período histórico escolhido pelas instituições compreende o processo de entrada e saída dos europeus do continente, as nomenclaturas ao tratar dessas se fazem relevantes. Na Udesc a inserção dos europeus no continente aparece como “impacto da colonização europeia” [sic] e a saída como “a formação dos Estados no século XX”, por sua vez na Uffs e na Ufsc ambos aparecem como “constituição dos sistemas coloniais e de descolonização”. São abordagens distintas, com opções historiográficas diferentes. Enquanto uma utiliza-se do olhar africano frente a questão, as demais tem o foco na presença europeia.

Dentre as ausências, uma especificamente foi muito feliz: nos PPP de nenhuma instituição optou-se por dividir a temporalidade da história do continente pautando-se a partir da colonização europeia, ou seja, não se utilizou os termos: “África pré-colonial”, “África colonial” e “África pós-colonial”. Como afirma Elikia M’Bokolo, quando trata dos termos que utilizará em sua produção sobre a África até o século XVIII, “temos de nos decidir de maneira definitiva a deixar de nos concentrar estes longos séculos sob o epíteto aparentemente cômodo, mas inteiramente anacrônico e errado, de ‘pré-coloniais’” (M’Bokolo, 2009: 11). Segundo o autor tal uso seria um erro de perspectiva, quando não um preconceito repleto de implicações políticas e intelectuais, pois quando utilizado o “pré-colonial” pretende-se dar sentido à “evolução” do continente a partir do último século da de sua história, o século colonial.

Apesar dos currículos das instituições apontarem algumas características eurocêntricas entre conceitos, categorias e recortes temporais, a inclusão de sujeitos e suas culturas, apesar de não ser suficiente, é extremamente importante para a construção de imagens positivadas sobre esses. Tendo isso em vista, reafirma-se aqui a importância da perspectiva de inclusão de sujeitos, própria da Nova História e, especificamente, da criação da lei 10.639/03 que, a partir da obrigatoriedade, abriu um amplo leque de discussões sobre a temática e sobre as implicações de ter (ou não) debates e reflexões que possibilitem a ampliação não apenas de conhecimentos dos alunos, mas também de suas próprias vivências.

### **Para além do multiculturalismo: a decolonialidade**

Para compreender o conceito de decolonialidade e suas implicações no ensino de história é necessário pontuar de antemão o que se entende por colonialidade. Tal conceito está arraigado na construção de um saber dito moderno e científico sobre o mundo.<sup>18</sup> Pratt (1999) explica que entender o processo de colonialidade é uma

tarefa que inclui compreender os caminhos por onde o Ocidente, em um só processo: a) constrói seu conhecimento de mundo, alinhado às suas ambições econômicas e políticas, b) subjugua e absorve os conhecimentos e as capacidades de produção de conhecimento de outros. (Pratt, 1999: 15, Apud Antonacci, 2013: 257).

Nesse contexto de duplo processo: conhecer e subjugar, o Ocidente, ou seja, a Europa acabou por classificar plantas, animais, pessoas e suas culturas a partir de um olhar externo, o que resultou em uma visão, com *status* “científico”, da superioridade do europeu, da brancura, da racionalidade, da escrita, das vestimentas, do casamento monogâmico e heterossexual, das leis e do Estado, em detrimento de tantas outras formas culturais<sup>19</sup>. Para Mignolo (2003), a modernidade e a colonialidade são duas faces da mesma moeda que acabou por, em prol do “global”, deixar o que é “local” de lado, e moldar os padrões éticos, estéticos, culturais, sociais e acadêmicos que deveriam ser utilizados por todos.

Em contraponto ao conceito de colonialidade está a ideia de decolonialidade do poder. Proposto por Mignolo (2003), tal conceito aponta a necessidade da construção de um novo olhar para pensar *outros* contextos e sociedades. Pressupõe, ainda, o rompimento de uma perspectiva eurocêntrica de pensar o mundo e, nesse sentido,

---

<sup>18</sup> Sobre essa questão, ver: Antonacci (2013); Pratt (1999); Quijano (2009), Cardoso (2007); Mortari (2015).

<sup>19</sup> Sobre essa questão, ver: Fanon (1968).

propõe a criação de abordagens que considerem as vivências dos sujeitos históricos. Para que isso seja efetivado, entre outras questões, é necessário que sejam criadas novas categorias de análise e de recorte temporal, pois de acordo com o autor, “no contexto da colonialidade do poder, a população dominada, nas novas identidades que lhes haviam sido atribuídas, foram também submetidas à hegemonia eurocêntrica como maneira de conhecer” (Mignolo, 2003: 85). E, nesse sentido, há a afirmativa de que ainda hoje haja uma grande dificuldade de encontrar o que seria um pensamento para além do eurocentrismo, pois o imaginário dominante do sistema mundial moderno foi uma máquina poderosa para subalternizar o conhecimento estabelecido, ao mesmo tempo que estabeleceu um padrão epistemológico planetário (ibidem: 92). Ou seja, não se trata apenas de lutar contra um imaginário histórico que invisibilizou populações, mas sim lutar contra a atualidade desse imaginário hoje (ibidem: 93).

Segundo Antonacci (2013), o conhecimento racional, pautado na epistemologia ocidental cristã, desacreditou e desmoralizou corpos, crenças e costumes de povos das Américas e da África que, deslocados de seus âmbitos de saberes, ficaram ininteligíveis e invisíveis. Tal racionalidade colonizou mentes e histórias locais a partir de práticas de poder presentes nas letras, na ciência e na tecnologia dos Estados Modernos, deslocando e silenciando saberes e memórias ancoradas no corpo, na voz, na arte e no ritmo (Antonacci, 2013: s/p).

A autora afirma que é necessário questionar tais práticas, pois ao desqualificar o “outro”, a epistemologia civilizatória europeia tornou-se indissociável do racismo. Pressupostos raciais e globais colonizados e encontros históricos a partir de lógicas e dinâmicas de poder devem ser repensados para que as éticas e estéticas de povos e culturas possam ser valorizados e vistos para além das epistemologias de poder, onde o europeu, branco, heterossexual e de classe média é tido como base para pensar o mundo (Idem).

A decolonialidade do poder é, portanto, uma categoria-chave para se pensar a história e, conseqüentemente, seu ensino, pois implica em perceber os sujeitos e suas culturas a partir de seus lugares de enunciação. O que significa, em termos gerais, que cada sujeito e cada história deve ser pensado a partir de suas lógicas, ou seja, que os termos, conceitos e categorias usados até então enquanto “universais” não são suficientes e outros devem ser criados.

A decolonialidade exige a quebra do “nós” e do “outros” tendo um como parâmetro para pensar a todos. É preciso que os currículos sejam organizados de

maneira a não apenas incluir os sujeitos, mas pensar suas histórias a partir de suas lógicas e conectá-las às histórias mundiais. O caminho é longo, mas necessário.

## Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta Martines. 2013. “Decolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrado” em: Antonacci, *Memórias Acoradas em Corpos Negros*. São Paulo: EDUC, pp. 139-281.

BRASIL. 2003. “Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003” em: *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10639.htm). Acesso em 13 de fevereiro de 2015.

BRASIL. 2003. “Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008” em: *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em 13 de fevereiro de 2015.

BRASIL. Ministério da Educação. s/d. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/>. Acesso em 13 de fevereiro de 2015.

BURKE. Peter (org.). 1992. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP.

CARDOSO, Lourenço. 2011. “O branco-objeto: O movimento negro situando a branquitude” em: *Instrumento-Revista de Estudo e Pesquisa em Educação*, vol. 13, nº 1, pp. 82-93.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. 2007. “A Lei 10.639/03: significados e desafios na luta anti-racista no Brasil”. Disponível em: <http://multiculturalismoepopulacoesafricanas.blogspot.com.br/2007/11/desafios-da-implantacao-da-lei-10639-03.html>. Acesso em 13 de fevereiro de 2015.

CERRI, Luis Fernando. 2009. “Recortes e organizações de conteúdos históricos para a educação básica” em: *Revista Antíteses*, vol. 2, nº 3, pp. 131-152.

FANON, Frantz. 1968. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

KI-ZERBO, Joseph. 2010. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO.

MCLAREN, Peter. 2000. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire.

M'BOKOLO, Elikia. 2009. *África Negra: história e civilizações. Tomo I (até o século XVIII)*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas.

MIGNOLO, Walter. 2003. “Pensamento Liminar e Diferença Colonial” em: Mignolo, *Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

MORTARI, Claudia. 2015. (no prelo). “Ensino de História das Áfricas e a Historiografia” em: Mortari, *Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora*. Casa Aberta.

PRATT, Maire Louise. 1999. “Ciência, Consciência Planetária, Interiores” em: Pratt, *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru/São Paulo: EDUSC. pp. 41-75.

QUIJANO, Aníbal. 2005. “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina” em: Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos: Clacso, pp. 4-29.

SILVA, Alberto da Costa e. 2003. *Um rio chamado Atlântico - a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SILVA, Mariana Heck. 2013. *Identidades e Multiculturalismo: um estudo acerca do Ensino de História das Áfricas nas Universidades Públicas de Santa Catarina (2011-2012)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Bacharelado e Licenciatura em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: <http://pergamumweb.udesc.br/dados-bu/000019/000019af.pdf>.

UFFS. 2010. *Projeto Pedagógico do Curso de Graduação em História – Licenciatura*. Chapecó.

UDESC. 2007. *Projeto Político Pedagógico do Curso de História (Licenciatura e Bacharelado)*. Florianópolis.

UFSC. 2006. *Projeto Político Pedagógico do Curso de Graduação em História. Habilitação Única: Bacharelado e Licenciatura em História*. Florianópolis.





## As Relações entre o Governo Brasileiro, África e os Estudos Africanos no Brasil

Mariana Schlickmann\*  
NEAB/UDESC  
Instituto Cultural Luisa Mahin  
[mariana.schli@gmail.com](mailto:mariana.schli@gmail.com)

### Resumen

Neste artigo, buscamos discorrer a respeito do cenário político e econômico do Brasil nas décadas de 1960, 1970 e 1980, compreendendo a atuação do governo e sua contribuição para a introdução dos estudos africanos, bem como o papel dos estudos africanos na política externa brasileira em África. Também faremos uma análise sobre o contexto político e econômico brasileiro no período, os interesses e as metas do governo federal, em especial do Ministério das Relações Exteriores, sobremaneira atrelados ao interesse acadêmico sobre África do período.

**Palabras-clave:** História; Brasil-África; 1960-1980; Estudos Africanos; Relações Internacionais; África.

### Introdução

No Brasil, as primeiras pesquisas acadêmicas sobre África foram publicadas na década de 1930. Nomes como Nina Rodrigues (2008 [1932]). Manoel Querino (1916, 1918), Arthur Ramos (1934, 1937, 1940), Edison Carneiro (1936, 1937, 1947, 1948) e Gilberto Freyre foram pioneiros na área.

Contudo, institucionalmente, os estudos africanos no Brasil iniciam-se com a criação de três centros de pesquisas dedicados à temática: Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) junto à Universidade Federal da Bahia (UFBA), fundado em 1959; o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), fundado em 1961, e transformado em Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) em 1973, junto à Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro (UCAM); e, por fim, o Centro de Estudos e Cultura Africana junto à FFLCH/USP (1963), hoje denominado Centro de Estudos Africanos (CEA).

Neste período, importantes transformações políticas e econômicas estavam ocorrendo em África devido a independência de dezenas de países. No Brasil, mudanças importantes também ocorreram, com a instalação de uma ditadura militar no país. O novo modelo de governo brasileiro procurou se fortalecer economicamente com novos

---

\* Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)–Brasil. Pesquisadora Associada do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (NEAB/UDESC)–Brasil e do Instituto Cultural Luisa Mahin.

parceiros comerciais, e viu no recém independentes países africanos promissoras possibilidades .

Nessa conjuntura, a África era uma gigante desconhecida para o Brasil, que cortou laços com o continente após a abolição da escravidão. Tratado de Reconhecimento da Independência do Brasil, no artigo terceiro que “Sua Majestade Imperial promete não aceitar proposições de quaisquer colônias portuguesas para se reunirem ao Império do Brasil”. Ou seja, para que a antiga metrópole reconhecesse a independência do recém-criado Estado brasileiro, o novo país deveria manter-se afastado de relações políticas, intelectuais ou econômicas com as colônias portuguesas, concentradas em sua maioria no continente africano.

Deste modo, o país não tinha nenhum conhecimento e relação com África, e por isso todo e qualquer conhecimento produzido que auxiliasse o governo brasileiro a conhecer melhor e traçar estratégias de aproximação com os países africanos era bem vindo. Logo, os três centros de estudos africanos citados acima foram incentivados e financiados pelo Estado.

De acordo com Saraiva, as primeiras fontes acerca da retomada de contato com o continente africano são do Itamaraty, em 1946, no governo de Gaspar Dutra (2012: 25). Este movimento foi realizado através de acordos comerciais com a África do Sul. Contudo, tanto Roquinaldo Ferreira quanto Claudio Ribeiro afirmam que o Brasil manteve ligações com o norte da África através de um consulado no Marrocos, instalado em 1861 (Ferreira, 2013: 58; Ribeiro, 2004: 101).

Pio Penna Filho, com base em outras fontes, mostra as relações do Brasil com a África do Sul, o primeiro país ao sul do deserto do Saara a estabelecer vinculações com o Brasil:

O Brasil começou a se aproximar da União Sul-Africana em 1918, com a criação de um Consulado de Carreira na Cidade do Cabo. Embora o primeiro cônsul de carreira só tenha assumido o seu posto em 1926, o gesto do governo brasileiro demonstrou o seu interesse em estreitar as relações comerciais com a União Sul-Africana, ampliando o horizonte do intercâmbio comercial do Brasil com uma região economicamente próspera e estrategicamente significativa.

Do ponto de vista estritamente político, as relações entre Brasil e África do Sul foram estabelecidas apenas em 1947-1948, com a abertura, respectivamente, de uma representação diplomática sul-africana no Rio de Janeiro e da Legação brasileira em Pretória (Penna Filho, 2001: 69).

A criação de um Consulado de Carreira em 1918 possuía finalidade estritamente comercial até a década de 1940, quando as relações políticas, lideradas pelo Ministério

das Relações Exteriores foram iniciadas. Assim, sobre a África Austral, Saraiva está correto ao afirmar que a retomada de contato com o continente africano ocorreu, da perspectiva política, somente na década de 1940.

Os laços do Brasil com a África do Sul foram mantidos pelo governo de maneira discreta, uma vez que os países possuíam divergências ideológicas a respeito da integração de diferentes populações e etnias em seus territórios. O primeiro pregava a “democracia racial”, ao mesmo tempo em que o segundo vivia sob o regime de *apartheid*, ou seja, de segregação racial institucionalizada.

### **Década de 1960 a 1980: o despertar brasileiro para a África**

A ONU considerou 1960 como o ano da África, devido aos novos Estados em surgimento no continente. Em relação ao Brasil, toda a década de 60 foi marcada por profundas transformações nas relações com países africanos.

As mudanças ocorreram com a posse de Jânio Quadros<sup>1</sup> na presidência da República, momento de anúncio da “Política Externa Independente”, que decretou diretrizes até então inéditas nas relações internacionais brasileiras, pois almejava:

A expansão das exportações brasileiras para qualquer país – inclusive socialistas; a defesa do direito internacional e da autodeterminação dos povos; a não-intervenção nos assuntos internos de outras nações; a paz, o desarmamento e a coexistência pacífica; o apoio à descolonização completa de todos os territórios ainda dependentes; e a formulação autônoma dos planos nacionais de desenvolvimento e encaminhamento da ajuda externa (Santana, 2004: 31).

As inquietações econômicas tiveram peso na formulação dessa nova política. A crise na exportação do café produziu um desequilíbrio na balança comercial brasileira, detentora de recursos insuficientes para promoção do crescimento econômico. Além disso, a industrialização, considerada incipiente, demandava o consumo de mercados externos, uma vez que o aumento da inflação deteriorou o poder de compra no mercado interno (Santana, 2004: 18).

Entre as mudanças, o alinhamento automático a Estados Unidos e Portugal deixou de existir, e os processos de descolonização ganharam apoio brasileiro. O Brasil passou a estabelecer relações diplomáticas com Cuba, China, União Soviética e o Leste Europeu, visando novos mercados para seus produtos manufaturados e tentando se

---

<sup>1</sup> Jânio Quadros foi diplomado presidente em 31 de janeiro de 1961, e renunciou ao cargo em 25 de agosto do mesmo ano.

afirmar como potência emergente, líder entre os países do então chamado “terceiro mundo” (Oliveira, 1987: 41).

Ainda, em 1961, foi criada a Divisão de África no Itamaraty e em seguida três embaixadas foram instituídas em países africanos: Accra (Gana), Dacar (Senegal) e Lagos (Nigéria). A escolha destes locais pautou-se numa perspectiva estratégica, uma vez que Dacar, no Senegal, era um grande centro intelectual e exercia influência em toda a África de colonização francesa. Já a Nigéria, país mais populoso e rico em recursos naturais, era idealizado pelo governo como um futuro parceiro comercial. Por sua vez, Gana, consistia em centro estratégico na África Ocidental, detentora de grande expressão política e maior exportadora de cacau do mundo. Convém destacar também que a embaixada de Gana recebeu o primeiro embaixador negro brasileiro, o jornalista Raymundo de Sousa Dantas<sup>2</sup>.

A missão de Dantas foi considerada um fracasso por ele mesmo. Apesar da nomeação, com o propósito de divulgar a “democracia racial brasileira”, ele sentiu na pele o racismo de alguns de seus subordinados e do próprio Itamaraty, uma vez que a “democracia racial brasileira” era bem aceita entre os brancos, desde que estes não tivessem que compartilhar prestígio, poder ou autoridade com os brasileiros negros. Um exemplo do racismo sofrido pelo embaixador pode ser verificado no fato de ter que morar durante seus primeiros meses em Gana numa série de hotéis, sem residência fixa. Tal fato ocorreu porque o encarregado de organizar a embaixada antes da vinda de Dantas, Sérgio Corrêa Lago, se sentiu ofendido e queixou-se ao MRE e ao saber quem seria o novo embaixador, recusou-se a deixar a residência oficial da embaixada (Dávila, 2011: 60).

Um dos membros da equipe de Sousa Dantas, Vivaldo da Costa Lima, pesquisador do CEAO, exerceu o cargo de Adido Cultural em Accra, durante dois anos. Lima viajou pela Nigéria, Daomé, Togo, Gana e Alto Volta. Entre suas funções elaborou relatórios e encaminhou sugestões para o Ministério das Relações Exteriores e para a Universidade Federal da Bahia, como por exemplo, a realização de cursos de língua portuguesa e a distribuição de bolsas de estudos para estudantes africanos. Como veremos adiante, ambas as sugestões foram acatadas pelo governo federal (Informações, 1969).

---

<sup>2</sup> Raymundo de Sousa Dantas relatou sua experiência como embaixador no livro *África Difícil: Missão Condenada – Diário* (1965), obra em que descreveu as dificuldades enfrentadas, o racismo do Itamaraty e o abandono sofrido pela embaixada.

Em 1961 o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos – IBEEA foi criado através do Decreto 50.465, de 14 de abril de 1961, subordinado diretamente à Presidência da República e localizado dentro do Ministério da Educação, no Palácio Capanema, Rio de Janeiro. Como já citado anteriormente, o IBEEA era presidido por Cândido Mendes de Almeida, reconhecido cientista social, e coordenado por Eduardo Portella, tendo como principal função assessorar a Presidência nas relações entre Brasil e África, sem interferência e pressão do colonialismo português. O Instituto auxiliou, por exemplo, na formação de uma política de relações comerciais com África, como afirma Oliveira, através das reuniões de debate sobre relações econômicas Brasil-África, iniciadas em abril de 1962 (Oliveira, 1987: 31). A criação de um órgão de produção de conhecimento exclusivamente sobre África e Ásia, por parte da Presidência da República, tornou-se exemplo importante da contribuição do governo para os estudos africanos no Brasil.

O CEAO/UFBA, igualmente, recebeu apoio em forma de financiamento do governo. Além disso, pesquisadores tiveram viagens à África financiadas pelo Itamaraty (Reis, 2010: 90), como, por exemplo, a viagem do citado professor Vivaldo da Costa Lima para a Inglaterra em 1965; a visita do também pesquisador do Centro, professor Rolf Reichert, a diversos países do norte da África como Egito, Tunísia e Argélia, em 1966; e as pesquisas realizadas no ano seguinte por Paulo de Moraes Farias na Nigéria (Informações, 1966).

A convite do Ministério das Relações Exteriores, o CEAO também compareceu ao 1º Festival Mundial de Artes Negras, em Dacar, evento na qual Cândido Mendes, diretor do IBEEA também integrou a comitiva brasileira (Informações, 1966). Professores africanos também vieram ao Brasil com bolsa oferecida pelo Itamaraty, como Ousmane Silla, do Institut Fondamental d’Afrique da Universidade de Dacar, que esteve no Brasil para ministrar cursos no CEAO (Informações, 1968). Este, representado pelo seu fundador, Agostinho da Silva, também compôs, junto ao Ministério das Relações Exteriores, ao Ministério da Educação e aos pesquisadores, um grupo de trabalho para viabilizar o intercâmbio cultural, político e econômico com o continente africano.

Jânio Quadros, em seu esforço para reconfigurar as relações internacionais brasileiras com África, também criou um programa de bolsas de estudos para estudantes africanos, conforme sugerido pelo adido cultural do MRE em Gana, Vivaldo da Costa Lima. O programa foi financiado com o corte de salários do corpo diplomático do MRE

e a ação estabelecida por uma ordem presidencial e coordenada diretamente pelo IBEEA. O Itamaraty não recebeu bem a notícia de corte de salário de funcionários para a realização deste projeto. Ao todo 15 estudantes, provenientes de Cabo Verde, Camarões, Gana, Guiné Bissau, Nigéria e Senegal vieram ao Brasil com bolsas do governo federal. O IBEEA, primeiro os enviou a Salvador para aulas de português e cultura brasileira no CEAO e depois os encaminhou para universidades em todo o país (Dávila, 2011: 80).

A outra sugestão de Lima, a criação de cursos de língua portuguesa em África foi posta em prática em 1962, com a inauguração do curso na Universidade de Ifé, na Nigéria, ministrado pelos professores do CEAO, Yeda Pessoa de Castro e Guilherme de Sousa Castro. Este projeto contou com o apoio do MRE, sendo executado pela Universidade Federal da Bahia e pelo CEAO (Informações, 1969).

Podemos, assim, perceber a importância do cenário político brasileiro para a criação e o fortalecimento dos centros de estudos africanos no Brasil, uma vez que o interesse do governo em estabelecer relações com um continente até então “desconhecido”, aprofundou a demanda por conhecimentos sobre aquele território e suas culturas, de modo a estabelecer quais os parceiros mais apropriados e as estratégias de aproximação.

O envolvimento do CEAO deveu-se muito à influência política de seu fundador, Agostinho da Silva, portador de livre trânsito no Ministério das Relações Exteriores, ajudante, inclusive no projeto de fundação do IBEEA, do qual foi nomeado membro do Conselho Curador (Oliveira Jr., 2010: 185). O CEAO, devido aos contatos de Agostinho no exterior, possuía um programa de intercâmbio que passou a ser financiado pelo governo, além de receber incentivos à pesquisa e encomenda de trabalhos.

Jânio Quadros, apesar das medidas inéditas, governou o país por menos de um ano, renunciando à presidência da República e seu vice, João Belchior Marques Goulart<sup>3</sup>, mais conhecido como Jango, assumiu em seu lugar.

O IBEEA, criado justamente para atender as necessidades do governo em termos de aquisição de conhecimento e elaboração de planos em relação ao continente africano, viu-se em posição fragilizada com a renúncia de Quadros. Conforme Conceição:

---

<sup>3</sup> João Goulart foi presidente do Brasil entre 1961 e 1964, quando, em 31 de março de 1964, um golpe militar assumiu o poder.

Para o Ibeaa, o estudo do mundo afro-asiático (que vivia ainda a época do “espírito de Bandung”) era um meio de cumprir a sua função principal: colaborar com o Itamaraty no planejamento das relações culturais entre o Brasil e os países da África e da Ásia. No entanto, perdido o impulso inicial do gesto de abertura de Jânio Quadros, a política africana do Itamaraty esmaeceu face aos embates travados com o *lobby* português que atuava tanto internamente no Ministério das Relações Exteriores quanto externamente, através da então influente Federação das Associações Portuguesas, muito bem articulada com setores políticos brasileiros favoráveis a Salazar (Conceição, 1991: 86).

A dependência deste centro aos interesses do governo foi posta a prova com o golpe militar de 1964, que estabeleceu novas diretrizes políticas em relação ao continente africano e decretou o fechamento do IBEAA, como abordaremos na sequência.

O centro menos ligado ao governo foi o Centro de Estudos Africanos (CEA) da USP, pois os fundos financeiros da universidade possibilitaram maior liberdade em relação ao governo, apesar de também receber recursos e prestar serviços. Academicamente, trata-se do centro que mais produziu monografias sobre África, enquanto os demais centros produziram materiais voltados para cursos e outros tipos de publicações. Além disso, foi o único dos três CEA que não se dedicou aos estudos afro-brasileiros (Mourão, 1983: 70).

Ainda em termos de relações governamentais e envolvimento políticos, Jango continuou as diretrizes estabelecidas pelo seu antecessor, mas apesar dos esforços, a pressão exercida por Portugal em prol do colonialismo continuou extremamente forte. A Política Externa Independente atuou de modo ineficiente quanto a cortar as amarras do Tratado da Amizade e da Consulta, sendo que o Brasil ainda não se relacionava com as colônias portuguesas. Também manteve seu apoio a manutenção do colonialismo português em África, o qual afirmava não possuir colônias, mas sim “províncias ultramarinas” (Penna Filho e Lessa, 2007: 69).

O governo de Goulart foi marcado por sua luta em manter-se na presidência, pois sua legitimidade – por conta da renúncia de Jânio Quadros –, tornava-se duvidosa constantemente. Além disso, as medidas tomadas em seu governo, como apoio a sindicatos, tentativa de aumento do salário mínimo, apoio a organizações sociais e o contato com China, Rússia e Cuba; instauraram um clima de insegurança e medo de uma revolução comunista no país (Figueiredo, 1998). Diante desta visão, os militares

brasileiros deram um golpe de Estado em 31 de março de 1964, e o Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco assumiu a presidência<sup>4</sup>.

Castelo Branco foi o primeiro presidente militar a governar o país, cujas diretrizes em relação à política externa voltaram ao conservadorismo e ao alinhamento com EUA e Portugal, com quem reforçou os laços com o ideal de uma comunidade Luso-Brasileira (Ferreira, 2013: 64). Por conseguinte, as relações com África perderam fôlego e importância nas novas diretrizes políticas do Ministério das Relações Internacionais.

A não nomeação de um substituto para a embaixada em Gana após o retorno de Raymundo Sousa Dantas, que lá permaneceu entre 1961 e 1963, tornou-se exemplo da falta de formulação de uma política para a relação com o continente africano. O cargo vago de diplomata só foi ocupado novamente em 1967. Vale registrar que as embaixadas criadas nos governos anteriores ao golpe foram mantidas no governo de Castelo Branco, porém, desconsideradas prioridade na pauta do Itamaraty.

As relações e os projetos em parceria com o continente africano sofreram um revés após o golpe militar de 1964, deixando de ser meta ou prioridade para as diretrizes do MRE. Entretanto, no contexto mundial, as independências de diversos países africanos atribuíam ao continente grande notoriedade. Os recém-criados Estados traziam a esperança de grandes mudanças e transformações, começando pelo fim dos vínculos com as antigas metrópoles através da busca de novos parceiros econômicos.

O Brasil buscou ser um destes novos parceiros comerciais quando lançou duas missões comerciais a diversos países da África (Togo, Benin, Zaire, Gabão, Senegal, Nigéria, Gana, Libéria, Camarões), em 1965 e 1966 (Penha, 2001: 164). Ambas foram organizadas pelo Itamaraty, com colaboração do Ministério da Indústria e do Comércio e Banco do Brasil, tendo participado da viagem empresas como a Confederação Nacional da Indústria, Confederação Nacional do Comércio e Confederação Rural.

Em 1973, Cândido Mendes retomou o projeto do IBEEA e o transformou em CEAA, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, adaptado para a realidade de uma instituição privada, a Universidade Cândido Mendes, sem nenhuma subordinação ao governo. Entretanto, vale ressaltar que a relação do próprio Cândido Mendes com o governo possibilitou ao CEAA liberdade de pesquisas sobre temáticas impensáveis de realizar

---

<sup>4</sup> Castelo Branco foi eleito presidente pelo Congresso Nacional em 1964 e governou até 1967.



por outra maneira, como por exemplo, a utilização do marxismo como instrumento teórico-metodológico e o estudo da China Comunista (Notas introdutórias, 1978).

Os frutos dos esforços do Brasil em conquistar novas alianças e parcerias comerciais com o continente africano foram refletidos nos números da economia. Na década de 1970 as exportações brasileiras aumentaram 129% enquanto as exportações para África cresceram 300%, a maior parte em produtos industrializados. Assim, os países africanos passaram a receber 8% das exportações brasileiras, e 13% do total de produtos importados pelo Brasil eram de origem africana (Nascimento, 2010: 36).

A década de 1980 envolveu um contexto mundial e nacional menos favorável ao governo, quando o segundo choque do petróleo, causado pela Guerra do Irã e pela primeira Guerra do Golfo, afetou diversos países. O Brasil conseguiu enfrentar a situação sem a necessidade de racionamento, mas o preço do barril foi sentido na balança comercial, constantemente desfavorável, refletindo no aumento constante da inflação.

No governo Figueiredo, último dos cinco governantes militares do período da ditadura, as relações com África foram mantidas na mesma intensidade, sendo ele o primeiro presidente brasileiro e sul-americano a visitar o continente, em 1983. Figueiredo visitou Senegal, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Argélia e Nigéria, o maior parceiro comercial africano. Em sua gestão, 7 chefes de Estado africanos visitaram o Brasil e o país manteve relações diplomáticas com 45 dos então 52 países africanos. Havia 21 embaixadas brasileiras no continente, e 13 embaixadas de países da África em Brasília. Apesar das dificuldades da década de 1980, durante o governo Figueiredo as exportações para África bateram recorde, chegando a 9,3% do total das exportações brasileiras.

### **Considerações finais**

Os benefícios da frutífera parceria do governo federal com os CEA explicitam-se nos números significativos do comércio com países africanos, no fortalecimento político do Brasil no contexto internacional, que auxiliou a consolidar sua posição de liderança entre os países do eixo Sul-Sul, e na garantia do fornecimento de petróleo diante das crises mundiais de fornecimento do mesmo.

Já para os CEA, os bônus dessa relação foram desiguais em casa instituição. O CEA/USP, por exemplo, dialogou menos com o governo, mas obteve vantagens com o contexto de incentivo aos estudos africanos no Brasil. O Centro de Estudos Africanos

da USP firmou acordos com as universidades de Togo, Lagos, Costa do Marfim, Ifé e Guiné Bissau, além de receber estudantes e professores africanos, que lecionaram diversos cursos na instituição (Mourão, 1983: 70).

O CEAA/Candido Mendes desenvolveu grande projeto de cooperação técnico-cultural com Guiné-Bissau, através do intermédio do MRE. Também enviou professores para o exterior com auxílio financeiro do governo federal e recebeu verbas de órgãos como o CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento de Pesquisas) e SUBIN (Secretaria de Coordenação Técnica e Econômica Internacional), além de um importante financiamento do FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos). O produto final deste financiamento foi a concretização de um estudo sobre os planos de desenvolvimento socioeconômicos dos seguintes países: Angola, Camarões, Congo, Gabão, Moçambique, Argélia, Egito, Quênia, Zaire e Zimbábue (Relatório de Atividades, 1987: 116).

O CEAO/UFBA, centro de estudos africanos com maior relacionamento com o governo federal brasileiro, alcançou por este meio crescimento e projeção nacional da instituição, o que possibilitou a criação do primeiro curso de pós-graduação em estudos africanos do país, em 1970, para as áreas de História, Geografia e Ciências Sociais (Informações, 1970). Além das inúmeras viagens para os pesquisadores do CEAO, o programa de intercâmbio também foi financiando pelo governo.

Em 1974, o governo federal, através do MRE e do Ministério da Educação e Cultura estabeleceu um programa de cooperação cultural entre Brasil e alguns países africanos para o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros. O CEAO foi incumbido da missão de executar tal projeto, recebendo bolsas de estudos, verbas para pesquisa e para a construção do Museu Afro-Brasileiro, sob sua responsabilidade, inaugurado em 1982 (Informações, 1976). Com este programa, o reitor da Universidade Federal da Bahia, Luiz Fernando Seixas de Macedo Costa, acompanhado da diretora do CEAO, Yeda Pessoa de Castro, visitaram e firmaram acordos com as universidades africanas de Lagos, Ibadan, Ifé, Benin, Costa do Marfim e Dacar (Informações, 1983).

Logo, torna-se evidente que cooperação entre governo e academia produziu bons frutos para ambos e que o principal papel da presidência na introdução dos estudos africanos no Brasil foi o de agente financiador. Devemos considerar que nos duros períodos de repressão e censura da ditadura militar, receber incentivo e apoio financeiro para atividades acadêmicas não era algo cotidiano, e que sem esta salvaguarda do governo, os avanços acadêmicos teriam ocorrido de forma mais lenta. Do mesmo modo,

o apoio dos CEA foi fundamental para o sucesso político e econômico das relações entre Brasil e África, pois exerceram papel importante atuar no traçado de projetos e frutíferos caminhos seguidos pelo país no estabelecimento de relações políticas, econômicas e diplomáticas com países africanos.

## **Bibliografia**

CARNEIRO, Edison de Souza. 1937. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

CARNEIRO, Edison de Souza. 1947. *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CARNEIRO, Edison de Souza. 1948. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Museu do Estado da Bahia.

CARNEIRO, Edison de Souza. 1936. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

CONCEIÇÃO, José Maria Nunes Pereira. 1991. *Os Estudos Africanos no Brasil e as relações com a África – um estudo de caso: o CEAA (1973 – 1986)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Universidade de São Paulo.

DÁVILA, Jerry. 2011. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950 – 1980*. São Paulo: Paz e Terra.

FERREIRA, Wallace. Revisitando a África na Política Externa Brasileira: distanciamentos e aproximações da “Independência” à “década de 1980”. *Universitas Relações Internacionais*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 57-71, jan./jun. 2013.

FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. 1998. *Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada: publicidade, cultura de consumo e comportamento político no Brasil, 1954-1964*. Editora Hucitec.

INFORMAÇÕES. 1966. *Afro-Ásia*, nº 2-3, pp. 177-182.

INFORMAÇÕES. 1967. *Afro-Ásia*, nº 4-5, pp. 112-117.

INFORMAÇÕES. 1968. *Afro-Ásia*, nº6-7, pp. 145-149.

INFORMAÇÕES. 1969. *Afro-Ásia*, nº 8-9, pp. 131-142.

INFORMAÇÕES. 1970. *Afro-Ásia*, nº 10-11, pp. 159-162.

INFORMAÇÕES. 1976. *Afro-Ásia*, nº12, pp. 247-251.

INFORMAÇÕES. 1983. *Afro-Ásia*, nº 14, pp. 188-189.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. 1983. “A informação científica no plano das relações entre o Brasil e a África como fator de desenvolvimento dos estudos africanos” em: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 8-9,

NOTAS INTRODUTÓRIAS para linhas de pesquisas. 1978. *Revista Centro de Estudos Afro-Asiáticos* – CEAA. Ano 1, nº 2.

NASCIMENTO, Amanda Frechiani. 2010. “A formação da identidade coletiva entre o Brasil e a África na política externa brasileira” em: *Fronteira*, Belo Horizonte, vol. 9, nº 18, pp. 27-48.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de. 1987. *Política externa brasileira e relações comerciais Brasil-África*. Tese (Doutorado) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PENHA, Eli Alves. 2001. *Relações Brasil-África e geopolítica do Atlântico Sul*. Salvador: EDUFBA.

PENNA FILHO, Pio. 2001. “África do Sul e Brasil: diplomacia e comércio (1918-2000)” em: *Rev. Bras. Polít. Int.*, vol. 44 nº 1, pp. 69-93.

PENNA FILHO, Pio; LESSA, Antônio Carlos Moraes. 2007. “O Itamaraty e a África as origens da política africana do Brasil” em: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 39, pp.

QUERINO, Manuel Raimundo. 1916. “A raça africana e os seus costumes na Bahia” em: *Anais do V Congresso Brasileiro de Geografi.*: Salvador.

QUERINO, Manuel Raimundo. 1918. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado.

RAMOS, Artur. 1940. *O negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RAMOS, Artur. 1937. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RAMOS, Arthur. 1934. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

REIS, Luiza Nascimento dos. 2010. *O centro de estudos afro-orientais da Universidade Federal da Bahia: intercâmbio acadêmico e cultural entre Brasil e África (1959-1964)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

RELATÓRIO DE ATIVIDADES. 1987. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 13.

RIBEIRO, Claudio Oliveira. 2004. “Brasil, África, Portugal: da política externa independente à criação da CPLP” em: *Leviathan*, nº 1, p. 99-117.

RODRIGUES, Raymundo Nina. 2008 [1932]. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras.

SANTANA, Ivo de. 2004. *A experiência empresarial brasileira na África (1970-1990)*. Salvador: Ponto e Vírgula Publicações.

SARAIVA, José Flávio Sombra. 2012. *África parceira do Brasil atlântico: relações internacionais do Brasil e da África no início do século XXI*. Belo Horizonte: Fino Traço.



## Perspectivas Institucionais: as universidades comunitárias e o ensino de História da África\*

Paulino de Jesus Francisco Cardoso\*\*  
NEAB/UDESC  
[paulino.cardoso@gmail.com](mailto:paulino.cardoso@gmail.com)

Cristiane Mare da Silva\*\*\*  
NEAB/UDESC  
[cristiane.mare.silva@gmail.com](mailto:cristiane.mare.silva@gmail.com)

Ana Julia Pacheco\*\*\*\*  
NEAB/UDESC  
[anajulia.hp@gmail.com](mailto:anajulia.hp@gmail.com)

### Resumo

O presente artigo propõe-se investigar os currículos dos cursos de licenciatura e bacharelado em História das Instituições Comunitárias de Ensino Superior do Estado de Santa Catarina - Brasil, com o objetivo de identificar as disciplinas responsáveis pelos conteúdos relacionados à História da África, nos termos definidos pela Lei Federal 10.639/03 que determinou a obrigatoriedade do ensino de história e cultura Africana e Afro-Brasileira nos estabelecimentos oficiais de ensino. Trata-se de um pequeno estudo vinculado a pesquisa em andamento intitulada “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”, desenvolvida pelos membros do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

**Palavras-chave:** História; Santa Catarina; 2003-2013; História da África; Currículo; Ensino Superior.

### Introdução

Devido principalmente as pressões do Movimento Social Negro ao longo de trinta anos, o Governo Federal em janeiro de 2003, sancionou a Lei Federal 10.639/03 que alterou a Lei Federal 9.394 de 20 de Dezembro de 1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – determinando a obrigatoriedade do ensino de história e cultura Africana e Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino tanto públicos quanto particulares. Ao longo desses pouco mais de dez anos de implantação, grande foram os esforços de secretarias municipais e estaduais de Educação, Movimento Negro,

---

\* O artigo é um texto modificado parte da monografia intitulada “História da África no curso de graduação em História de Instituições Comunitárias de Ensino Superior de Santa Catarina: Perspectivas, avanços e desafios” da autora Ana Júlia Pacheco. Trata-se de um estudo acerca das experiências de implementação da Lei 10.369/03 nas universidades comunitárias do estado de Santa Catarina, recorte do projeto de pesquisa “O Ensino de História de Áfricas em Santa Catarina: questões e perspectivas”.

\*\* Doutor.

\*\*\* Mestranda.

\*\*\*\* Graduanda.

instituições de combate ao racismo e promoção da igualdade, e Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros<sup>1</sup> distribuídos em todo país.

Gradativamente, escolas e universidades vêm inserindo a temática em suas aulas. Em Santa Catarina não é diferente (Cardoso, 2008). Temos inúmeros indícios de uma institucionalização da temática, por meio de instrumentos normativos locais, organização de programas municipais de diversidade étnico-racial na educação, o empenho na produção de materiais didático-pedagógicos, com novas abordagens e novos olhares que evidenciam e valorizam a cultura Africana e Afro-Brasileira, formação e capacitação de professores, gestores e acadêmicos da área da educação sobre história da África, oferecimento de oficinas temáticas nas escolas, entre outras ações que visam possibilitar o cumprimento da Lei (Mortari, 2014).

Neste estudo, isolamos um aspecto deste amplo movimento, buscando captar dimensões não apenas quantitativas, mas qualitativas desses esforços nas universidades, principalmente nas Instituições Comunitárias de Ensino Superior do Estado de Santa Catarina. Organizações frutos das iniciativas das comunidades locais, configurando fundações municipais, de natureza privada, sem fins lucrativos e voltadas para o desenvolvimento regional. A saber, Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), Universidade Regional de Blumenau (FURB), Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí (UNIDAVI), Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) e Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC).

Nela focamos nosso trabalho na investigação do currículo dos cursos de História destas instituições, e através da leitura e análise dos Projetos Político Pedagógicos dos cursos faremos um mapeamento das disciplinas que tratam dos conteúdos referente à História da África, buscando identificar as ementas, as abordagens, as referências bibliográficas e os objetivos presentes nos planos de estudos, seus lugar no percurso formativo dos graduandos.

### **Expectativas Institucionais: Uma leitura dos Projetos Políticos Pedagógicos**

Ao lidar com o projeto político pedagógico de uma instituição educacional, devem-se apontar alguns dos elementos básicos que o constituem.<sup>2</sup> Neste estudo

---

<sup>1</sup> Atualmente, é possível identificar no Brasil 120 NEAB's instalados em diferentes instituições de ensino superior no país (Coelho, Santana; e Cardoso, 2014).

<sup>2</sup> Veiga (2002) trabalha sob a perspectiva de sete elementos: as finalidades da escola, a estrutura organizacional, o currículo, o tempo escolar, o processo de decisão, as relações de trabalho, e a avaliação.



optamos por focar no currículo, na medida em que ele nos permite entender o lugar dos estudos africanos e da diáspora nas instituições de ensino superior aqui pesquisadas.

Evidenciamos assim, o olhar crítico de Moreira e Silva (1994), sobre a função social do currículo, que, na visão destes, o currículo não é um elemento inocente e neutro de transmissão desinteressada do conhecimento social, mas está implicado em relações de poder, transmitindo visões sociais particulares. (Silva; Moreira, 1994: 7-8)

Da mesma forma, Michael Apple (1994), pesquisador estadunidense do campo do currículo, ressalta que ele é sempre parte de uma tradição seletiva, resultado da seleção de alguém, da visão de um grupo acerca do que seja conhecimento legítimo. Por conseguinte, o currículo é produto das tensões, conflitos e concessões culturais, políticas, e econômicas que organizam e desorganizam um grupo.

Para a Profa. Nilma Lino Gomes (2007), cujo texto dialoga diversidade e currículo<sup>3</sup>, a perspectiva de currículo citada acima poderá nos ajudar a questionar a noção hegemônica de conhecimento que impera na escola, levando-nos a refletir sobre a tensa e complexa relação entre esta noção e os outros saberes que fazem parte do processo cultural e histórico no qual estamos imersos. Ainda para Gomes, a produção do conhecimento, assim como sua seleção e legitimação, está transpassada pela diversidade.

Por sua vez, Elizabeth Schmidt (2003) ao abordar conceitualmente e historicamente o estudo da Teoria do Currículo, reitera que o currículo deve ser alvo de inúmeros estudos pelos profissionais da educação, pois sem uma compreensão do que tenha acontecido nessa esfera, às outras mudanças tem pouco sentido e, quase nenhuma razão de ser.

## **Os cursos de História**

### **UNIVILLE**

Criado em 1968<sup>4</sup>, o curso de História da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) foi reconhecido somente em 1972 junto com os demais cursos que formaram a Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras. Até 2003, ano de aprovação do

---

<sup>3</sup> Trata-se uma coleção organizada e publicada em 2007 pela Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação intitulado Indagações sobre o Currículo, cujo tema “Diversidade e Currículo” ficara sob autoria da professora Nilma Lino Gomes, escreve sobre a inserção da diversidade nos currículos escolares.

<sup>4</sup> Autorizado pela Resolução 31/68/CEE de 25/03/68.

seu Projeto Político Pedagógico, o curso diplomou, com grau de Licenciatura, em torno de 500 profissionais que atuam em Joinville e região.

Resumidamente o objetivo geral do curso de História da UNIVILLE é “formar profissionais para a área da educação com domínio teórico/prático da área específica, pedagógica e cultural, com ênfase no Ensino Médio e Fundamental” (UNIVILLE, 2003: 10). Nos seus objetivos específicos nada toca as questões de diversidade étnico-racial. No item 7.1 do PPP, relativo ao Plano de implementação da Grade, os cursos de extensão sugeridos pelo Colegiado de História para serem ofertados durante o desenvolvimento do curso, também não contemplam a temática. As três linhas de pesquisa do departamento, são História Regional, Memórias e Linguagens e Ensino de História.

Cabe ressaltar que ao longo de todo o conteúdo do PPP, é evidenciada a importância do estudo da história Regional de Joinville, em que um dos objetivos específicos é “Estabelecer perspectivas práticas e teóricas para o estudo e para a produção do conhecimento histórico regional” ((UNIVILLE, 2003: 10).

A nova grade curricular do curso de História é apresentada, com disciplinas da antiga grade suprimidas e as novas elencadas. Estruturada em quatro séries disciplinares, correspondentes as disciplinas que serão ministradas no ano, articulam-se três conhecimentos: Conhecimentos Conceituais, Conhecimentos Operacionais e Conhecimentos Pedagógicos. A disciplina “História da Ásia e África Contemporânea” é encontrada na 4º série com as disciplinas de História Contemporânea, História do Brasil, História da América, Tópicos Especiais (História de Santa Catarina) e Estágio, e faz parte das disciplinas que compõe os conhecimentos operacionais:

No último tópico do documento, item 15 “Estrutura das Ementas e algumas sugestões para reverem suas ementas” destacamos alguns tópicos da ementa da disciplina História da Ásia e da África Contemporânea: A Revolução Industrial e suas repercussões na Ásia e na África, A Expansão Imperialista, A Partilha da África e sua Descolonização, Práticas Educativas na Ásia e África. Identificamos também o estudo da temática mais uma disciplina, História Contemporânea com o tópico “As interações da história Contemporânea Européia com a do Brasil, Américas, Ásia e África”.

## **FURB**

A implantação do curso de História na Universidade Regional de Blumenau (FURB) deu-se por dois fatores. Um primeiro, através da oficialização da Universidade

em 1986, cuja “carta de intenções” incluía o curso de História com objetivo de agregar maior consistência ao corpo de matérias humanísticas, o segundo, desde 1984, o desenvolvimento de uma pesquisa sobre a História do Vale do Itajaí – MERMOVALE, pelo Instituto de Pesquisas Sociais. A partir deste estudo, a FURB criou seu curso de História com habilitação de licenciatura no segundo semestre de 1987.

O curso da FURB reúne enquanto objetivo, saberes e fazeres necessários ao professor de História, dentre os nove aspectos listados no documento, nenhum elenca a palavra diversidade ou étnico-racial. No item 4.1 do PPC sobre Diretrizes Curriculares (FURB, 2013: 9), o mesmo aponta que a Matriz Curricular no documento apresentado está de acordo com as resoluções do MEC CNE/CP Nº 01/2004; Nº01/2012; e Nº 02/2012, que estabelecem as Diretrizes Nacionais para a Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, para a educação em direitos humanos e para a educação ambiental, na qual o atendimento as resoluções citadas pode ser verificada em vários momentos do PPC, como destaca a FURB:

Além destas questões serem contempladas em disciplinas diversas, que simplesmente não seriam possíveis se estas dimensões (africanidade, direitos humanos, educação ambiental e etnicidade indígena) fossem ignoradas, como ocorre, por exemplo, em História Antiga e Medieval 1 e 2 (dimensão africana, conceito de democracia, noções de identidade e alteridade), História da América 1 e 2 (dimensão indígena e africana), História do Brasil 1, 2, 3 (dimensão indígena e africana), História Contemporânea 1, 2, 3 (direitos humanos, dimensão indígena e africana), para mencionar algumas, também foi criada a disciplina “Ensino de História, Transversalidade e Interdisciplinaridade”, para trabalhar de forma específica a questão do ensino da história e cultura africana, indígena e afro-brasileira, e o ensino de história a partir dos temas transversais (ética, pluralidade cultural, saúde, orientação sexual e meio ambiente) (FURB, 2013: 9).

É necessário ressaltar que optamos o estudo específico da disciplina “História Contemporânea II” que traz o estudo da temática Africana ou invés da nova disciplina trazida no recente PPC “Ensino de História, Transversalidade e Interdisciplinaridade”, pois a segunda ainda não esta sendo ministrada. O novo PPC também retira a disciplina optativa de História da África, de 72h que poderia ser cursada na 6º fase. Como linhas de pesquisa prevista no PPC, o curso traz: História, Memória e Poder; Identidades, Culturas e Representações; História, Fronteira e Regionalidades; Teoria, Metodologia, Pesquisa; e Ensino de História. O curso estruturado em 8 fases, traz a disciplina aqui pesquisada em sua nova matriz na 6º fase, com as seguinte disciplinas acompanhantes:

História do Brasil I, Prática de Pesquisa Histórica II, Estágio em História II, Disciplina Optativa-EAL.

No ementário do documento, não identificamos outras disciplinas que trabalham a temática em sala de aula, além das disciplinas apontadas na última citação. A ementa de História Contemporânea II no PPC, não faz referência a nenhum conteúdo sobre o continente Africano, trazendo tópicos diferentes do seu plano de ensino que será analisado no capítulo segundo. Assim, acreditamos que devido ao plano de ensino ser do ano de 2012, o mesmo abarca o antigo currículo do curso focando os estudos sobre África nesta disciplina. Ainda sobre a nova disciplina “Ensino de História, transversalidade e Interdisciplinaridade” destacamos da sua ementa, dois pontos: O ensino da história da África, indígena e afro-brasileira e O ensino de história a partir dos temas transversais (Ética, pluralidade cultural, saúde, orientação sexual e meio ambiente), que tem como objetivo geral discutir tópicos de ensino em história da África, afro-brasileira e indígena, bem como compreender a importância dos temas transversais para o ensino de história.

## **UNIDAVI**

O Curso de História da Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí (UNIDAVI) é oriundo do Programa Emergencial de Segunda Licenciatura para professores em exercício na educação básica pública, coordenado pelo MEC em 2009, que integra o esforço nacional pela melhoria da qualidade de ensino e de valorização do magistério, impulsionando a instituição a oferecer o curso de História, com habilitação para Licenciatura, justificada pela demanda de profissionais interessados no conhecimento da História para atuarem nos diferentes níveis de formação.

Em seus objetivos específicos, o documento nada trata de questões de diversidade étnico-racial, nem nas competências habilidades que se espera na formação do professor em História. No perfil do docente da Unidavi, encontrado no item 9.3, são estabelecidos alguns aspectos básicos que o futuro professor e professora da IES devem contemplar. Destacamos dois (UNIDAVI, 2012: 12-13) “Administrar a diversidade para a construção de visão de mundo” e “socializar suas vivências, experiências, conhecimentos com habilidade de modo a atingir outros segmentos sociais”.

Ao narrar os modos de integração entre graduação e pós-graduação no item 14, o documento destaca que o corpo docente estuda a possibilidade de ofertar três cursos de pós-graduação na área educacional, a saber, História do Brasil, História Regional e

História da África Negra, abrangendo a temática dos estudos Africanos no currículo do seu curso de História. Em Políticas de Pesquisa, o curso consegue contemplar a temática com a linha de pesquisa intitulada “Relações Étnico-Raciais e Afrodescendência” além das outras linhas intituladas Trabalho, Sociedade e Cultura; Migrações, Construções Socioculturais e Meio Ambiente; Políticas Públicas e Educacionais; e Relações de Poder e Movimentos Sociais.

A estrutura curricular do curso está articulada em domínio dos conteúdos subdivididos em quatro Núcleos Estruturantes – Núcleo de Conteúdos Pedagógicos, Conteúdos Específicos, Conteúdos Complementares, e Núcleo de Prática Profissional. A disciplina aqui pesquisa “Antropologia das Sociedades Indígenas e Afrodescendentes no Brasil” faz parte no Núcleo de Conteúdos Específicos do curso, e possibilita o estudo “(...) dos conteúdos referentes às diferentes épocas históricas nas várias tradições civilizatórias, problematizando, nas múltiplas dimensões das experiências dos sujeitos históricos, a constituição de diferentes relações de tempo e espaço” (UNIDAVI, 2012: 24) É encontrada na 5ª fase com as demais disciplinas: Políticas Públicas; Laboratório de Projeto de Pesquisa; Religião, História, Cultura e Espaço; Metodologia do Ensino em História; e História da Região, as últimas também fazem parte dos Conteúdos Específicos.

No item que trata das ementas das disciplinas, destacamos no ementário da disciplina “Antropologia das Sociedades Indígenas e Afrodescendentes no Brasil” alguns aspectos a serem estudados sobre a temática, Etnocentrismo e relativismo; Identidade, diferença e diversidade sociocultural; Ideias de raça e relações interétnicas; Racismos; Afrodescendentes no Brasil; Cidadania e políticas de ação afirmativa. Duas disciplinas abarcam de certa maneira a temática História Moderna I e História do Brasil II, ambas citam a obra em “África e Brasil: uma ponte sobre o atlântico” de Paulo Martinez (1992) em sua bibliografia básica.

## **UNESC**

A Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) implantou seu curso de História em 1995, substituindo o antigo curso de Estudos Sociais que existia desde 1974. O Curso de Estudos Sociais teve 2 períodos distintos, o primeiro, que habilitava para Estudos Sociais no ensino de 1º grau, OSPB e Moral e Cívica para o 2º Grau, conforme a legislação criada no contexto dos Governos Militares, funcionou de 1974 a 1980, ao passo que o vestibular foi suspenso em 1978, devido a falta de demanda.

Após a implantação do curso de História, a partir de 1997 emergiram discussões acerca da necessidade de mudança curricular, pois o mesmo mantinha a estrutura curricular do Curso de Estudos Sociais, formado por um conjunto de disciplinas da História, da Geografia e da Pedagogia, e deu-se início a reformulação do seu PPP e do currículo do curso naquele ano, incluindo também o bacharelado em que “A inclusão do bacharelado fortaleceu a nossa preocupação em instituir uma cultura de pesquisa.” (UNESC, 2003: 3) que fora finalizado em 2001 e publicado em 2002, contando com uma metodologia que propiciou a participação dos acadêmicos e professores do Curso de História. De 1977 a 2001, o curso formou 300 acadêmicos(as). O objetivo do curso com a nova reformulação é formar um profissional de história com habilidades e competências para atuar tanto no ensino como na pesquisa, tendo em vista a melhoria da qualidade do ambiente de vida na Região Sul de Santa Catarina (UNESC, 2003: 23).

Ao refletir sobre a situação vivenciada na UNESC e na sociedade, no item intitulado “Marco Referencia”, o documento coloca que:

A sociedade continua sendo muito preconceituosa em relação ao analfabeto, ao idoso, ao deficiente, à prostituta, ao homossexual, ao pobre, ao negro, às vítimas das drogas, dentre tantos outros, apesar de muitos discursos e propagandas contrários” (UNESC, 2003: 8).

Importante destacar também que no item “Os Cursos de Graduação em História no Brasil: Problemas e Dilemas” a UNESC exerce crítica ao ensino de história praticado nas escolas e universidades Brasileiras “A estrutura curricular brasileira alicerçou-se na seriação cronológica consagrada na periodização quadripartite: história antiga, medieval, moderna e contemporânea” (UNESC, 2003: 15)

O curso de História desta IES possui três linhas de pesquisa: Ensino de história; História local, regional e do ambiente de vida; e Patrimônio histórico e memória e estrutura-se em oito semestres, em que as áreas que formam a grade curricular compõe três conjuntos de conhecimentos: Conhecimentos históricos/historiográficos; Conhecimentos pedagógicos; e Conhecimentos gerais de Sociologia, Filosofia, Arqueologia, Ecologia e Antropologia.

A UNESC possui a disciplina de História da África, inclusa na área de Conhecimentos históricos/historiográficos, que tem como ementa: A formação dos povos africanos; Diversidade étnica dos povos africanos; As civilizações africanas entre os séculos XVI e XIX; O impacto da colonização européia e a escravidão; A presença das culturas islâmicas; A partilha do continente africano; e As culturas africanas da atualidade. (UNESC, 2003: 28) A disciplina encontra-se na 4º fase do curso, junto com

mais quatro disciplinas História e Culturas Indígenas; Produção e Interpretação de Textos; História Moderna II; e Estágio I. Na leitura do ementário no documentos, não identificamos outras disciplinas que tivessem temas tocantes as sociedades Africanas ou aos Afro-Brasileiros. É preciso apontar que por ser reformulado antes da lei 10.639 em 2003, não fora mencionado sobre, entretanto, o curso de História da UNESC já traz desde 2002 a disciplina específica aos conteúdos sobre África.

## **UNOESC**

O curso de História da Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC) é distribuído em cinco municípios: Joaçaba, São Miguel do Oeste, Videira, e Xanxerê. Tivemos acesso aos planos de ensino do curso que é desenvolvido neste último município. Proveniente do suprimido curso em licenciatura de 1º Grau em Estudos Sociais, que no final da década de 80, por meio das instituições FUOC e FUNDESTE, foi transformado em dois cursos, História e Geografia. Em Joaçaba, Pelo parecer do Conselho Federal de Educação CFE n. 379/88, de 02/05/1988, houve o reconhecimento e reestruturação das licenciaturas plenas em Geografia e em História no Campus, sendo oferecido em regime especial desde 1995.

O objetivo geral do curso, segue o mesmo objetivo do curso de História da UNESC, formar profissionais com habilidades e competências para compreenderem a estrutura, a conjuntura e a singularidade dos acontecimentos históricos para dominarem os instrumentos teórico-metodológicos do exercício da docência de História (UNOESC, 2011: 12)

No que diz respeito ao que determina a Lei Federal 10.639/03, não vimos nenhuma referência significativa. No entanto, no item sobre sua organização curricular o curso, os formuladores afirmam atender à Resolução CNE/CP 1/2004 que institui as DCN para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, salientando que a temática esta contemplada na disciplina “Antropologia da Educação”, cuja ementa trabalha Construção social da concepção de ser humano: relações sociais e formação da identidade humana; e Alteridade: etnia, gênero, identidade, cultura, diversidade, sistemas de parentesco. Afirmando também que a resolução permeia outros componentes curriculares, em especial as disciplinas curriculares de História da Educação, Sociologia da Educação, Política Educacional Brasileira e Filosofia da Educação.

Sobre sua estrutura curricular “A dinâmica curricular em blocos e núcleos busca a articulação entre os diferentes componentes curriculares dispostos na matriz curricular.” (UNOESC, 2011: 21). O bloco A, intitulado Conhecimentos básicos, abarca três núcleos<sup>5</sup>, o bloco B, Conhecimentos Específicos é formado por dois núcleos<sup>6</sup>, e o ultimo bloco, C, Conhecimentos de aprofundamento e diversificação de estudos, é composto por um núcleo<sup>7</sup>, cada bloco possui um professor responsável por ele, o mesmo possui a incumbência de promover a operacionalização dos núcleos de modo a garantir a inter-relação entre núcleos e blocos.

A disciplina pesquisada, História da África, faz parte do bloco de conhecimentos específicos e compõe o núcleo 4 de Formação profissional na área específica, tendo como ementário: Introdução à História da África; A figura do negro na cultura historiográfica brasileira; As relações étnico-raciais na construção da identidade nacional; A legislação brasileira e a inserção da história da cultura afro-brasileira nos currículos escolares da educação básica no campo da arte, história e da literatura. A mesma esta localizada na 4º fase do curso, juntamente com as disciplinas Sociologia da Educação; Gestão Educacional e Organização do Trabalho Escolar; Prática e Investigação Educativa III; Atividade Curricular Complementar II; História do Brasil II; História da Humanidade IV; e Geografia do Brasil, estas três ultimas também fazem parte do bloco B.

Além das disciplinas citadas que de alguma maneira trabalham com a temática Africana, identificamos no ementário, que a disciplina História do Brasil I também contempla com o item “A cultura afro no contexto colonial”, bem como as disciplinas História da Humanidade IV, VI e VII respectivamente nos itens “A África dos grandes reinos e impérios” (IV), “Mudanças na Europa e a Exploração da Ásia e da África: O movimento Operário e as ideias socialistas, anarquistas, cristão. Movimentos: liberais e nacionalistas; O imperialismo na África e Ásia” (VI) e “A descolonização da África e Ásia.” (VII). As linhas de pesquisa que fazem parte do curso são três, Estudos étnicos e de ocupação dos espaços regionais; Território, Memória e Espaço Regional; e Análise

---

<sup>5</sup> Núcleo 1 – Formação para a docência na educação básica e para a pesquisa; Núcleo 2 – Formação para a gestão da educação básica; Núcleo 3 – Formação para as práticas de ensino e de gestão da educação básica. (Ibid 21).

<sup>6</sup> Núcleo 4 – Formação profissional na área específica; Núcleo 5 – Formação para as práticas de ensino e de gestão da educação básica. (Ibid 21).

<sup>7</sup> Núcleo 6 – Atividades abertas e fechadas de complementação de estudos dos blocos A e B, tais como participação em pesquisas, atividades de extensão, seminários, congressos, oficinas, práticas específicas, workshops, cursos, estudos individualizados dirigidos, monitorias, disciplinas optativas e outros (Ibid 21).



Histórica do Espaço Regional: migração, colonização, cultura, memória, patrimônio e relações de poder.

### **Considerações Finais**

De maneira geral, é possível pensar e apontar alguns aspectos comuns e outras digressões entre os PPP's analisados até aqui:

Todos os projetos dão ênfase a sua História local e/ou Regional. Verifica-se este aspecto no documento ao narrarem a História do curso, em disciplinas específicas ou mesmo, ao estabelecer os objetivos específicos e metas do curso de História, como por exemplo, encontra-se no PPC da FURB (2003: 10) “Estabelecer perspectivas práticas e teóricas para o estudo e para a produção do conhecimento histórico regional” Além disso, estamos lidando com instituições cujo objetivo do curso de história, é formar professores<sup>8</sup>, muitas vezes para suprir a carência regional.

Nas linhas de pesquisa, quatro das cinco IES seguem uma linha voltada para os estudos de História Regional. Articulado essa questão, Michael Apple (1994) considera que é vital perceber, que, embora as instituições educacionais de fato operam para distribuir valores ideológicos e conhecimento, sua influencia não se resume a isso, já que, como sistema institucional, elas também ajudam, em ultima analise, a produzir o tipo de conhecimento (como se fosse um tipo de mercadoria) necessário à manutenção das composições econômicas, políticas e culturais vigentes.

Dois dos projetos mencionam a Lei 10.639/03 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnico-Raciais em seu plano de curso, como norteadores de tal. Apesar deste fator, todas as cinco instituições possuem ao menos, uma disciplina que se propõe aos estudos Africanos, e em quatro delas, há outros componentes curriculares, sobretudo, o estudo da temática em outras disciplinas.

Tratam-se, portanto, de projetos que conseguem, de certo modo, introduzir a temática em boa parte do currículo do seu curso de História, um inclusive, possui uma linha de pesquisa voltada para o estudo de África, afinal tal como diz a Lei em seu parágrafo segundo “Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras” (BRASIL, 2003: 1).

---

<sup>8</sup> Lembrando que quatro dos cursos, possui habilitação somente para a licenciatura.

Nesse sentido, o cientista social cubano, Carlos Moore Wedderburn (2005: 34), orienta que deve ser levar em conta a conjunção de três fatores essenciais para os estudos sobre História da África, especialmente no Brasil: uma alta sensibilidade empática para com a experiência histórica dos povos Africanos; uma constante atualização e renovação do conhecimento, baseado nas novas descobertas científicas, e uma interdisciplinaridade capaz de entrecruzar os dados mais variados dos diferentes horizontes do conhecimento atual para se chegar às conclusões que sejam rigorosamente compatíveis com a verdade.

Foi possível perceber também, que alguns PPP's reiteram questões sobre seu próprio projeto de curso, como afirma a UNESCO "O fundamental do PPP é seu processo de construção, avaliação e reconstrução permanente. Ele não pode ser confundido com apenas um conjunto de atividades relacionadas ao ensino." (UNESCO, 2003: 3). Entendendo-o como um documento a ser constantemente reformulado, a partir das necessidades legais e demanda da comunidade acadêmica.

Assim, a partir destes apontamentos, podemos afirmar no momento, que, de algum modo, as instituições de ensino superior comunitário, pelo menos em seus Projetos Político Pedagógicos, buscam atender as demandas presentes nos dispositivos legais, no que tange ao ensino de história e cultura Africana e Afro-brasileira. Isso indica talvez, a não necessidade de nova legislação, mas de aprimoramento da fiscalização por parte dos órgãos federais, inclusive com a produção de indicadores que nos permitam acompanhar a implementação de fato e a qualidade dos conteúdos ministrados (Cardoso, Pacheco e Carvalho, 2013).

## Referências

APPLE, Michael. 1994. "Repensando ideologia e currículo" em: Tomaz Tadeu Silva, Antonio Flavio Barbosa Moreira (Org), *Currículo, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Cortez.

APPLE, Michael. 1994. "A política do conhecimento oficial: faz sentido a ideia de um currículo nacional?" em: Tomaz Tadeu Silva, Antonio Flavio Barbosa Moreira (Org), *Currículo, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Cortez.

BRASIL. Ministério da Educação/SECAD/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR. 2004. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília.

BRASIL. Presidência da República. 2003. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco (org.) 2008. *Multiculturalismo e Educação: experiências de implementação da Lei Federal 10.639/03 em Santa Catarina*. Itajaí: Casa aberta.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; PACHECO, Ana Júlia; CARVALHO, Carol Lima. 2003. “História da África no Ensino Superior de Santa Catarina: uma análise sobre os Projetos Político Pedagógico” em: *Relatório de Pesquisa UDESC*.

COELHO, Wilma Nazaré Baía. SANTANA, Moises; CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. 2014. *O Enfrentamento do racismo e preconceito no Brasil: A experiência de Neab's*. Itajaí: Casa Aberta.

GOODSON, Ivor F. 1997. *A construção Social do Currículo*. Lisboa: Educa.

HECK, Mariana. 2013. *Identidades e Multiculturalismo: um estudo acerca do Ensino de História das Áfricas nas Universidades Públicas de Santa Catarina (2011-2012)*. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis.

MORTARI, Claudia (org). 2014. *Introdução dos Estudos Africanos e da Diáspora*. Florianópolis/SC: DIOESC.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco, RASCHE, Karla Leandro (Org). 2014. *Formação de Professores: produção e difusão de conteúdos sobre história e cultura afro-brasileira e africana*. Florianópolis/SC: DIOESC.

PACHECO, Ana Júlia Pacheco. 2014. *História da África no curso de graduação em História de Instituições Comunitárias de Ensino Superior de Santa Catarina: Perspectivas, avanços e desafios*. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis.

SILVA, Tomaz Tadeu. MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa. (Org) 1994. *Currículo, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Cortez.

SCHMITD, Elizabeth Silveira. 2003. “Currículo: uma abordagem conceitual e Histórica” em: *Publicatio UEPG: Ciências Humanas, Linguística, Letras e Artes*, vol. 11, nº 1, pp. 59-69.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro. 2002. Texto extraído sob licença da autora e da editora do livro: VEIGA, Ilma Passos Alencastro. (org), *Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível*. 14ª edição Papyrus.. Disponível em [http://nead.uesc.br/arquivos/Biologia/modulo\\_7\\_bloco\\_4/TEXT0.3-VEIGA-ILMA-PASSOS-PPP-UMA-CONSTRUCAO-COLETIVA.pdf](http://nead.uesc.br/arquivos/Biologia/modulo_7_bloco_4/TEXT0.3-VEIGA-ILMA-PASSOS-PPP-UMA-CONSTRUCAO-COLETIVA.pdf) Acesso em 25 de outubro de 2014.

WEDDERBURN, Carlos Moore. 2005. “Novas bases para o Ensino da História da África no Brasil” em: *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/0*. Brasília: MEC-SECAD, pp. 134-142.

## Afrodescendientes y Educación Superior en Buenos Aires. Antiguas experiencias, nuevas perspectivas

Viviana Parody\*  
GEALA (UBA) / FLACSO / UNDAV  
[viviparody@yahoo.com.ar](mailto:viviparody@yahoo.com.ar)

### Resumen

En el presente trabajo nos proponemos realizar un aporte en materia de afrodescendencia y Educación Superior. En base a los marcos epistemológicos planteados por IESALC/UNESCO y al análisis de tres experiencias que resultan útiles para problematizar la tradicional concepción de Extensión Universitaria, se asume un modelo de sociedad –y de relación entre sociedad y universidad– consecuente con la “inclusión en la diversidad”.

En el transcurso del trabajo, la tensión existente entre activismo y academia, entre conocimientos y saberes, entre mente y cuerpo, es puesta también en discusión. Para ello, sistematizaremos los recorridos que los diversos grupos o actores sociales afrodescendientes han realizado en algunas universidades y/o instituciones educativas de nivel superior, tanto en Ciudad de Buenos Aires como en el Gran Buenos Aires, entre fines de los años '80 y la actualidad. Nos basamos para ello en entrevistas en profundidad, en observaciones participantes, y en la “memoria etnográfica” resultante de haber acompañado –en tiempo pasado y/o presente– estos procesos.

A lo largo de nuestra elaboración, podremos distinguir alternativas recientes correspondientes con nuevos modelos de universidad, a la vez que problematizaremos las perspectivas posibles de abordaje. Sea ya desde los enfoques que emanan de las denominadas “políticas de identidad”, como así también desde las perspectivas relacionadas a la tendencia nacional-popular, dirimimos la concordancia de sus respectivos alcances a partir de aquello que Dubet (2011) menciona como “igualdad de oportunidades” vs “igualdad de posiciones”.

Se clarifican, para finalizar, las diferencias entre “inclusión de contenidos” e “inclusión de sujetos”, y se capitalizan las diversas miradas disciplinares que se manifiestan como capaces de abarcar la razón afrodescendiente en educación.

**Palabras clave:** Afrodescendientes- Buenos Aires- Educación Superior.

### Introducción

El presente trabajo sintetiza una serie de ensayos que he realizado en el marco institucional de IESALC/UNESCO. En dicho transcurso, a lo largo de 2011, he problematizado las posibilidades que la perspectiva intercultural propuesta por IESALC puede brindar en materia de Educación Superior para afrodescendientes específicamente, en relación al contexto particular de Argentina. Siendo que en esta latitud la población afrodescendiente no cuenta con el reconocimiento que otros pueblos afrolatinoamericanos ya han conseguido<sup>1</sup>, puede parecerse innecesaria la articulación

---

\* Profesora Diplomada de Artes en Música, IASPM-AL.

<sup>1</sup> Nuestra Constitución de 1994, solo asume el aporte de los pueblos indígenas, y no así de los descendientes de africanos. De este modo, la situación de los afrodescendientes en Argentina dista profundamente de asemejarse a la realidad de esta misma población en otros contextos latinoamericanos.

de la perspectiva intercultural aquí para con dicha población, presuntamente “inexistente”. Es a partir de tal formación nacional de alteridad<sup>2</sup> que en nuestro país se desarrollaron propuestas educativas interculturales (Educación Intercultural Bilingüe, en adelante EIB)<sup>3</sup> dirigidas exclusivamente a poblaciones indígenas. En consecuencia, la perspectiva intercultural –circunscripta al modelo de EIB- es asociada en nuestro contexto con dicha población.

Basándose únicamente en este modelo (EIB), puede presumirse que grupos poblacionales sin “una lengua y/o territorio propio” que los diferencie del resto de la sociedad, no requerirían educación intercultural. Argumentaré aquí lo contrario, y me serviré para ello del abordaje de tres situaciones seleccionadas que, siguiendo a Daniel Mato (2008), ubicamos como interculturales “de hecho”. El término es utilizado por Mato, D (2008:24) para referir a “aquella situación de diversidad presente en la vida social, que aún negada e invisibilizada se encuentra en interactividad continua y permanente”. Siendo que el tema que nos convoca en este caso es la Educación Superior, estas experiencias se remiten a este nivel educativo. Propondré así mismo, siguiendo las perspectivas dadas por IESALC /UNESCO, un tipo de educación intercultural dirigida a la sociedad en su conjunto, y no a grupos étnicos específicos y restringidos.

En el primer apartado, siguiendo un orden cronológico, me serviré de dos experiencias -de entre las seleccionadas- que relacionaron a los afrodescendientes con la Universidad de Buenos Aires. Ambas se corresponden con los espacios denominados como de “extensión universitaria”. La primera de ellas tuvo lugar en el Centro Cultural Ricardo Rojas (UBA), y tuvo como protagonistas a *trabajadores culturales afroamericanos*<sup>4</sup>, y la segunda tuvo lugar en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) con la crisis de 2001. Estos cursos, se caracterizaron también por una situación “intercultural de hecho” (Mato, op.cit.), es decir una situación intercultural no

---

El alto índice de mestizaje, la falta de georreferencialidad y autopercepción, hacen motivo a estas particularidades que referimos. El proyecto ideológico de la *blanquedad* ha actuado con la necesaria eficacia como para prolongar aún actualmente mecanismos históricos de invisibilización como la extranjerización, estereotipación, estigmatización, y/o exotización de esta población.

<sup>2</sup> Ver Briones (2005); Segato (1998).

<sup>3</sup> En Argentina, de todos modos, las experiencias de EIB han contado con muy poca continuidad y sistematicidad (ver Novaro, 2004).

<sup>4</sup> En su estudio sobre “Lo *afro* en Buenos Aires”, Domínguez (2004) utiliza la denominación “trabajadores culturales” al referir “a un segmento de inmigrantes, que a través de su trabajo en actividades artístico-culturales, difunden una imagen que les simboliza pertenencia”.

necesariamente identificada como tal ni atendida específicamente<sup>5</sup>. Afirmo que la concepción dicotómica de la cognición (conocimiento académico / conocimiento performático) establece y/o recrudescer la brecha social existente en la actualidad entre actores y agentes (activistas / académicos) de un mismo campo (afro) en Buenos Aires.

En el segundo apartado, la inserción de los jóvenes afrodescendientes en la Educación Artística Superior nos brinda la oportunidad de revisar como las nuevas generaciones se desenvuelven entre estas antiguas fronteras del conocimiento, presentando demandas que también entendemos como interculturales, aunque relacionadas específicamente a la cuestión de contenidos y programas<sup>6</sup>. Superando las distancias entre activismo y trabajo cultural, y entre conocimiento formal (o formalizado) y no formal, estos jóvenes construyen paulatinamente nuevos espacios de inclusión y de ejercicio de la ciudadanía.

En un tercer apartado, se exponen experiencias recientes llevadas adelante por otros grupos afrodescendientes, bajo el marco dado por el modelo de las nuevas “Universidades del Bicentenario”. Este (nuevo) modelo nos presenta una (nueva) concepción de la “extensión universitaria”, y nos enfrenta con aciertos y discrepancias donde las distancias intergeneracionales y de clase tienen lugar con una mayor preponderancia que las distancias fenotípicas o raciales.

Hacia las conclusiones, propongo como ejes futuros de trabajo los principios que Gasché (2008) postula como “fuentes” al colocar “la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales” dentro de aquello que denomina como “modelo sintáctico de cultura”. Entre estas cuatro fuentes que propone el autor, se encuentran precisamente “la comunidad” o “los comuneros<sup>7</sup>” y “los escritos

---

<sup>5</sup> Si bien estas dos alternativas de extensión universitaria no representan la totalidad de las experiencias relevadas en materia de afrodescendencia y Universidad, su recorte nos permite examinar, por un lado, este tipo de interculturalidad que ubicamos como más frecuente en nuestro contexto (“interculturalidad de hecho”). Por otra parte, contrastar estas experiencias nos permite establecer al menos dos modelos implícitos de articulación entre Universidad y Sociedad, y dos modelos –como mínimo también– metodológicos y epistemológicos que, de manera desafortunada, suelen entenderse como excluyentes entre sí. Me refiero al tipo de conocimiento que desarrollan los actores sociales (trabajadores culturales afroamericanos y activistas, citados en estos dos casos), y al tipo de conocimiento socialmente legitimado e instituido académicamente.

<sup>6</sup> Si bien el tema de la elaboración de contenidos interculturales se propicia desde 2001 (ONU), a diez años de tal impulso esto no se ha concretado de manera efectiva en ningún nivel educativo en Buenos Aires, siendo aún la Educación Artística específicamente un bastión colonial, con las excepciones que mencionaremos.

<sup>7</sup> No utilizamos aquí “comunidad” para definir el tipo de organización social de los grupos, sino para referir a la metodología de trabajo “sociocomunitaria” aplicada a la relación entre Universidad y Sociedad. El término utilizado por Gasché originalmente es “comuneros”, y nos es útil para referirnos de otro modo a los *trabajadores culturales afroamericanos* que convocan por medio de sus actividades a un

antropológicos”. Veremos como estos principios propuestos por Gasché se ajustan a las situaciones que hemos presentado, propiciando lo que aquí denominaremos como *lazo social intercultural*.

### **Trabajadores culturales, activistas y Universidad: dos modelos posibles de relación**

A partir de los '80, un afluente de migrantes afrolatinoamericanos introduce en la escena porteña una serie de prácticas performáticas de las que se encontraba desprovista la ciudad (“significantes negros”, en términos de Stuart Hall). Aún sin legitimación, estos migrantes llevaron adelante, por varias décadas, propuestas donde se hizo posible un intercambio de saberes en sus clases, entre ellos como docentes y artistas, y distintos sectores y generaciones con la *cultura juvenil porteña* principalmente. Estas prácticas artístico-culturales tienen determinados, y estos contenidos o saberes son enseñados y aprendidos dentro de los márgenes de acción alternativos en los que los migrantes se desempeñan -a su modo, con mayor o menor reconocimiento-, y en principio con objetivos laborales o socio económicos y también “culturales”<sup>8</sup>.

Hacia 1988, este trabajo cultural<sup>9</sup>, dio como resultante la conformación de un “Área afro”, que finalmente -con la recualificación del centro cultural- tendrá su desaparición hacia mediados de los '90. La tarea que estos *trabajadores culturales* llevaron a cabo debe considerarse *educativa*, y no solamente “artístico – cultural”. En muchas de las clases de danza o capoeira de entonces, se presentaron estrategias de enseñanza-aprendizaje absolutamente correspondientes con lo que hoy se denomina “pedagogía intercultural”<sup>10</sup>. En estas actividades, no han sido solamente “bienes

---

colectivo amplio de sujetos (negros y no negros) llegando o bien a conformar cierto tipo de red social, o bien a integrar un *círculo de actividades afro* (Domínguez, 2004) dentro del cual son “referentes”.

<sup>8</sup> Isa Soares, y el conjunto de los facilitadores que desde hace décadas se desempeñan en este circuito, en diferentes oportunidades clarificaron sobre este punto. Hacia los inicios de sus clases, “no estaban preocupados por difundir la cultura”, sino por “insertarse” en el mercado de trabajo local. Siguiendo la propuesta que Domínguez (2004) señala como superadora de los “fines comerciales”, podemos afirmar que muchos de los *trabajadores culturales afroamericanos* a los que referiremos en este apartado han tenido siempre la clara intención de difundir los valores culturales referidos a su grupo de pertenencia por medio de “una ligazón histórica al pasado local”, dando forma a cierto “activismo cultural”, poniendo en relación al presente con el pasado bajo un trabajo de memoria histórica, superando la asociación primordial entre economía y cultura.

<sup>9</sup> Concomitantemente, aunque no en el C. C. Rojas, se suman a esta escena los hoy integrantes del grupo *Bejuco* –migrantes afroecuatorianos-.

<sup>10</sup> Malgesini y Giménez (2000) refieren a la pedagogía intercultural como “una alternativa a las propuestas pedagógicas que analizan los fenómenos educativos desde visiones monoculturales, en los que



culturales”/“fetiches transnacionales” (Carvalho, 2004) lo que se puso en circulación. En la experiencia referida, se pudo *cargar de sentido* a estos *significantes negros* (volviendo a Stuart Hall le da al término) que a posteriori resultaron (re)apropiados por los jóvenes porteños fundamentalmente, en un proceso de *resignificación* difícil de reproducir en condiciones más estandarizadas de enseñanza-aprendizaje. Estas experiencias presentan tanto para quien enseña como para quien aprende una serie de desafíos cognitivos -y socio afectivos- correspondientes con *la alteridad*, es decir, con *las diferencias* –sociales, culturales, lingüísticas-. Espacios como “el Rojas”, o así mismo *El danzario Americano*, nuclearon a estos migrantes, que hoy han en algunos casos fallecido, en otros casos se han trasladado hacia el interior del país, o que en la mayoría de los casos se encuentran dictando clases y desarrollándose profesionalmente de manera individual –compitiendo por los mismos recursos en un mismo mercado con sus ex alumnos-.

La segunda experiencia que vamos a referir tiene en realidad su inicio hacia 2001, en la Facultad de Cs Sociales de la UBA, donde comienza a gestarse el *Programa de Capacitación para organizaciones sociales y comunitarias*. El mismo depende -nuevamente- de una Secretaria de “Extensión Universitaria”. En tanto iniciativa de la carrera de Trabajo Social, dicho programa fue fundado con la explícita intención de otorgar herramientas para el desenvolvimiento social de aquellos pequeños grupos que con un mínimo de organización supieran hacer frente a “la crisis del 2001”. Desde entonces, este programa ha apuntado al fortalecimiento de una vasta cantidad organizaciones comunitarias, por medio de cursos de capacitación que se realizaron siempre *en la Universidad*, buscando a su vez generar en estos *nuevos* asistentes a la Universidad pública (actores sociales de sectores populares) un sentido de pertenencia a la misma. Este programa, que no está destinado específicamente ni a descendientes de indígenas ni a afrodescendientes, atiende de todos modos a estos grupos -sin percibirlos como tales ni propiciar su marcación, sino en realidad evitando esto-, y les facilita herramientas específicas para llevar adelante sus propias “propuestas de inserción en la sociedad” (Grimson, 1993). Durante el trayecto de los cursos, sin embargo, los activistas afrodescendientes (desprovistos del tipo de auto-marcación que otorga la exclusividad del fenotipo) sintieron que los factores étnicos y culturales estaban

---

la cultura es una, monolítica, ya elaborada y delimitada, y la educación es transmisión y perpetuación de dicha cultura única”.

invisibilizados en la tratativa de los temas, razón que los llevó a insistir como “descendientes de esclavizados” sobre su coyuntura histórica cada vez que los contenidos del curso así lo ameritaban. Aunque no lograron “sembrar la pregunta” por “la etnicidad”, en el transcurso de los talleres se vieron fortalecidos, y a posterior del trayecto formativo pudieron gestionar y obtener –por medio de la presentación de proyectos- fondos para el desarrollo de algunas de sus actividades. A su vez, los vínculos establecidos con otras organizaciones comunitarias presentes en estas capacitaciones –no afrodescendientes ni indígenas-, favorecieron cierta *desencialización* en las propuestas de los activistas que se definían como “negros” y/o “afrodescendientes” alternativamente.

Como podemos ver, estas dos experiencias descriptas remiten a dos modelos de articulación entre Universidad y Sociedad que responden a la definición de cada Facultad, siendo estas Humanidades y Sociales. La segunda facultad, impulsa junto a las denominadas universidades nacionales periféricas o “Universidades del Bicentenario” la investigación-acción participativa (IAP), que en nuestro país tiene mayor desarrollo a partir de la crisis mencionada. La primer facultad, en cambio, presenta una extensa trayectoria en la investigación científica, es decir en la producción teórica/escrita sobre sus distintos objetos de estudio, destinando a las “ciencias aplicadas” –como la “antropología aplicada”- cualquier tipo de dinámica o producción vinculada a la intervención social o la planificación política<sup>11</sup>, y a la *praxis* del arte –por ejemplo- espacios *externos*, como el Centro Cultural Ricardo Rojas<sup>12</sup>. Adjudico a esta histórica dicotomía entre los distintos tipos de “saberes” o conocimientos la principal causa de la tensión que actualmente se manifiesta entre el *activismo afro* y la *academia* en Buenos Aires.

Hay un espacio que opera como eje, en estas experiencias –principalmente en las primeras experiencias de enseñanzas performáticas, y que refiero también como performativas-, necesario de resaltar, que es *el cuerpo*. Es decir, *el lugar* de la experiencia performática –o el lugar de la experiencia afro- es el cuerpo, en tanto muchas de estas experiencias transitan *en* y *con* los *cuerpos*, factibles de ser entendidos también como espacios de construcción de conocimiento no contemplado en la

---

<sup>11</sup> Es poco común en Argentina el desempeño laboral de los antropólogos en estas áreas, a diferencia de otros países donde es inconcebible la planificación política sin su inserción en los equipos interdisciplinarios ministeriales o departamentales.

<sup>12</sup> Con el término *praxis* os referimos a aquellos conocimientos que requieren de un *hacer* para la construcción conceptual. De este modo, teoría y práctica no se encuentran escindidos, como si ocurre en la formación del cientista social.

educación academicista. A pesar de estas salvedades críticas que puede hacerse al modelo clásico o enciclopedista de universidad, considero necesario confrontar toda apreciación que vea únicamente como “positivista” al saber académicamente producido, ya que como afirma Lins Ribeiro (1989) se requiere de cierto nivel de “extrañamiento” y distancia en la tarea científica que se ocupe de "descotidianizar lo obvio" para "desnaturalizar" las relaciones sociales. Complementariamente con esto, y no en oposición, las políticas sociales requieren para su planeamiento de saberes y diagnósticos específicos referidos a la realidad social. Bajo los estándares teoricistas, por su parte, la academia no necesariamente está preparada para articular su valiosa producción teórica con los sectores de planeamiento y de trabajo social<sup>13</sup>. Homi Bhabha, en *El compromiso con la teoría*, ubica nuestro problema precisamente en el antagonismo:

Existe una asunción peligrosa y derrotista de que la teoría es necesariamente el lenguaje elitista de lo social y culturalmente privilegiado. Se dice que el lugar del crítico académico está inevitablemente en los archivos eurocéntricos de un occidente imperialista o neocolonial. El reino olímpico de lo que erróneamente se califica de «pura teoría» se asume que está aislado de las exigencias históricas y de las tragedias de los condenados de la tierra. ¿Tenemos siempre que polarizar para poder polemizar? ¿Estamos atrapados en una política de la lucha donde la representación de los antagonismos sociales y las contradicciones históricas no puede tomar otra forma que la de un binarismo teoría vs política?”.

Recurrimos aquí a “la construcción de un modelo de educación superior intercultural” (González Ortiz, 2004) porque entendemos junto a este autor que la misma consiste en “un procedimiento político pertinente, orientado a la resolución de un problema fundamental [como lo es] la fragmentación social”. Según Ortiz, dicha política es sumamente operativa cuando “se ha instaurado en la Universidad”, y pretendemos que este ensayo sea de utilidad para aquellas propuestas de formación universitaria que sepan ser reflexivas desde este mismo eje de análisis. Observamos que en Buenos Aires, a pesar de las tensiones existentes entre los distintos agentes y actores sociales referidos, tiende a lograrse lo que Hincapié Zapata (en Mato, 2009: 143) define como “concepción de comunidad académica plural”. En dicha configuración, la “comunicación es acción” (ibídem, 152) y a la vez “proceso intercultural”

---

<sup>13</sup> Esta es la radical diferencia –metodológica, y epistemológica, por ejemplo- entre la trayectoria del psicoanálisis en la Argentina –especialmente en la formación de psicólogos profesionales en Buenos Aires-, y la denominada Psicología Social Comunitaria –de reciente inserción en nuestro país, y de importante desarrollo en países como Venezuela y/o Colombia, y actualmente Bolivia, entre otros-.

(“comunicación intercultural”). Tal proceso “tiene impacto en las relaciones humanas”, y no solamente en la producción de conocimiento. Quienes más van a actualizar el sentido de estos enunciados en la escena local, son algunos *jóvenes* afrodescendientes, al insertarse en los IES (Institutos de Educación Superior), como veremos en el siguiente apartado.

### **Las fronteras del conocimiento (artístico) y las nuevas generaciones**

Me referiré ahora únicamente a las experiencias de *algunos* jóvenes *artistas* afroporteños, hijos de trabajadores culturales afroamericanos, insertos en un tipo particular de Educación Superior, como lo es la Educación Artística. Durante este apartado, podremos revisar tanto las propuestas educativas como las posibilidades de integración e inclusión social que estos jóvenes afrodescendientes presentan respecto de las generaciones anteriores, según referimos a las mismas previamente. Examinaremos si la perspectiva intercultural en la Educación Artística es necesaria para estos jóvenes únicamente, o si acaso existe una demanda más amplia.

A diferencia de la generación anterior, los jóvenes afroargentinos hijos de migrantes afro(latino)americanos<sup>14</sup>, próximos a sus “comunidades” y al *trabajo cultural* de sus padres, registran en el Arte y en la Educación Artística de Nivel Superior una posibilidad de formación y de estudio legítimos, factibles de acreditarles titulaciones y de garantizarles ciertas herramientas para el trabajo. Así es que, la Escuela Nacional de Danzas (Esmeralda 285) o las Escuelas de Bellas Artes (Villafañe 1342, Patricios y Pinzón / Barracas) o la Escuela de Música Popular de Avellaneda (Belgrano 581), se vuelven espacios elegidos por estos jóvenes para su formación superior. Siendo instituciones algo más pequeñas y contenedoras respecto de lo que es la universidad tradicional –o incluso la actual UNA<sup>15</sup>–, las instituciones terciarias de Arte presentan dispositivos educativos que alternan además la formación teoricista con la praxis artística. Sin embargo, cuando estos jóvenes –con experiencias artísticas previas ligadas al ámbito comunitario de sus padres– ingresan a estas instituciones, se encuentran con

---

<sup>14</sup> Esto no significa que sean los únicos jóvenes afroargentinos que estén atravesando por dicho proceso. Sin embargo, atendemos particularmente sus casos porque presentan una relación de continuidad (directa o indirecta) con la trayectoria de sus padres en las disciplinas artísticas.

<sup>15</sup> La UNA mantuvo el formato y los contenidos de sus institutos terciarios de origen, dejando escaso espacio en la curricula, por ejemplo, para la música popular. La música “étnica”, por otro lado, se correspondería con la “etnomusicología” y/o con el “folklore”. Es decir, quienes desearon formalizar sus prácticas en aerófonos latinoamericanos, por ejemplo, han tanto más asistido a institutos municipales de arte que a formaciones en arte o música en la UBA, o el UNA (ex Conservatorio Nacional López Buchardo).

que *la cultura afroamericana y africana* no forma parte de los aprendizajes que se les proponen ni de los contenidos que allí se imparten.

En las Instituciones de Música Popular, a pesar de las iniciativas, la Música Afro(latino)americana no está incluida como especialización –aunque afortunadamente sí como materia, pero en el ante último año en el caso pionero de la EMPA<sup>16</sup>- de modo que los jóvenes que desean formarse en tales conocimientos deben hacerlo en espacios no formales y resignarse a no adquirir una titulación, o bien llevar adelante ambos procesos de aprendizaje y estudio paralelamente. Los músicos afroamericanos, con excepción del caso de Cuba, no tienen posibilidad de contar con instituciones universitarias de estudios en música basados en los géneros musicales que los mismos cultivan, de modo que la falta de estudio “oficial” y la falta de posibilidades de adquirir entonces un mínimo de lectoescritura musical los limita luego para su desarrollo profesional y para su inserción laboral como músicos dentro del circuito musical profesional –porteño, en nuestro caso-. Es, sin embargo, la música afrolatinoamericana, uno de los productos culturales con mayor índice de ventas en el mercado de la industria discográfica.

De manera similar a como ocurre en la música, en el Instituto Universitario Nacional de Artes en Danza parece haber logrado ampliar los principios que lo originaron -y lo sostuvieron por muchísimas décadas- en el campo de la danza clásica europea, aunque igualmente las danzas “de matriz afro” no tienen un espacio institucional claro tampoco en esta disciplina. Dentro de las carreras de danza hemos ubicado a ex alumnas (activistas culturales) del *Area Afro del Rojas* de los años ´80, dictando hoy talleres. Pero también ubicamos las voces de adolescentes y jóvenes afroargentinas –hijas de *trabajadores culturales* afroamericanos- desmereciendo prácticas de su entorno familiar o “comunitario” en pos de la práctica de danzas legitimadas bajo el paradigma nacionalista –como “el folklore” o “el tango”-, a la vez que manteniendo su asiduidad en *circuitos underground* de determinadas músicas y performances “negras” o afro no necesariamente reconocidas o auto-marcadas por los mismos jóvenes como tales -en lo local-. Principalmente el tango y el folklore, a pesar del trabajo iniciado por las nuevas corrientes musicológicas que reivindican la presencia

---

<sup>16</sup> Escuela de Música Popular de Avellaneda. La misma incluye dos años de teoría y práctica de Música afrolatinoamericana dentro de la carrera de Folklore, gracias a la iniciativa fundante de Miguel Tallo y Toro Staforini.

africana en tales géneros de la música nacional, en las instituciones resultan estilizados –o “blanqueados”-.

Más allá de las voces relevadas de los jóvenes afrodescendientes, el altísimo grado de participación de los jóvenes porteños – y argentinos en general- en las *performances afro*, y la profesionalización de los mismos (como músicos, bailarines, performers, luthiers) da cuenta que la demanda de inclusión de contenidos correspondientes con la cultura africana y afroamericana no es exclusiva de los jóvenes afrodescendientes ni de los hijos de *trabajadores culturales* migrantes. A ésta situación descrita, dado que excede a este ensayo citar ejemplos, debemos sumarle la desvalorización que el arte, históricamente, como campo de conocimiento, ha tenido frente a la solvencia de las Ciencias, hecho que se traduce en la reducción del capital simbólico que un joven puede obtener cuando no elige una carrera socialmente reconocida. Siguiendo las ideas de Felipe González Ortiz en “La construcción de un modelo de Educación Superior” (2004:4) coincidimos con que “el reto de esta nueva oferta educativa<sup>17</sup> [residiría] no solamente en abrir las posibilidades de inserción de los egresados al mercado de trabajo ...[...]. sino también en ...[...].disponer, revalorar y revitalizar” la inclusión con legitimación para estos jóvenes afrodescendientes (y no afrodescendientes ), especialmente para aquellos con menores accesos o con deseo de dar continuidad a la labor y la trayectoria artística de sus antecesores o de su “comunidad” de sentido. En ninguna de estas carreras de Arte se han incluido contenidos referidos a la cultura africana y afroamericana en las últimas reformas (a pesar de los requerimientos de ONU, 2001), con excepción de la Escuela de Música Popular de Avellaneda, que los incluye solo en una materia de un año de algunas carreras. Tampoco se ha articulado suficientemente con los artistas afrodescendientes próximos a los sectores en los que están ubicadas estas Instituciones en la ciudad (micro centro, Barracas y La Boca, Avellaneda). Siendo que en las Instituciones de Educación Superior no se percibe la afrodescendencia de estos estudiantes, ni aun cuando los mismos la explicitan para sugerir la inclusión de contenidos correspondientes con su “matriz cultural”, coincidimos con el antropólogo Luis Guillermo Vasco (1992), según lo cita Ortiz-Guzmán (2008:6), cuando afirma que “ninguno de los programas ... los contenidos ... las metodologías ... han sufrido modificación alguna que implique que se ha tenido en cuenta la presencia de estos estudiantes”.

---

<sup>17</sup> Estamos proponiendo formaciones dentro de las Instituciones Superiores de Educación Artística que contemplen tanto contenidos como orientaciones y especializaciones en Música y Danza afroamericana.

## **Afrodescendientes e inclusión social en el modelo de “Universidades del Bicentenario”**

Hacia 2013, diversos *músicos y trabajadores de la educación* nos acercamos a una universidad local-regional correspondiente con el modelo de “Universidades del Bicentenario”.

En principio, en este acercamiento a los nuevos modelos de universidad, fueron convocados funcionarios afrodescendientes –correspondientes con el sector de “cultura”-, sin embargo su posición frente a la solicitud de capacitaciones que hiciera todo un sector de *trabajadores culturales afrodescendientes*- fue negativa, ya que dio en considerar que “los afrodescendientes aprenden hasta incluso las cuestiones políticas *por tradición familiar*, y no porque *los blancos* se las enseñen”. Esta inicial dificultad no mermó las iniciativas, de manera que en 2014, dada la *configuración identitaria racializada* de esta universidad ubicada en las inmediaciones del Riachuelo<sup>18</sup>, se llevaron adelante algunas actividades que articularon *universidad, territorio, “comunidad” y sociedad*, de manera inversa a la modalidad originalmente propuesta por la institución con la *curricularización de la extensión universitaria* : no eran los cursantes los que se aproximaban a los sectores “comunitarios” en territorio, sino que estos sectores –particularmente, los afrodescendientes, muchos residentes en los alrededores de esta universidad- fueron convocados a “entrar en la universidad” por medio de múltiples dispositivos, entre ellos un proyecto finalmente avalado y solventado por un organismo internacional<sup>19</sup>.

Algunas de las acciones llevadas adelante, se supieron ubicar con justa medida *entre* universidad y sociedad, teniendo como herramienta de mediación a la *cultura afro* y el *acervo cultural* de los afrodescendientes. Se pudieron concretar así –y con el apoyo de un organismo internacional dedicado a la “salvaguardia del patrimonio inmaterial” dada la falta de respaldo a nivel local-, un programa radial que favoreció la comunicación y sistematización de las narrativas de los afrodescendientes mayores, principales interesados en la legitimación de sus conocimientos y en una mayor inclusión social para sus familias. También clínicas y talleres de *candombe* y su ejecución específica *para instrumentistas*, resultaron convocantes tanto de las nuevas

---

<sup>18</sup> La universidad se encuentra frente al antiguo predio del frigorífico “La Negra”, y sobre esta *identidad racializada* heredada del movimiento obrero y/o peronista afianza su propia identidad.

<sup>19</sup> Me refiero al CRESPIAL, Centro Regional para la Salvaguardia del patrimonio Inmaterial de América Latina, organismo al que los afrodescendientes recurrieron frente a la no respuesta de los funcionarios afro locales, aunque en principio con su aval o acuerdo.

camadas de estudiantes de música de las instituciones mencionadas en el apartado anterior –como la EMPA-, como de miembros de la “comunidad afrodescendiente” aledaña a la universidad, y de estudiantes de distintas carreras. Tras estas actividades, algunos afrodescendientes de diferentes edades se vieron motivados a iniciar o retomar sus estudios, en esta u otra universidad, estimando que a sus *saberes performáticos* era lícito incorporar *otro tipo de conocimientos*.

La conjunción de saberes –conceptuales y performáticos- estuvo dada en todas las actividades iniciales realizadas gracias a la integración dada entre músicos, educadores, y distintos profesionales y “portadores de saberes”<sup>20</sup> afrodescendientes. Con algunos sectores afrodescendientes juveniles, se presentó la particularidad de que la *socialización primaria* no había puesto en valor “al estudio”, muy a pesar del valor que si le otorgaban sus padres. En dichos casos, observamos que la *precariedad laboral* y la *violencia familiar* –incluida la misoginia- finalmente conseguían respuestas de auto-exclusión, es decir, de “rechazo” de los actores en relación a estos circuitos “más formales” de interacción. El pre concepto de que los espacios “auténticos” para el aprendizaje de las performances son los “barriales”, también produjo procesos de *retraimiento* basados en la concepción de oposición entre Universidad y “comunidad”<sup>21</sup>, entre conocimiento formal y saberes artísticos, entre razón y corporalidad, etc. A tal medida pesan las marcaciones heredadas de la socialización primaria –no atendidas en territorio por ninguna institución-, que a pesar de la mirada amplia y “no discriminatoria” de este modelo inclusivo de universidad, las *subjetividades* dadas a partir de las *diferencias de clase* –y la identificación con la situación histórica de exclusión, sumada a la *inmovilidad* socioeconómica- en algunos otros casos supo generar cierto “rechazo” a la formalización de las prácticas que los encuadres universitarios proponen.

Ha sido, sin embargo, precisamente, este *encuadre*, absolutamente favorecedor para la “transmisión” y para la inclusión en un marco de propuestas de *mejora de la calidad de vida* que desde la universidad se intentó articular. Distintas organizaciones afrodescendientes supieron o pudieron comenzar entonces también a acercarse, ya sea

---

<sup>20</sup> UNESCO (2003) define así a los actores sociales que son artífices principales de “la transmisión” del patrimonio inmaterial en cuestión, en este caso el *candombe*. La cátedra de Patrimonio Cultural presidida por María Isabel Descole brindó su apoyo, y la Cátedra “Carnaval porteño” en alguna oportunidad, además de compartir tareas, cuestionó la legitimidad del *candombe* como acervo cultural local por tratarse de una expresión “uruguaya” –me refiero a la postura de Ariel Prat y Leticia Maronessa que colocan en dicho caso a la expresión en cuestión en primer plano, y no a los actores que en su mayoría son *ciudadanos afroargentinos*, aunque muchos de ellos hijos de afrouruguayos radicados en Buenos Aires-.

<sup>21</sup> Es propio este tipo de respuesta o conductas defensivas y/o regresivas, frente a nuevos desafíos.



para generar convenios y/o proyectos de investigación específicos para sus organizaciones, como para articular su presencia en capacitaciones ofrecidas por la universidad –abiertas a la comunidad y para toda la población- en áreas de interés, como “formulación de proyectos” o perspectivas de género. Dada también su “cosmovisión”, esta universidad propuso igualmente “articularse a organizaciones con personería jurídica”, poniendo en gran parte en contradicción la instrumentalidad con la ideología que la sustenta, pero otorgando posibilidades de inclusión finalmente.

Del mismo modo que la tarea de los *trabajadores culturales afrodescendientes* entre los `80 y los 2000 cumplió con *sensibilizar a la sociedad mayor* respecto del valor legítimo de la *cultura afro* –tarea que aún merece continuidad por parte de las organizaciones afro y los funcionarios afrodescendientes- , esta tercer experiencia universitaria –en este caso bajo un nuevo modelo de universidad con fuerte anclaje en territorio- dejó como principal aporte la necesidad de *concientizar y/o sensibilizar a la población afrodescendiente* sobre los aportes que la formación superior, en un marco de “igualdad de posiciones”, les puede a futuro representar. En tanto, la preocupación de las organizaciones afrodescendientes sigue estando puesta mucho más en relación a “la inclusión de contenidos de matriz afro en la currícula escolar” –sin demasiadas propuestas concretas<sup>22</sup>-, que a la inclusión educativa de los afrodescendientes; o al “empoderamiento” de los afrodescendientes negros más que a la acción intercultural o a su integración social.

## Conclusiones

Siguiendo la línea de trabajo que Daniel Mato desarrolla en IESALC / UNESCO, aquí pudimos en el primer apartado “identificar y caracterizar las principales modalidades de *colaboración intercultural* que diferentes tipos de IES desarrollan con ‘comunidades’, grupos y/u organizaciones afrodescendientes”. Según hemos mencionado, las principales actividades que hemos expuesto –aquellas que tienen lugar en la Universidad- aún se identifican con las “actividades de extensión”. Para nuestra desazón, el autor indica que hoy ya “no se trata de [dar continuidad] a las ‘experiencias de extensión’ en el sentido más convencional”, tal como observamos que se presentan en nuestro contexto, sino de “aprovechar las potencialidades que derivan de la colaboración intercultural” en la producción intelectual (2008:38). Por esto afirmamos

---

<sup>22</sup> En varias oportunidades las organizaciones han rechazado las propuestas de trabajo conjunto que tuvieron trabajadores de la educación de distintos sectores.

que las posibilidades de articulación entre Universidad y grupos afrodescendientes deben ser múltiples, y postulamos también los principios que Gasché (2008) refiere como “fuentes de contenidos”. Para el autor, *alumnos, profesores, comunidades (o grupos) y producción académica*, operan en la construcción del saber y es necesario apelar a los mismos *de manera conjunta*. Su trabajo nos permite adoptar “una reflexión crítica sobre las fuentes del conocimiento”, ya que su propuesta pretende evaluar “además de la función pedagógica, el alcance político y social” de las iniciativas curriculares interculturales. Siguiendo su línea, aquí sugerimos que “la explicitación y revaloración” de la cultura africana y afroamericana en el plano de los contenidos debe ir “*junto a* la adquisición de conocimientos convencionales”, junto al desarrollo de competencias para el trabajo y “para el ejercicio del pensamiento científico”, dentro de marcos que posibiliten un “hacer pedagógico” que no deje de tener en cuenta “todo lo que sabe el cuerpo” (2009, pp.11), siendo este último una herramienta de mediación por excelencia en la experiencia (afro)americana.

A fin de articular “provechosamente objetivos de mejoramiento de la calidad de vida de estos grupos con la generación de conocimiento” (Mato, 2008:19), tanto alumnos como profesores, organizaciones afrodescendientes y grupos académicos, pudieran entonces hacia la actualidad llevar adelante acciones conjuntas. Tener “la actividad como punto de partida” para la interacción de los grupos afrodescendientes con los circuitos de producción académicos, dentro de la Universidad y los Institutos de Educación Superior (Gasché, 2008), puede resultar una alternativa para ello, frente a la sola propuesta de realización de “debates” o “eventos” como únicas opciones de acción conjunta. Pensamos en Instituciones de Educación Superior terciarias y universitarias que puedan presentar -en los sentidos aquí descritos- una curricula y *un tránsito* intercultural, y en grupos y organizaciones afrodescendientes que puedan ganar espacios y perder prejuicios, siendo que asistimos a una realidad privilegiada –en relación con otras realidades de la educación latinoamericana- al contar con una educación superior *no arancelada*. Finalmente, y bajo los estándares de la tendencia nacional-popular local, hemos de prever que aquella universidad que esté dispuesta a sostener un tipo de propuesta para afrodescendientes que exceda a la lógica de los eventos y que sea inclusiva e integral, obtendrá mayores resultados en esta última dirección que aquí se socializa.

## Bibliografía

BHABHA, H. 2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

CAICEDO ORTIZ-CASTILLO GUZMÁN. 2008 “Indígenas y afrodescendientes en la universidad colombiana: nuevos sujetos, viejas estructuras” en: *Cuadernos Interculturales*, vol. 6, nº 10. Universidad de Valparaíso. Viña del Mar, pp. 62-90.

CARVALHO, J.J. 2004. “Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales” en: Arocha (ed.). *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional.

DOMÍNGUEZ, M. E. 2004. *O “afro” entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexiones sobre las diferencias*. Tesis de Maestría. Universidades Federal de Santa Catarina.

DOMÍNGUEZ, M. E. & Frigerio, A. 2002. “Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: Trabalhadores culturais em Buenos Aires” en *Brasileiros e Argentinos: Encontros, imagens, estereótipos*. Frigerio, Alejandro & Ribeiro, Gustavo Lins (Eds.), 2002, Petrópolis: Vozes, pp. 41-70.

GASCHÉ, J. 2008. “Niños, Maestros, Comuneros y Escritos Antropológicos como Fuentes de Contenidos Indígenas Escolares y la Actividad Como Punto de Partida de los Procesos Pedagógicos Interculturales: Un Modelo Sintáctico De Cultura” en: M. Bertely, J. Gasché & R. Podesta (Coord.) *Educando en la Diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala (Ecuador); CIESAS (México); IIAP (Perú).

GASCHÉ, J. 2009. *De hablar de educación intercultural a hacerla*. Antropólogo, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Iquitos (Perú), Programa Sociodiversidad.

GONZÁLEZ ORTIZ, F. 2004 “La construcción de un modelo de educación superior intercultural. La universidad intercultural” en: *Ciencia Ergo Sum*, Noviembre, año/vol. 11, número 003. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México pp. 303-307.

LINS RIBEIRO, G. 1989. “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica” en: *Cuadernos de Antropología Social*, ICA-FFyL. UBA, vol. 2, nº 2, pp. 65-70.

LÓPEZ, L. 2009. “Interculturalidad, Educación y Política en América Latina: perspectivas desde el sur. Pistas para una investigación comprometida y dialogal” en: Luis Enrique López (ed.), *Interculturalidad, Educación y Ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz, Bolivia: Editores Plural/FUNPROEIB Andes, pp. 129-220.

MATO, D. 2008 *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC-UNESCO.

MALGESINI, G. Y GIMÉNEZ, C. 2000. “Interculturalidad” en: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata-Comunidad de Madrid, pp. 253-259.

NOVARO, G- BORDEGARAY, D. 2004. "Diversidad y desigualdad en las políticas de Estado. Reflexiones a propósito del proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en el Ministerio de Educación" en: *Cuadernos de Antropología Social* Nro. 19, pp. 101-120.

QUINTERO RIVERA, A. 2009. *Cuerpo y cultura, las músicas "mulatas" y la subversión del baile*. Madrid: Ed. Iberoamericana.

RESTREPO, E. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

## **Parte VI**

### **Intelectuales afrodescendientes: Literatura, periodismo, militancia**

## A escrita de Chinua Achebe como *testemunho histórico*: uma reflexão para a pesquisa na área de Estudos Africanos no Brasil

Claudia Mortari\*  
Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)  
[claudiammortari@gmail.com](mailto:claudiammortari@gmail.com)

### Resumo

A presente comunicação tem como propósito apresentar para discussão reflexões iniciais em torno de uma proposta de utilização da literatura de Chinua Achebe<sup>1</sup>, compreendida como *testemunho histórico*, no desenvolvimento de pesquisas na área dos Estudos Africanos no Brasil. Partimos do princípio que é necessário o questionamento do saber epistêmico ocidental/colonial e o descobrimento e valorização das teorias e epistemologias do sul que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Não se trata de uma substituição, mas do surgimento de paradigmas outros. No que se refere a produção de saberes de africanos nas Áfricas e seus descendentes em diáspora, na contramão de visões ocidentais, as narrativas e as estéticas, as dinâmicas de expressão e reconhecimento de histórias, de lutas e de memórias destes grupos subalternizados colocam em questionamento os conhecimentos ocidentais. Nossa intenção é, efetivamente, deslocar o lugar a partir do qual alguns paradigmas são pensados questionando a lógica da modernidade/colonialidade. Neste sentido, como o colonialismo em África seria visto se deslocássemos o *locus* de enunciação, transferindo-os do homem europeu para homens e mulheres africanos? A partir daí, nosso olhar volta-se especificamente para as obras literárias do escritor nigeriano Chinua Achebe, compreendidas aqui como *testemunho histórico*. Partimos do princípio que suas obras estão profundamente informadas por sua visão e sentidos da história, pois, autores e suas obras literárias são acontecimentos datados historicamente e expressam, portanto, o seu tempo e o seu lugar. Assim, pensamos que a literatura, como testemunho histórico, pode apresentar evidências e indícios que possibilitem a compreensão dos processos históricos nas sociedades da costa oeste africana no contexto do século XX.

**Palavras-chave:** História; Nigéria; Colonialismo e Pós-Colonialismo; Literatura; Decolonialidade; Estudos Africanos.

Segundo Le Goff, uma das questões para o trabalho do historiador está em “fazer do acontecimento aquilo que permitirá aos historiadores do passado reconhecê-lo como outro, mas também integrá-lo numa longa duração e numa problemática na qual todos os historiadores de ontem e de hoje, de outrora e do imediato, se reúnam” (Le Goff, 1999: 101-102). Portanto, nos parece que um tema de pesquisa está, também, relacionado a um problema colocado pelo presente. Neste sentido, podemos considerar

---

\* Doutora em História, Professora Adjunta de História da África do Curso de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UDESC). Coordena projetos de Pesquisa e de Extensão na área de História e nas temáticas dos Estudos Africanos e da Diáspora.

<sup>1</sup> Tais reflexões são provenientes do desenvolvimento do projeto de pesquisa intitulado “Modos de ser, ver e viver: o mundo Ibo a partir da escrita de Chinua Achebe (África Ocidental, séc. XX)”. O objetivo consiste em, a partir das obras literárias do escritor nigeriano (O Mundo se Despedaça, 1958; A Flecha de Deus, 1964; A Paz Dura Pouco, 1960), descortinar os modos de ser, ver e viver no mundo Ibo (Nigéria) no contexto do colonialismo e do processo de independência.

que as inquietações, que resultaram nesta proposta, surgiram a partir de algumas reflexões realizadas tendo por base experiências envolvendo atividades de ensino<sup>2</sup>, extensão<sup>3</sup> e pesquisa, sendo que esta especificamente está vinculada a reflexão acerca da ampliação da produção da historiografia africanista no Brasil<sup>4</sup>. Em que pese à contribuição dos dispositivos legais<sup>5</sup> e da ampliação do campo de pesquisa em História da África no Brasil, existem, entre tantas outras, duas questões que nos parecem centrais e que se apresentam nas experiências apontadas.

A primeira delas, diz respeito ao fato de que um dos desafios enfrentados na discussão e no ensino acerca das histórias das Áfricas<sup>6</sup> é, sem dúvida, a existência de uma visão racializada (Appiah, 1997) e essencializada das populações africanas, construída e fundamentada pelo uso da categoria *negro*, acionada tanto no sentido de inferiorização quanto de posituação<sup>7</sup>. Aliás, os estereótipos e preconceitos que recaem sobre as sociedades e culturas africanas (e afro-brasileiras) são, paradoxalmente, muito antigos e contemporâneos (Azevedo, 2013). A segunda está relacionada, especificamente, a expansão das pesquisas e dos estudos no Brasil acerca da História da África. Em que pese a existência de diferentes perspectivas de análise e a sua contribuição para a produção e difusão do conhecimento, ainda há muito que se

---

<sup>2</sup> No curso de Graduação em História (disciplinas de História da África II) e no de Pós-Graduação em História - ProfHistória (Disciplina Optativa Ensino de História Africana e Cultura Afro-Brasileira).

<sup>3</sup> No Curso de Extensão de Formação Continuada de Professores(as) intitulado “Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora”, coordenado por mim e oferecido pelo NEAB/UDESC.

<sup>4</sup> A produção acadêmica no Brasil especificamente acerca da história da África remonta à década de 1960 com a publicação de José Honório Rodrigues “Brasil e África: outro horizonte (1963)” e a criação de três centros de estudos africanos ligados a universidades: em Salvador, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), criado em 1959; no Rio de Janeiro, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), em 1973; e em São Paulo, o Centro de Estudos Africanos (CEA), em 1979. Mas, é a partir de 1990, especificamente na área da história, que ocorreu uma ampliação dos estudos sobre África. Evidentemente a ampliação do número de trabalhos pode ser atribuído, entre outras questões, a obrigatoriedade da Lei 10.639/2003 e a ampliação dos concursos na área do conhecimento de História da África no Ensino Superior (Santos, 2012: 7-8). Indispensável afirmar que tal empreendimento é resultado das demandas dos movimentos sociais no Brasil e, em especial, do Movimento Negro Brasileiro. Sem dúvida nenhuma, somos tributários desta luta. Sobre esta questão ver: Mortari, 2014; Cardoso, 2014 e 2015.

<sup>5</sup> Sobre esta questão ver discussões realizadas nas recentes publicações do NEAB/UDESC: Mortari (2014); Cardoso (2014). Além disso, a discussão realizada por Abreu e Mattos (2008), na qual as autoras discutem a necessidade de compreensão das Diretrizes numa perspectiva historiográfica.

<sup>6</sup> É preciso ter presente que os termos *África* e *africano* são categorias de análise que se referem à multiplicidade de povos, com línguas e culturas diversas, caracterizados por diferentes modos de organização social e política. O termo africano remete a uma procedência, o continente, mas não significa a homogeneização dos sujeitos e de suas culturas, tanto que alguns especialistas têm, inclusive, utilizando o termo *as Áfricas*, ideia construída a partir da compreensão da existência dessa multiplicidade (Antonacci, 2013; Mortari, 2014)

<sup>7</sup> Expressos através das diferentes veículas de informação, salta aos olhos os inúmeros estereótipos e preconceitos vinculados ao continente africano. Sobre isso ver: Oliva (2008). Por outro lado, uma visão positivada acaba caindo em construções idealizadas acerca das diversas sociedades africanas, numa essencialização e homogeneização da cultura e na dicotomia entre opressores e oprimidos.

produzir no sentido da ampliação e incorporação dos documentos históricos utilizados. Mormente, estes são relativos a escritos europeus, viajantes, administradores coloniais, religiosos, etc, que em diferentes momentos (do século XV ao XX) estiveram no continente africano e estabeleceram contatos com as populações locais.

Pensamos que a permanência de uma visão racista e a produção do conhecimento histórico a partir da perspectiva da presença ou das representações europeia em África são provenientes de uma concepção eurocêntrica/colonial/moderna sobre o mundo (Mignolo, 2003). Importante apontar que esta visão colonial/racial, está presente, não somente nos escritos de intelectuais quanto de uma posição do movimento social<sup>8</sup>. O eurocentrismo e o colonialismo são faces de uma mesma moeda. O primeiro é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber, que pressupõe, entre outras questões, o controle da subjetividade e do conhecimento (Mignolo, 2003). “Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistas como projetos globais, [...] que situa a Europa como ponto de referência e de chegada” (Mignolo, 2003: 41). Modernidade e colonialidade acabaram projetando um imaginário perante nações, corpos, ofícios e saberes. A colonialidade provocou a expropriação e a exclusão, a invisibilidade e a renegação de histórias locais e experiências nas Áfricas e Américas (Antonacci, 2013). Portanto, é necessário o questionamento do saber epistêmico ocidental/colonial e o descobrimento e valorização das teorias e epistemologias do sul<sup>9</sup> que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Não se trata de uma substituição, mas do surgimento de paradigmas outros. De acordo com Antonacci, no que se refere a produção de saberes de africanos nas Áfricas e seus descendentes na diáspora, na contramão dos cânones ocidentais as narrativas e as estéticas, as dinâmicas de expressão e reconhecimento de histórias, de lutas e de memórias destes grupos subalternizados estão a desalojar conhecimentos continentais engessados e fechados em si mesmos (2013: 248)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Pensamos que é preciso compreender e diferenciar as questões da constituição de uma identidade política negra no presente, e a visão que se constrói de África no sentido de constituição de identidades, do processo de produção do conhecimento sobre as sociedades africanas e, também, dos africanos e seus descendentes na diáspora anterior ao século XX. No entanto, pretendemos que a nossa postura epistemológica possa possibilitar a compreensão do mundo e servir de referência para a ampliação da cidadania e a constituição efetiva das relações étnico-raciais.

<sup>9</sup> Não se trata de um recorte geográfico, mas sim de saberes, viveres, ideias de sujeitos subalternizados pelo pensamento eurocêntrico/colonial/moderno (Mignolo, 2003; Antonacci, 2013).

<sup>10</sup> Os autores decoloniais (Mignolo, Quijano, Dussel) partem do princípio de que, assim como para Habermans a modernidade é um projeto inacabado, a descolonização também o é.



Não possuímos, obviamente, a pretensão de defender ou representar a perspectiva destas mulheres e homens africanos. Aliás, os estudiosos do Terceiro Mundo, tanto dentro como fora dos Estados Unidos (Dussel, 1977; Mignolo, 2000), nos lembram de que falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. Os nossos conhecimentos são sempre situados (Haraway, 1988). Nossa intenção é, efetivamente, deslocar o lugar a partir do qual alguns paradigmas são pensados e, em especial, dois deles: a existência de uma hierarquia epistêmica que coloca os conhecimentos ocidentais num local privilegiado em relação ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais sendo esta hierarquia institucionalizada no sistema universitário global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991); a existência de uma hierarquia que privilegia a comunicação e a produção do conhecimento e de teorias europeias e que subalterniza as não-europeias colocando-as como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (Mignolo, 2000). Nesta perspectiva se reafirma que o problema da colonialidade<sup>11</sup> está associado diretamente àquilo que Mignolo chama de “diferença colonial e geopolítica do conhecimento” (2003) e ela não pode (e não o é) um ponto de chegada. Advém daí a proposta do giro-decolonial, que se constitui de um movimento teórico, ético, político, prático e epistemológico, que busca questionar à lógica da modernidade/colonialidade. Nesta perspectiva, se abre possibilidades de aprendizado mútuo a partir do outro na medida em que se mantém uma postura desestabilizadora e decisiva na releitura dos construtos discursivos que moldaram o pensamento ocidental (Mignolo, 2003).

As questões apontadas até o momento constituíram as reflexões que resultaram na proposição do tema e do problema desta pesquisa. Como o colonialismo em África seria visto se deslocássemos o *locus* de enunciação, transferindo-os do homem europeu para homens e mulheres africanos? A partir daí, nosso olhar volta-se especificamente para as obras literárias do escritor nigeriano Chinua Achebe. Intenciona-se, a partir das

---

<sup>11</sup> “É aqui que reside a pertinência da distinção entre “colonialismo” e “colonialidade”. A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais”. (Grosfoguel, 2008: 18)

suas obras literárias<sup>12</sup>, compreendidas aqui como evidência histórica, apontar os modos de ser, ver e viver no mundo Ibo (Nigéria) no contexto do colonialismo e do processo de independência. Entre as muitas questões que nos intrigam, algumas nos parecem centrais. Como o escritor vai evidenciar as ações e visões de mundo dos seus diferentes personagens? Como compreender as dinâmicas sociais, os contatos entre nativos e europeus no contexto? Como as populações nativas locais interpretaram e construíram a sua visão acerca da presença europeia na região? O que o autor e a sua escrita nos permite desvendar do processo histórico? Para além disso, partimos do princípio, consoante com Chalhoub, que as obras de Chinua Achebe estão profundamente informadas por sua visão e sentidos da história. Ele era um observador arguto das transformações sociais advindas do contato com os europeus. Quais eram seus interlocutores? Quais tradições culturais eram instituídas e reproduzidas na sua obra?

Chinua Achebe (seu nome britânico era Albert Chinualumogu Achebe), escritor africano da Nigéria, nasceu na aldeia de Ogidi, em Igboland, na década de 1930, trinta anos antes da Nigéria se libertar do domínio colonial britânico. Tem, ao longo de sua carreira cerca de trinta livros (romances, contos, ensaios e poesia). De forma geral, as narrativas das obras elencadas para a análise em nossa pesquisa versam acerca da inferiorização que o ocidente imprimiu as sociedades e culturas africanas, os efeitos da colonização do continente pelos europeus, mas também uma crítica aberta à política nigeriana no contexto da independência. Além disso, trazem marcas da tradição oral, os vocábulos, os provérbios Igbo da região onde nasceu<sup>13</sup>. Em 1944, Achebe ingressou na University College of Ibadan onde estudou Teologia, História e Língua e Literatura Inglesas. Como um sujeito diásporico, viveu entre a Nigéria e Estados Unidos. Foi professor catedrático de Estudos africanos na Universidade de Connecticut, nos Estados Unidos, tendo também recebido o título de doutor *Honoris Causa* de várias universidades de todo o mundo. Ao longo de sua vida viajou pelo continente africano e pela América e tornou-se uma figura central do movimento literário nigeriano. Trata-se de um escritor conhecido por ter uma voz crítica e que se recusa a “vitimização africana” e, ao mesmo tempo, a colonialidade ocidental. Para Achebe, preocupado com assuntos sociais e políticos que vão acontecendo, sobretudo em África, a literatura tem o

---

<sup>12</sup> Especificamente as obras: *O Mundo se Despedaça* (“Things fall apart”, publicado em 1958); *A Flecha e Deus* (“Arrow of God” publicado em 1964), *A Paz Dura Pouco* (“No longer at ease”, publicado em 1960).

<sup>13</sup> Sua obra mais conhecida, *O Mundo se Despedaça*, foi publicada em 1958, quando ele tinha 28 anos, e traduzida para mais de cinquenta línguas.

papel de permitir “chegar à vida das pessoas para quem escrevo: eu conto o que acontece nas vidas delas, os problemas que elas têm e com que políticas elas têm de lidar nos países onde vivem” (Achebe, 2008).

Partimos do princípio de que autores e suas obras literárias são acontecimentos datados historicamente e expressam, portanto, o seu tempo e o seu lugar, “valem pelo que expressam aos contemporâneos” (Chalhoub, 1998: 9). As próprias palavras do autor escritas acima nos dão indicações neste sentido. Nesta perspectiva, nossa hipótese consiste em considerar que as obras de Chinua Achebe estão profundamente informadas por sua visão e sentidos da história e, portanto, podem apresentar evidências e indícios que possibilitem a compreensão dos processos históricos nas sociedades da costa oeste africana no contexto do século XX.

“Por obrigação de ofício, historiadores sociais são profanadores” (Chalhoub; 1998: 7). É com esta frase que o autor apresenta uma de suas obras<sup>14</sup> e ela é emblemática no sentido de indicar um dos caminhos desta pesquisa que tem como fonte a literatura de Chinua Achebe. A intenção é nos apropriarmos da literatura como uma evidência histórica. Para isso, parte-se do pressuposto do caráter histórico do testemunho literário.

(...) a proposta é historicizar a obra literária – seja ela conto, crônica, poesia ou romance –, inseri-la no movimento da sociedade, investigar as suas redes de interlocução social, destrinchar não a sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas sim a forma como constrói ou representa a sua relação com a realidade social – algo que faz mesmo ao negar fazê-lo. Em suma, é preciso desnudar o rei, tomar a literatura sem reverências, sem reducionismos estéticos, dessacralizá-la, submetê-la ao interrogatório sistemático que é uma obrigação do nosso ofício. **Para historiadores a literatura é, enfim, testemunho histórico.** (Chalhoub, 1998: 7. Grifo nosso).

Qualquer obra literária é evidência histórica objetivamente determinada, ou seja, situada no processo histórico, apresenta propriedades específicas e precisa ser adequadamente interrogada<sup>15</sup>. Neste sentido é preciso ter presente algumas questões centrais.

A primeira é a necessidade de destrinchar a especificidade de cada documento. Quais são as suas condições de produção? Quais as intenções do sujeito (autor), como

---

<sup>14</sup> *A História Contada. Capítulos da História Social da Literatura no Brasil*. Tal obra reúne uma série de artigos que sociais sobre literatos e literatura.

<sup>15</sup> Uma análise bastante primorosa acerca das fontes escritas existentes sobre ao continente africano e suas populações foi realizada por Fage (2010). O texto possibilita a reflexão acerca das inúmeras fontes históricas escritas que possibilitam hoje, com métodos, técnicas, interpretações e problematizações, escrever uma perspectiva de história de África.

ele representa para si mesmo a relação entre aquilo que diz e o que é real? Qual a lógica social do texto? O que testemunha sem ter a intenção de fazê-lo? Quais leituras e interpretações suscitadas pela obra do autor? Como afirma Chalhoub, “O bê-á-bá do ofício do historiador social é o mesmo, na análise da fonte literária, parlamentar, jornalística, jurídica, iconográfica, médica, ou seja lá o que mais” (1998: 8).

A segunda é a que os documentos históricos não *falam* sozinhos, por isso devem ser interrogados de maneira apropriada, mas a *prova*, obtida por meio da análise desses documentos e usado pelo historiador para construção de um determinado processo histórico deve ser visto apenas como uma perspectiva sobre a realidade, pois o ponto de vista da análise do historiador é seletivo e parcial. Portanto, os documentos não fornecem um acesso imediato a uma determinada realidade, nem são janelas através das quais é possível ver o passado tal como ele ocorreu, mesmo porque também são construções específicas de alguém de um determinado período. Nessa perspectiva, a partir de uma abordagem teórica e metodológica o historiador busca, da melhor maneira, construir uma interpretação possível do passado, produzir conhecimento (Serna, 1993: 116-117; Geertz, 1989: 13-44).

Sob essa perspectiva, a forma como o historiador lida com os documentos, como elabora as interrogações acerca do seu objeto de estudo, como constrói a sua narrativa, de certa forma evidencia uma tomada de posição em relação àquilo que se propõe fazer. O que nos leva a terceira questão a ser considerada: as características específicas do documento literário. Assim, algumas perguntas que deve ser feitas pelo historiador: de que literatura se está falando? Quais as suas características? Como determinado autor concebe a sua arte? Tal procedimento é necessário para que se possa apontar o estatuto de uma obra literária como testemunho histórico. “Ao invés de pensar, de forma essencialista ou idealista, nas relações entre “literatura e história”, o que nos interessa é inserir autores e obras literárias específicas em processos históricos determinados”. (Chalhoub, 1998: 8)

“Literatura e literatos estão inseridos na arena das polêmicas e conflitos de sua contemporaneidade, são sujeitos e personagens das histórias que contam” (Chalhoub, 1998: 8). O passado é uma rede de ações e de relações interdependentes e as situações são constantemente modificadas pelas ações dos sujeitos. Neste sentido, a análise do universo social, possibilita evidenciar escolhas, contradições e pluralidade de experiências dos diferentes sujeitos em função de sua posição e de seus recursos disponíveis. É a partir da análise das opções, ou seja, do comportamento dos indivíduos,

que é possível construir as modalidades de agregação social ou desagregação social (Revel, 1998: 25) ou *dizendo* de outro modo, perceber como organizavam as suas relações sociais e como construían suas vidas. É de um conjunto social, de uma experiência coletiva que os sujeitos criam e recriam as suas vivências e fazem suas opções de vida (Revel, 1998: 25). Essa assertiva implica a não-dissociação do indivíduo ao contexto social. Neste sentido, autores e obras literárias são acontecimentos datados historicamente, inseridos num contexto específico. Portanto, as ambigüidades das práticas sociais, bem como “[...] a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais [...]” (Levi, 1992: 135-136), vai depender, também, do contexto ou contextos em que o sujeito está inserido, das relações que estabelece com os outros dentro de seus limites ou possibilidades. Se as diferentes ações do sujeito só podem ser explicadas em seu contexto, isso não implica perder de vista um contexto mais amplo, no qual esse sujeito está inserido; portanto não há oposição ou hiato entre o *local* e o *global*, “[...] o que a experiência de um indivíduo permite perceber é uma modulação particular da história global” (Revel, 1998: 28).

Para mapear as práticas cotidianas das personagens da obra visando encontrar evidências de visões de mundo, de memórias, de crenças, de hábitos e de tradições que indiquem a existência de modos de vida na contramão de dicotomias ocidentais/coloniais é preciso, consoante Guinzburg, buscar nos documentos *indícios, pistas, vestígios* (Ginzburg, 1989: 144-167). A partir da construção de partículas de suas práticas cotidianas e das relações sociais é possível evidenciar o agir, as alianças, os conflitos, a maneira como os sujeitos se viam, agiam e se identificavam objetivando construir uma interpretação possível do passado (Geertz, 1989: 13-44). Para isso, é importante considerar, e esta é a nossa quarta questão, o que os estudiosos das Áfricas apontam que no que diz respeito ao campo dos Estudos africanos existem alguns denominadores comuns: a fragmentação da matriz teórica; a necessidade, para a construção de qualquer estudo, de um modelo de análise que requer a multidisciplinariedade e interdisciplinariedade. Sem dúvida, um dos grandes desafios para a construção de um estudo de qualquer pesquisa na temática dos estudos africanos requer o trabalho com a transdisciplinariedade. É consenso a ideia de que não é possível construir a história sem o auxílio de várias disciplinas<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> A Bibliografia proposta ao final já indica essa perspectiva. O desenvolvimento desta pesquisa irá requerer o trabalho com historiadores, antropólogos, cientistas sociais, filósofos, linguistas, economista.

Por fim, é preciso realizar uma ação na procura de respostas alternativas de outros saberes e epistemologias que combatam a hierarquia de conhecimento estabelecida pela europeização e a globalização, ou, como sintetiza o próprio Grosfogel: “aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações económicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia” (2009: 407). Neste sentido, pensamos que o desafio atual dos Estudos Africanos é, principalmente, romper com a historiografia colonialista tornando possível a interação global de perspectivas que se relacionam e desconstruem a visão de produções eurocêntricas e colonialistas. A premissa essencial destes novos estudos é a decolonialidade do olhar e, portanto, da abordagem, como propõe Mignolo.

Tais apontamentos são importantes de serem feitos porque qualquer ação de pesquisa (ensino e extensão) que envolva o campo dos Estudos Africanos requer, necessariamente, uma discussão epistemológica e crítica a perspectiva histórica, ontológica e epistémica. Isto porque, entre outras razões, existem quatro questões centrais a serem consideradas: a extensão geográfica *subalternizada* dos vários saberes que envolvem; a estrutura multidisciplinar que abarcam; a tensão horizontal e vertical em que se inscrevem no âmbito das relações de poder; e a *ego-política* que lhe está subjacente numa lógica de conflito norte-sul. Tais questões nos levam, necessariamente, ao debate de conceitos e categorias como *colonialidade do poder*, *epistemologias decoloniais*. Para, além disso, nos encaminham para a reflexão entre a produção do conhecimento realizado por africanistas e por africanos no campo da geopolítica do conhecimento, “entre exclusões e integrações, entre fragmentações e representações diversas da realidade social, política e económica em contexto africano”. (Eustáquio, 2011: 1).

### **Referências Bibliográficas**

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe Maria. 2008. “Em torno das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana: uma conversa com historiadores” em: *Estudos Históricos*, vol. 21, nº 41, pp. 5-20.

ACHEBE, Chinua. 2011. *A flecha de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras.

ACHEBE, Chinua. 2013. *A Paz Dura Pouco*. São Paulo: Companhia das Letras.

- ACHEBE, Chinua. 2009. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. 2013. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC.
- APPIAH, Kwame Anthony. 1997. *Na Casa De Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- AZEVEDO, Amailton Magno. 2013. “Imagens da África: entre a violência discursiva e a produção da memória” em: *Revista Eletrônica do Tempo Presente*, ano 3, nº 3.
- BAHBHA, Komi K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BRASIL. Ministério da Educação/SECAD/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR. 2004. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília.
- BRASIL. Presidência da República. 2003. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília.
- CARDOSO, P. J. F. 2005. “Reflexões avulsas sobre os significados da Lei 10.639/03” em: *Políticas da Cor Revista Eletrônica*, vol. 21.
- CÉSAIRE, Aimé. 1978. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora. Trad. Noémia de Sousa. Prefácio: Mário de Andrade.
- DEVÉS-VALDES, Eduardo. 2003. “La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano em Africa” em: *Anos 90: Revista do PPG de História da UFRGS*. vol. 10 nº 18, pp. 88-98.
- DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. 2008. *O pensamento africano Sul-Saariano*. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Cândido Mendes.
- DUSSEL, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- DUSSEL, Enrique. 2001. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- FAGE, J. D. 2010. “Evolução da historiografia da África”. em: Ki-Zerbo, J. (Org.). *História Geral da África, V. 1. Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática: UNESCO.
- FANON, Frantz. 1968. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.

GILROY, Paul. 2007. *Entre Campos. Nações, culturas e fascínio da raça*. São Paulo: Annablume.

GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Brasileiros: Universidade Cândido Mendes: Editora 34.

GINZBURG, Carlo. 1989. *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras.

GROSGOUEL, Ramón. 2008. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80, pp. 115-147 Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2763903>

GROSGOUEL, Ramón. 2005. “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality” en: William Robinson e Richard Applebaum (orgs.), *Critical Globalization Studies*. London: Routledge.

HALL, Stuart. 2003. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

HARAWAY, Donna. 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” en: *Feminist Studies*, vol. 14, nº 3. pp. 575—599

HOUNTONDJI, Paulin J. 2008. “Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos” em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Centro de Estudos Sociais. Laboratório Associado da Universidade de Coimbra, pp. 149-160.

KI-Zerbo, Joseph. 2006. *Para quando África?* Rio de Janeiro: Pallas.

LANDER, Edgardo. 1998. “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latino-americano” en: Roberto Heinz R. Briceño-León, Sonntag, (orgs.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 87-96.

LEVI, Geovani. 1992. “Sobre a Micro-história” em: Peter Burke (ed.). *A escrita da História*. São Paulo: Editora da Universidade Paulista.

LÉVI, Giovanni. 2000. *A Herança Imaterial*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

M'BOKOLO, Elikia. 2007. *África Negra. História e civilizações. Do século XIX aos nossos dias*. Tomo II. Lisboa: Edições Colibri.

M'BOKOLO, Elikia. 2009. *África negra. História e civilizações*. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas.

MACEDO, José Rivair. 2014. “A História da África vista pelos Africanos: gênese e desenvolvimento da “Escola de Dakar” (1960-1990)” em: Carolina Fortes; Mário Jorge



da Motta Bastos (Orgs), *Problematizando a Idade Média*. Niterói: EDUFF, pp. 142-162.

MASOLO, D. A. 2009. Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. SANTOS, Boaventura e MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

MBEMBE, Achille. 2001. Formas africanas de auto-inscrição. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, N.º 1, pp.171-209.

MIGNOLO, Walter D. 2003. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.

MONGA, Célestin. 2010. *Nilismo e negritude*. São Paulo: Martins Fontes.

MORTARI, Claudia. 2015. “O ensino de História das Áfricas e a Historiografia: alguns apontamentos” em: Claudia Mortari (org.), *Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora*. Florianópolis: Ed. IOESC.

MUDIMBE, V.Y. 2014. *A Ideia de África*. PT: Edições Pedagogo.

PRATT, Maire Louise. 1999. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru/São Paulo: EDUSC.

QUIJANO, Aníbal. 1993. ““Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas” en: Roland Morgues (org.), *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta S.A., pp. 167-187.

QUIJANO, Aníbal. 1991. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” en: *Perú Indígena*, nº 29, pp. 11-21.

REVEL, Jacques. 1998. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. 2006. *Crítica à Imagem Eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naif.

## **Parte VII**

### **Representaciones, Invisibilizaciones, Historiografías**

## La Reencarnación del Mito Africano: la Asimilación de los Cuerpos Diferentes

Ana María Morales Troya\*  
FLACSO Argentina  
[anamoralest@gmail.com](mailto:anamoralest@gmail.com)

### Resumen

El presente texto surge de una investigación etnográfica realizada con jóvenes hombres futbolistas afroecuatorianos. Sus relatos y experiencias empezaron a ser capturados desde el 2009 con la intención de explicar la mayoría de futbolistas afrodescendientes presentes en Ecuador, a pesar de que este grupo humano representa el 7% de la población nacional. Esta clara mayoría es analizada a partir del racismo que opera a través de la internalización del estereotipo racial del cuerpo en los futbolistas. Además, visibilizando cómo este ha sido asumido y utilizado por la sociedad ecuatoriana. Al mismo, los testimonios y el texto en sí, refleja un funcionamiento del racismo estructural, cuando salen a la luz las verdaderas razones por las cuales, niños y jóvenes afrodescendientes alrededor del país, sueñan con ser futbolistas. Así, se ejemplifica la perseverancia de una ideología racial global que aterriza en las canchas de fútbol.

**Palabras clave:** Antropología; Ecuador contemporáneo; “raza”; fútbol; afrodescendientes.



**Fotografía:** María José Rodríguez, Quito, Ecuador, 2009.

---

\* Licenciada en Artes Liberales con especialidad en Antropología. Estudiante Programa Diplomado-Maestría en Antropología Social y Política (FLACSO Argentina)

Muchos se hacen deportistas. Nuestro equipo de fútbol son más trigueños. Bueno sí, dicen que nacimos para ser deportistas, que tenemos en la sangre, no sé por qué, que tenemos en el corazón esa gana de ser alegre, será que uno se siente liberado...

Jorge Borell, abril 2014  
Ancón, Ecuador

Hace diez años aproximadamente conocí a Andy. Él fue a vivir a Quito cuando tenía once años, hoy tiene veinte y dos. Su sueño era y sigue siendo ser futbolista profesional. Andy nació en una comunidad afrodescendiente del norte de Esmeraldas (Ecuador) llamada Santa María del Cayapa. En el 2009, en una entrevista, me contó: *“La idea de venir a Quito fue de mi papá... no sé qué estuviese haciendo ahorita, si no hubiese venido, domingo... estuviera llegando a la casa de estar con mis amigos”*. Al preguntarle por qué él y sus compañeros decidieron optar por la carrera futbolística, comentó: *“Creo muchos de nosotros venimos de familias humildes, sentimos el fútbol como una pasión y a la vez lo vemos como un trabajo que nos gusta, siendo esta profesión nuestra gran salida de la pobreza, con el fin de mejorar nuestras vidas y la de nuestras familias”*. En otro encuentro, le pregunto por qué piensa que la mayoría de futbolistas en Ecuador, son afrodescendientes: *“Creo que en muchos casos el físico de los afro descendientes es muy diferente a otras razas, con eso te digo que somos más resistentes, pero esto no hace que sean mejor o peor que otros jugadores”* (Comunicación personal 2012). Principalmente por mi vínculo afectivo, de hermandad con él, he visto cómo ha ido desarrollando su carrera futbolística. Las lesiones en su cuerpo han sido un factor determinante en su trayectoria. Él, ha pasado ya por una serie de operaciones desde su tobillo, rodilla hasta sus caderas. Las conversaciones que he llevado con él en todos estos años me han hecho reflexionar sobre las razones por las cuales muchos niños como él deciden migrar a ciudades grandes como Quito, para hacerse futbolistas. Además de por qué, el miedo más grande es que su cuerpo se lesione. Ahora, estos golpes y operaciones nos llevan al campo como tal, a la cancha de fútbol donde nos preguntamos cómo cada cuerpo maneja/resiste a diferentes tipos de violencia. Hay golpes que son sancionados, hay otros que son invisibilizados. Hay insultos, hay racismo. Este artículo se trata sobre el racismo más silencioso y el que más ha perdurado. Las entrevistas realizadas a Andy y otros futbolistas han evidenciado cómo, en términos de Carrington, la ideología racial vive en el cuerpo. El autor plantea que el cuerpo tiene un rol dominante donde crea al deporte como práctica y a la raza

como ideología. Así, “el cuerpo hace posible al deporte y real a la “raza” (2011: 67). Con esta idea de Carrington, en este artículo, el cuerpo será el narrador de un fragmento de la historia afrodescendiente y de una violencia sistémica que persiste transformada en la actualidad (De la Cadena, 2012).

La historia de Andy, es un reflejo de la historia de miles de niños, adolescentes y adultos que han visto al deporte y/o al fútbol como un medio de supervivencia. En el caso de Ecuador, la significativa participación de la población afrodescendiente en los diferentes deportes se ha convertido en un añadido más a las características raciales impuestas desde occidente a este pueblo. Este ensayo, muestra una visión de lo que significa ser afroecuatoriano, como plantea Baldwin, a través de la perpetuación de un mito (1987: 28) creado en la colonia en y para la esclavitud. Este mito funciona como un sistema de representación (Hall 1997: 40) cuando se identifica y reconoce a la población afrodescendiente a partir de su fisicalidad en el deporte.

En Ecuador, actualmente el equipo nacional de fútbol está conformado mayoritariamente por jugadores afrodescendientes. Esto, de cierta manera causa confusiones y momentos incómodos para la sociedad ecuatoriana ya que es representada por un equipo afro cuando todavía ésta se esfuerza por ser blanca- mestiza. Este caso puede servir para tener una idea de cómo la sociedad ecuatoriana ha asumido/segregado a la población afroecuatoriana de la nación y cómo una ideología racial viaja desde la colonia hasta la actualidad.

La primera vez que Ecuador clasificó al Mundial en el 2002 fue con un equipo titular compuesto por nueve afrodescendientes y dos mestizos. Este triunfo, considerado como un momento histórico e inolvidable para la sociedad ecuatoriana, fue principalmente justificado, a través de la “raza” de los jugadores. Ideas o comentarios como el siguiente fueron y siguen siendo muy comunes:

Dentro del Ecuador, la superioridad atlética de los jugadores de ancestro africano es tan grande que no ha habido necesidad de desarrollar las capacidades técnicas con formación temprana y práctica constante. Por eso nuestro fútbol, en el contexto sudamericano, depende menos de las cualidades técnicas de nuestros jugadores y más de sus condiciones físicas (Espinosa 2006: 166).

Esto quiere decir que el éxito y triunfo de ese equipo nacional fue justificado a través de sus “habilidades físicas innatas” sin reconocer su talento, técnica ni su esfuerzo físico y psicológico individual. Existen notas de prensa donde se da el o uno de los méritos a Dusan Draskovic, director técnico yugoslavo, por haber prácticamente descubierto el “biotipo atlético” y haber formado a muchos de los jugadores que

clasificaron al mundial. Al ver las diferentes versiones entre la de los jugadores, la prensa y el director técnico, existen contradicciones y similitudes. Por un lado, Draskovic ha dicho que él viajó por localidades rurales buscando futbolistas con “condiciones físicas y mentales” para ser entrenados. Él, en un artículo de prensa, declara que las “precarias condiciones” en las que muchos de ellos vivían le favorecieron ya que los jugadores eran humildes y estaban dispuestos a aprender (Morales 2014: 39). Ulises de la Cruz, quien jugó el Mundial del 2002 y entrenó con Draskovic explicó en una entrevista, que para su preparación él se concentró más en la técnica y en fortalecerles psicológicamente (Morales 2014: 39). La prensa y libros dedicados al fútbol establecen que el mérito de Draskovic, quien empieza a formar el equipo en los 80s, está en la creación/hallazgo de un nuevo estilo donde “la especialización de lo físico se intensificó” cuando descubre a jugadores en territorio afroecuatoriano. Espinosa, incluso escribe: “Drascovic no escogía a los jugadores con base en su habilidad con el balón sino con mediciones de sus proporciones corporales y pruebas de reflejos, potencia, velocidad y flexibilidad” (Espinosa 2006: 166).

En el 2014 realicé un trabajo etnográfico con futbolistas jóvenes donde uno de los objetivos fue indagar sobre su percepción de esta idea y ver cómo ellos se identificaban dentro de ella. Tres de los cuatro entrevistados dijeron que existe un “biotipo”, que es de “raza” y que efectivamente sus cuerpos son más fuertes, corren más rápido y saltan más alto. Por ejemplo Armando Solís dijo: *“muchas personas dicen que nuestra piel es muy diferente a la blanca porque nuestra piel, una es más delicada, pero dicen que es más fuerte, que se adapta más rápido a muchas cosas”* (Morales 2014: 41). Después agregó: *“... yo creo que sí. Los afros tienen mejor biotipo que la gente blanca, son más resistentes, más fuertes”*. Ulises de la Cruz que fue parte del primer equipo que clasificó al Mundial de Fútbol, comentó sobre el tema lo siguiente:

(...) Porque la gente afro genéticamente es mejor que cualquier otra etnia, la gente afro atléticamente por su fortaleza, todos sus componentes tienen una mejor adaptación al deporte. La genética es una herencia de nuestros ancestros, una forma de vida, una forma de alimentación, forma corporal adaptada, una combinación de diferentes aspectos. La musculatura, la estatura y cosas por el estilo... la diferencia es que la genética afro, el hueso es más ancho, es más fuerte. El hueso de un afro es más fuerte, es más consistente. Entonces la formación corporal se descifra de ese modo. Entonces el hueso se adapta con facilidad a una forma atlética. (Morales 2014: 42).

Estos convencimientos nos llevan inmediatamente a la idea, al mito del cuerpo africano. El cuerpo fuerte, resistente que fue esclavizado para trabajar en plantaciones

de caña o de algodón y otros trabajos que demandaban un gran esfuerzo físico como las minas. El año pasado al visitar una comunidad en Intag, en la provincia de Imbabura, Ecuador, donde hasta la actualidad producen aguardiente y panela, conocí una comunidad afroecuatoriana. En ella, un señor me explicó que ellos llegaron a la localidad porque sus cuerpos son resistentes y no iban a adquirir enfermedades como el paludismo, común en las plantaciones de caña. Además, según él, eran los afrodescendientes los que sabían cómo se siembra la caña y trabajar en los trapiches (Guerrón, et.al 2014).

El destino del cuerpo afrodescendiente, si se puede decir así, se entiende cuando Fanon dice que el hombre afrodescendiente tiene que confrontar un mito enraizado (1978: 128). Este mito se materializa en el deporte, cuando esta idea ataca en su corporalidad, logrando como resultado para Fanon, que su personalidad tangible sea linchada (1967: 142) como producto de una imposición cultural.

King, a partir de una investigación realizada en diferentes países africanos sobre fútbol, establece cómo esta idea del mito vive como un mecanismo de un nuevo colonialismo manifestado en el deporte (2011: 36). Este mito existe como un remanente de la ideología esclavista del pasado, para el autor, como preámbulo también está presente un racismo científico que se manifiesta, inconscientemente, en una nueva cultura deportiva (2011: 36, 37). En este escenario, King explica que el simbolismo del plátano reduce a los futbolistas afrodescendientes a una nueva percepción postcolonial, como un “animal deportivo”<sup>1</sup> (2011 :39). Su artículo además plantea que este sistema controla el cuerpo afrodescendiente política, social y económicamente (King 2011: 42).

Me pregunto si es que existe una lógica única para la asimilación de un estereotipo o para la existencia de un mito. Pienso qué relación hay entre el niño que vi emocionarse al ver su piel más oscura después de volver de la playa, haciendo referencia a querer ser como los mejores jugadores de fútbol, con lo establecido por Fanon cuando escribe: ““¡Negro sucio! O simplemente, “Mira, un negro”” (1967: 89). Estas son dos representaciones, son el reflejo de la ideología racial con/en la violencia. Una es directa, es un insulto. La otra idea vive en un niño, donde para él, ser afrodescendiente no es malo si no, es bueno porque significa que es ser mejor futbolista. Nace la interrogante de si es que existen límites o fronteras en las lesiones corporales,

---

<sup>1</sup> En países latinoamericanos y europeos se ha visto como hinchas lanzan plátanos a futbolistas mientras están jugando en la cancha. En Ecuador fue muy común, además, escuchar gritos que simulaban a un mono cuando un jugador afrodescendiente iba a patear el balón.

en los insultos, en la asimilación del estereotipo racial como algo positivo, en la existencia del mito.

En este plano, donde la idea de la “raza africana” prevalece, es repetida y adquirida por la misma población y externamente, parecería que ha sido completamente internalizada. Se podría decir, que de esta manera, triunfa un discurso de dominación. Este proceso es explicado por Harrison cuando plantea que la violencia epistémica existe cuando sistemáticamente y reiteradamente se niega la alteridad y la subjetividad del “otro” de una manera que se perpetúa la inferiorización de su conocimiento (En Cochrane 2002: 7).

La internalización del estereotipo puede limitar el reconocimiento individual y colectivo afrodescendiente. Para King, esta es la implicación sobre la operación de esta nueva cultura deportiva (2012: 43). En este sentido, la identidad de los deportistas, su derecho a auto definirse se ve limitado. Hall al hablar sobre el estereotipo establece que el poder en la representación existe como un “poder que marca, asigna, clasifica; un poder simbólico; de una expulsión ritualizada” (1997: 259). Los testimonios no demuestran una coerción física o una explotación económica pero sí pueden ser un claro ejemplo de cómo puede un individuo ser representado de una manera limitada. Para el autor, esta es una manera de cómo el poder simbólico existe a través de la violencia simbólica (1997: 259). Esta violencia vive en complicidad con los cuerpos que aceptan y adquieren las características implantadas por la sociedad.

En el caso específico del fútbol ecuatoriano, que está siendo plasmado como ejemplo, se ha visto como la nación ecuatoriana ha incluido al pueblo afroecuatoriano en el imaginario de nación a través del deporte pero justificando este hecho con la “raza”. Es decir, su participación y existencia en el equipo nacional está siendo de cierta manera condicionada cuando es justificada no por un talento sino por las características raciales. De esta manera pertenecen a la nación pero como “diferentes”. Se debe cuestionar qué tan lejos de esta caracterización racial está la “super masculinidad” en los hombres o la hipersexualización en los cuerpos de mujeres y hombres afrodescendientes. Según Hall, estas categorizaciones son un esfuerzo más de diferenciar, de acentuar las polaridades y así de dominancia (1997: 230).

Ahora, al hablar de violencia epistémica, Green la ejemplifica en el caso de un cuerpo que es racializado, donde sus significados adquieren más resonancia en las representaciones populares de la “otredad”. Para comprender esto, se debe analizar la construcción o destrucción de un conocimiento cuando este es “racializado”. De esta



manera es necesario pensar cómo la individualidad, cómo la humanidad está siendo anulada cuando se limita las capacidades de un grupo humano a sus “habilidades físicas”. En términos de Hall, este caso es un modo de reducir a un ser humano a su esencia, siendo su éxito deportivo, consecuencia de su “destino biológico” (Hall 1997: 244-45).

Cochrane explica la violencia epistémica del racismo cuando emerge un esencialismo que vive en un ámbito institucional donde éste se ve normal y normativo. Una forma de su funcionamiento institucional es la construcción de un conocimiento sobre el “otro” y uno mismo. De esta manera, según el autor, se legitima una posición de supremacía de un grupo y el estado de subalterno de otro. Así, la violencia hacia el “otro” es sistemáticamente justificada y definida (2002: 3). El testimonio sobre la existencia del biotipo en el deporte es un reflejo de lo explicado por el autor. Esas voces invitan a analizar cómo al existir un “don” o una “habilidad innata”, un “cuerpo atlético” es el significado de una violencia sistémica.

En este punto se puede analizar la idea de la disciplina en el cuerpo se vuelve inevitable. Se puede llegar a la idea de un cuerpo disciplinado cuando escuchamos a los futbolistas sobre su entrenamiento, cuando explican lo que piensan y sienten cuando reciben insultos racistas y sobre todo cuando existe un incentivo para “cultivar” su cuerpo al dejar de lado ámbitos como el estudio. Por ejemplo, “Cunti” Caicedo, comenta: *“Pero a quién le gusta que le digan negro tal, uno como persona le da ganas de reaccionar de una forma”* (Morales 2014: 49). Esta línea me lleva a imaginarme cómo reaccionaría al escuchar insultos, ¿qué pasaría si éstos son contestados? Fanon, da una respuesta a la pregunta cuando dice *“El hombre negro quiere que el hombre blanco le diga negro sucio, para que así tenga la oportunidad de mostrarle”* (Fanon 1952: 195). Es así como en la cancha se da otro encuentro, los jugadores han aprendido a lidiar o resistir a este tipo de ataques racistas y con la cita de Fanon podemos pensar que al mismo tiempo no se está contestando violencia con violencia y no se alimenta el estereotipo.

La predominante participación de futbolistas afroecuatorianos se ve justificada por ellos en una razón en específico. Ulises de la Cruz lo dice de diferentes maneras: *“Y al hacer un centro de alto rendimiento implica que el deportista tiene que concentrarse aquí pero esas disciplinas, a lo mejor al niño no le gusta el fútbol y el fútbol es visto como un pasaporte”*. *“...Porque juegan con necesidad, el fútbol se juega con necesidad. El futbol es con ambición, el fútbol necesita hambre, juega con hambre”*.

Este testimonio muestra cómo el espacio deportivo es visto como un medio de supervivencia evidenciando al mismo tiempo el racismo estructural que domina en la sociedad ecuatoriana. Todos los futbolistas entrevistados en lugar de hablar de la pasión que los lleva a practicar el fútbol, hablan con más énfasis de cómo este deporte les ha dado una oportunidad de vida diferente donde pueden apoyar a sus familias económicamente y brindarles un nuevo estilo de vida. Nibo Delgado (ex futbolista y activista por los derechos del pueblo afroecuatoriano), explica: *“primero es la necesidad a cambio de una falta educativa”* (Comunicación personal abril 2014). Por otro lado, Andy expresa algo parecido: *“Porque es mi pasión, gracias a Dios tengo el don de poder ejercerla como profesión, y poder ayudar a mi familia económicamente”* (Comunicación personal 11 de noviembre del 2013).

Toda la carga racial, reflejada y perseverada en el estereotipo, mucho más al ser este internalizado, limita las posibilidades de una autoidentificación. Me pregunto qué tan lejos está de la deshumanización a la que se refiere Baldwin cuando establece que la pérdida de la identidad es el precio que deben pagar cuando ésta es anulada. En este caso existe un anulamiento cuando por un lado se limitan las capacidades, cuando la intelectual está prácticamente eliminada o invisibilizada (1983: 26). Así, una identidad desde lo intelectual está prohibida y es por esta razón que los jóvenes entrevistados se describen e identifican con cualidades primordialmente físicas y “raciales”.

Zizek, en su libro sobre violencia, habla de una dimensión de racismo donde en el mundo, todos somos seres socio-simbólicos. En éste, donde prima una fuerza blanca, es la población afrodescendiente asumida/tratada como inferior haciendo que este sentimiento trascienda a su identidad socio-simbólica. De esta manera, para el autor, la ideología racista ejerce con una eficiencia performativa. Esta acción/realidad no es necesariamente una interpretación de lo que la población afrodescendiente es, pero sí determina la manera de ser (2008: 72).

Finalmente me pregunto, ¿cómo viven los deportistas afrodescendientes en relación a los blanco-mestizos? Puede haber muchas respuestas. Fanon contesta esta pregunta al decir que el cuerpo afro está rodeado de cierta incertidumbre, donde éste encuentra dificultades en el desarrollo del esquema de su cuerpo en el mundo blanco, donde la conciencia sobre el cuerpo es una actividad negada (2001: 258). Los testimonios también contestan la pregunta cuando ellos mismo reflexionan sobre la situación y uno de ellos dice: *“es que ellos no tuvieron la misma suerte que tenemos nosotros, ese es el problema”- “ellos estudian”* (Morales 2014: 43). Otra manera de

cuestionar/responder a la pregunta son las reuniones de la FIFA, la cara de los entrenadores predominantemente blancas, los premios a los mejores jugadores o los jugadores más rápidos donde han sido galardonados primordialmente futbolistas blanco-mestizos.

Finalmente, es así como, en términos de Carrington este estudio de caso puede ser considerado como una muestra de una ideología racial global (2012). Ésta es tangible, es visible su existencia en y con el cuerpo. Es así como además la predominancia del estereotipo racial, del mito, de cierta manera cubre el racismo estructural que todavía afecta a las comunidades afroecuatorianas. Si bien muchos niños y jóvenes han logrado cambiar su estilo de vida a través del deporte existen todavía desigualdades significativas en el país y en el mundo. Ellos y ellas todavía no tienen la misma oportunidad de ser deportistas profesionales a adquirir una carrera universitaria, quizá cuando esto suceda veamos una revolución donde la “raza” no sea lo primero que salga a la luz.

## **Bibliografía**

BALDWIN, James. 1983. *Notes of a Native Son*. Boston: Beacon Press.

CARRINGTON, Ben. 2002. “Race, Representation and the Body Sporting” en: *CUCR's Occasional Paper Series*. London: Goldsmiths College.

CARRINGTON, Ben. 2010. *Race, Sport and Politics*. Londres: SAGE Publications.

CARRIÓN, Fernando. 2006. “La historia y la geografía del fútbol” en: *Quema de tiempo y área chica: Fútbol e historia*. Quito: FLACSO, pp. 21- 36.

COCHRANE, James. 2002. “The Epistemic Violence of Racism” en: *Hidden Transcripts of Whiteness*. Disponible en:  
[http://www.chora-strangers.org/files/chora/cochrane\\_2002b.pdf](http://www.chora-strangers.org/files/chora/cochrane_2002b.pdf)

ESPINOSA, Simón. 2006. “Cómo el fútbol venció al Ecuador (y al resto del mundo)” en: *Quema de tiempo y área chica: Fútbol e Historia*. Quito: FLACSO, pp. 157- 198.

FANON, Frantz. 2001. “The Fact of Blackness” en: Les Back and John Solomos (ed.), *Theories of Race and Racism*. Londres: Routledge, pp. 257- 266.

FANON, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

FIELDS, Barbara. 1990. “Slavery, Race and Ideology in the United States of America” en: *New Left Review*. Disponible en:  
[http://mobile.www.studythepast.com/4333\\_spring12/materials/fields%20slavery%20race%20and%20ideology.pdf](http://mobile.www.studythepast.com/4333_spring12/materials/fields%20slavery%20race%20and%20ideology.pdf)

HALL, Stuart. 1997. "The Spectacle of the 'Other'" en: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: SAGE Publications, pp. 223-290.

HARRISON, Faye 1995. "The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism" en: *Annual Review of Anthropology*, n° 24, pp. 47-74.

KING, Colin. 2011. "Is Football the New African Slave Trade?" en: Daniel Burdsey (ed.), *Race, Ethnicity and Football: Persisting Debates and Emergent Issues*. Nueva York: Taylor and Francis.

MORALES, Ana María. 2014. *Recreación de la "Raza" en el Deporte: el caso del fútbol ecuatoriano*. Tesis de licenciatura, departamento de Artes Liberales, presentada en la Universidad San Francisco de Quito.

ZIZEK, Slavoj. 2008. *Violence, six sideways directions*. Nueva York: Picador.

## **Invisibilización Morena en el Noroeste Cordobés: Afro descendientes 1840 – 1890**

Mariana Laura Duhalde\*  
Universidad Nacional de Santiago del Estero-UNSE  
[marianaduhalde@hotmail.com.ar](mailto:marianaduhalde@hotmail.com.ar)

### **Resumen**

En el presente trabajo se abordará la temática de la invisibilización de los afrodescendientes en el periodo histórico del siglo XIX y, particularmente, en el noroeste de Córdoba. Allí se ha podido investigar acerca de la ocupación de los afrodescendientes en esta zona, mediante el relevamiento de documentos, archivos históricos, y análisis de censos de la mencionada provincia.

**Palabras Clave:** Historia; Córdoba Noroeste (Argentina); Siglo XIX (1840-1890); Afrodescendientes; Proceso Invisibilizador; Estado

### **Proceso invisibilizador**

El proceso de invisibilización que atravesaron los afrodescendientes se originó en las políticas dictadas por gobiernos entre las décadas de 1860 y 1880, las cuales fomentaron el blanqueamiento de la población argentina mediante la inmigración europea. Figuras de la época como Domingo Faustino Sarmiento, Ramos Mejía, Julio Argentino Roca, entre otros, consideraron y creyeron en la debilidad de la raza, en la barbarie que representaban, llegando finalmente a extirpar los lazos que nos unían a nuestro pasado gauchesco y nativo. Claro es el ejemplo de los escritos de Sarmiento en *Facundo. Civilización y barbarie*. Así, el proceso de mestizaje invisibilizó a los negros que, fueron incorporados al sistema productivo cordobés, principalmente en actividades artesanales, y en las milicias locales.

Este mestizaje y el discurso censal tuvieron como base el concepto de raza ya que, durante el siglo XIX, este sirvió para justificar la preeminencia del blanco sobre el negro, en cuestiones sociales, demográficas e incluso económicas.

La edificación de Estados Nacionales latinoamericanos tuvo una causa común, gracias al contexto espacial y temporal de la Segunda fase de la Revolución Industrial europea, que necesitaba de materias primas para el desarrollo económico mundial: así, Latinoamérica busco su inserción a un mercado mundial capitalista siendo la

---

\* Profesora de Tercer Ciclo de la EGB y de la Educación Polimodal en Historia.UNSE –Universidad Nacional de Santiago del Estero (finalización de cursado Junio de 2015, elaboración y redacción de Tesis sobre dicha temática)

“periferia”, donde las economías debían responder con la producción de su materia prima y la posterior exportación a los países industrializados. Para que este circuito económico funcionara, los países periféricos debían ser reconocidos como Estados y consolidar cuatro de sus atribuciones más importantes: 1) capacidad de externalizar su poder, 2) capacidad de institucionalizar su autoridad, 3) capacidad de crear símbolos de pertenencia y 4) capacidad de diferenciar su control (Ozslak, 1988); todas atribuciones que el Estado Nacional Argentino desarrolló desde 1860 en adelante con la finalidad de su inclusión al circuito económico mundial capitalista.

Ahora bien, de este momento histórico, propio a la construcción del Estado Nacional Argentino y en consonancia con un contexto latinoamericano, para el año 1900 se fue creando un doble proceso de negación hacia los afrocordobeses y los pueblos originarios, que tenía como único objetivo mantener a la élite cordobesa “blanca y pura”: uno *oficial* proveniente del Estado que afirmaba que “los negros habían desaparecido de la Argentina en las guerras de independencia (...); y por otro lado el de los mismos grupos *afrodescendientes* automarginados por el temor a la discriminación social, ya que su pasado los unía a sectores bajos y dominados de una sociedad estamental como lo fue la Colonial” (Becerra, 2008: 2).

Esto generó un profundo impacto en la sociedad cordobesa donde, desde los censos realizados en la misma provincia a partir de 1840 se fue evidenciando la cantidad de población negra y su posterior inserción en actividades ligadas al incipiente comercio de la capital, teniendo especializaciones en los gremios de zapateros, sastres, carpinteros y sombrereros. Para llevar a cabo este análisis, la autora Dora Celton (1982) estudió el censo provincial de 1840, que ejemplifica la densidad poblacional albergada en el departamento del Oeste (33,4% de la población total) y del Norte (23,5%) cordobés. En dicho abordaje se puede observar un total de 977 habitantes libertos y esclavos en las zonas aludidas.

Poco a poco, fue amalgamándose esta raza a un proceso de blanqueamiento llevado a cabo por las autoridades cordobesas de la época, dentro de un contexto nacional pertinente a estas políticas de apertura de puertas al inmigrante europeo, “blanco”, fomentando la limpieza de sangre.

Hacia el año 1900, en Argentina comenzaron a tener relevancia discursos racistas provenientes del Estado y de los sectores altos de la sociedad en la provincia de Córdoba. Estas opiniones racistas se hicieron evidentes. ¿Cuál fue la manera en la que se presentaron? Reproduciendo las categorizaciones propias del periodo colonial: una

sociedad estructurada y ordenada a partir de la jerarquía blanca; sin posibilidades de movilidad social, es decir, una sociedad estamental. No hay que olvidar, que para inicios del siglo XIX nacen las denominadas “nuevas ciencias y teorías” como la frenología, la craneometría, el darwinismo social, la antropología criminal y la sociología de Augusto Comte. Estas en general (y particularmente las últimas mencionadas) estudiaron sobre los diversos tipos de biologización, llegando a una valoración de todo tipo: psicológica, moral, intelectual social y cultural, de acuerdo a las composiciones físicas de la especie humana (Becerra, 2008: 7). En este contexto, y debido al auge de dichas ideologías, se produjo en Argentina, y particularmente en Córdoba la invisibilización negra: articulando un discurso de negación hacia sus descendientes reconociendo que, sí hubo negros durante tiempos coloniales, pero que luego sus vestigios y descendencias terminaron “oficialmente” de desaparecer a mediados del siglo XIX debido a guerras de independencia y guerra civil en nuestro territorio, es decir, para este momento ya no existían como colectivo étnico. ¿Es esto posible? Por supuesto que no, hasta la actualidad son numerosos los historiadores y antropólogos que se especializan en la temática y nos brindan las herramientas que comprueban la descendencia afro en Córdoba: en la cultura, en el arte, en la música, en usos lingüísticos<sup>1</sup>. Pero, ¿cómo lograron ocultarlos? Utilizando como herramienta la **negación**, inserta en un proceso de *blanqueamiento* / *negación* cuya finalidad era la consolidación de una nación blanca. Esto debe ser considerado como un perfil heterofóbico que negó las diferencias étnicas y creyó en la homogeneidad social como ideal (Becerra, 2008: 7).

Se busco construir una Argentina blanca, aquella que “descendía de los barcos”. La mayoría de creencias gira en torno a que los esclavos desaparecieron en 1813, cuando la Asamblea del Año XIII (órgano legislativo) dictó la Libertad de Vientres y con ello, los negros y sus descendientes, a partir de entonces figuraron como un telón escenográfico de las fiestas patrias. Ahora bien, la esclavitud desaparece como tal cuando se sanciona la Constitución Nacional de 1853, hecho que tampoco los borra físicamente del territorio. Pero sí los planteos discursivos de un naciente Estado que los ocultó, despreció y anuló (Becerra, 2008: 146).

---

<sup>1</sup> Ver Carrizo (2011: 138-147)

Así, para inicios del siglo XX los afrocordobeses fueron negados completamente. Lo único que se mantuvo de lo “negro”, en cualquier caso, fueron variaciones de mestizos que, también fueron incluidos al emblanquecimiento poblacional cordobés.

Debido a este proceso llevado a cabo, son muchas las historias que se perdieron y fueron los orígenes de la identidad cordobesa los que se negaron, que incluso hoy continúan ocultándose más allá de evidencia de rasgos fenotípicos negros en los habitantes. El autor brasileño Luiz Felipe Viel Moreira, en su libro *Las experiencias de vida en el mundo del trabajo*, sostiene que los departamentos del noroeste cordobés, Cruz del Eje, Ischilín, e incluso Punilla, dieron cuenta de movimientos migratorios en busca de trabajo, gracias a que fue una zona dedicada exhaustivamente a la producción agrícola entre los periodos de 1860 a 1900 aproximadamente; y es donde también se produjo un importante proceso de mestizaje entre originarios y negros; dando cuenta de que allí podría visualizarse su descendencia.

De esta manera, los objetivos del trabajo giran en torno al reconocimiento de políticas que desenlazaron la invisibilización a fines del siglo XIX, la negación social que sufrieron los descendientes cordobeses, la identificación de ellos en la actualidad y los restos culturales presentes en el noroeste de la provincia, mas específicamente en el arte y la cultura, y poder así resolver la principal hipótesis: como sociedad con un pasado influenciado por el mestizaje, conscientes de las prácticas racistas propias de inicios del siglo XX, ¿somos capaces de reconocer nuestras raíces, claramente diversas y no precisamente blancas?, o ¿aun hoy sobrevive la idea de que lo negro, lo originario fue borrado de nuestra historia? Reconocer e identificar nuestra identidad es esencial y determinante para un desarrollo social seguro y consciente de los pasos y los caminos que se elige seguir en la sociedad. Por que conociendo, esta historia, nuestra historia es que se pueden desarrollar o idear diversidad de políticas que protejan, reconozcan y fomenten la descendencia cultural afro en la sociedad cordobesa. En pleno siglo XXI donde Derechos Humanos, políticas de inclusión y dónde comunidades originarias luchan por ser escuchadas y reconocidas, quiero poder afirmar lo que mencionó uno de los grandes historiadores de la Escuela de los *Annales*, Febvre cuando dijo: “*los hombres se parecen más a su tiempo, que a sus padres*” y así podamos ir encausados en un tiempo que nos parezca a las realidades y las necesidades sociales actuales, en el cual revaloricemos y reconozcamos las raíces negras en Córdoba.



Finalmente, para llevar a cabo esta labor, propongo continuar trabajando sobre los textos que utilicé en este desarrollo del marco teórico, para indagar sobre políticas de ocultamiento y la posterior inserción de estos grupos a la vida económica en Córdoba, recurrir al Archivo Histórico de Córdoba, Arzobispado de la Provincia de Córdoba para consultar periódicos, anotaciones, ver fotografías de la época, Biblioteca Nacional, Archivos Históricos de los departamentos del Noroeste cordobés y, en última instancia del proceso metodológico llevar a cabo con ayuda de los datos censales de la provincia, las entrevistas pertinentes a estos grupos migrantes (registrados en el censo de 2001) para conocer su proceso migratorio, de integración social, su relación con otros migrantes, entre otros.

## **Bibliografía**

BECERRA, María José. 2008. “Estudios sobre esclavitud en Córdoba: análisis y perspectivas” en: Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: Ferreyra editor; Buenos Aires: CLACSO.

BECERRA, María José, Diego BUFFA, Claudia GARCÍA, Juan José VAGNI, Juan Manuel ZEBALLOS. 2008. “Pasado y Presente del aporte africano en la identidad cordobesa contemporánea” en: *III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población*, Córdoba. Disponible en: [http://alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS\\_PDF/ALAP\\_2008\\_FINAL\\_275.pdf](http://alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2008_FINAL_275.pdf)

BISCHOFF, Efraín. 1996. *El tango en Córdoba*. Córdoba: editorial de la Universidad de Córdoba.

CARRIZO, Marcos. *Córdoba Morena (1830-1880)*, Córdoba, Asociación Cooperadora de la Facultad de Ciencias Económicas de la U.N.C 2012

CELTON, Dora. 1982. *La Población de Córdoba en 1840*. Córdoba: Junta Provincial de Historia de Córdoba.

DIMUNZIO, Karina; Claudia GARCÍA. 2001. “Resistencia Esclava en la Campaña Cordobesa. Mediados del siglo XVIII a principios del siglo XIX”. Ponencia Presentada en las *VIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Salta.

MOREIRA VIEL, Luiz Felipe, *La Experiencias de Vida en el Mundo del Trabajo, los sectores populares del interior argentino (Córdoba 1861- 1914)*

OSZLAK, Oscar. 1988. *La Formación del Estado Argentino*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.

VASALLO, Jacqueline; Liliana PEREYRA (comp.). 2014. *La Facultad de Filosofía en Cuatrociencia. Experiencias y saberes compartidos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

ZEBALLOS, Juan Manuel. 2009. *Racismo en Córdoba entre 1900-1914*. Tesis Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Córdoba.

## Representaciones sociales de trayectorias migratorias en jóvenes senegaleses residentes en Argentina

Gisele Kleidermacher  
UBA/IIGG/CONICET  
[kleidermacher@gmail.com](mailto:kleidermacher@gmail.com)

### Resumen

En el presente escrito me propongo reflexionar en torno a la migración senegalesa presente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), entre los años 1995 y 2014. La misma, forma parte de una corriente migratoria que parte desde el África Subsahariana en busca de nuevos destinos, y con motivaciones varias, las cuales me propongo identificar y caracterizar en el presente trabajo a partir de sus discursos y las representaciones sociales que frente a dichas trayectorias han construido los propios migrantes.

**Palabras clave:** Sociología; Buenos Aires; Época contemporánea; Representaciones; Corrientes migratorias: Senegaleses.

### Introducción

En el presente escrito me propuse reflexionar en torno a la migración senegalesa presente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), entre los años 1995 y 2014 a partir de las representaciones que los propios migrantes construyen sobre la misma<sup>1</sup>.

Para alcanzar los objetivos desarrollé una metodología cualitativa que ha constado de la realización de 21 entrevistas en profundidad no estructuradas a migrantes senegaleses residentes en la CABA, las cuales fueron complementadas con 50 entrevistas semi estructuradas a migrantes provenientes del África Subsahariana (mayoritariamente senegaleses pero también pertenecientes a otras nacionalidades) con un menor dominio del idioma español.

Dicho corpus de datos fue grillado y analizado bajo la metodología de la teoría fundamentada<sup>2</sup> así como en base a las guías de pautas flexibles previamente diseñadas. Asimismo, lo he complementado con el uso de investigaciones antropológicas e históricas sobre el continente africano así como informes sobre la situación estructural

---

<sup>1</sup> El presente escrito tiene su origen en mi tesis doctoral desarrollada en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de la Dra. Marta Maffia y el Dr. Néstor Cohen.

<sup>2</sup> Realicé inicialmente una codificación abierta según la metodología de Strauss y Corbin para estimular el descubrimiento de categorías, propiedades y dimensiones de análisis. Posteriormente implementé la codificación selectiva en la búsqueda de un proceso de reducción de categorías, facilitando el entrelazamiento de codificación-grillado, análisis de contenido de los discursos e interpretación de la información obtenida.

de Senegal<sup>3</sup> para analizar los factores intervinientes en el momento de partir y las representaciones construidas sobre aquel suceso.

Ello se debe a que considero que las migraciones constituyen un hecho social total en el que intervienen factores de diversa índole que deben ser considerados en la estrategia migratoria, resultante de condiciones objetivas pero también de decisiones individuales, parentales, sociales y tomando en consideración tanto las variables que Sayad (2010) denomina de origen (conjunto de características sociales, de disposiciones y aptitudes socialmente determinadas del que los emigrados ya eran portadores antes de su llegada al país de destino). Y por otro lado, las variables resultantes, es decir, situaciones que transiten los inmigrados (en sus condiciones de trabajo, hábitat, etc.) en la propia sociedad receptora

La elección de analizar las representaciones sociales, se fundamenta en que las entiendo como una modalidad particular del conocimiento cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. A partir de las mismas he podido reflexionar en torno a las expectativas y perspectivas de los protagonistas respecto a diversos condicionamientos sociales, culturales, económicos, históricos y familiares que influyen de diversas maneras en el proyecto migratorio, y que serán develados en las siguientes páginas.

### **Contexto de la migración senegalesa**

Senegal está situado en el extremo Oeste de África, se trata de una península que está limitada por el océano Atlántico al Oeste y por el río Senegal (que la separa de la República Islámica de Mauritania) al Norte. Linda con la República de Malí al Este y con la República de Guinea, Guinea Bissau y Gambia, al Sur. Los idiomas oficiales del país son el francés y wolof. En cuanto a la religión es un país laico, donde coexisten de forma pacífica diferentes creencias y religiones. No obstante, la gran mayoría de la población (en torno a un 84%) es musulmana, hecho que se refleja en sus tradiciones, comportamientos y actitudes, quedando estructurada en torno a poderosas cofradías (Qadiriyya, Tidjania, Mouridia). El cristianismo es la minoría de mayor peso, estando presente principalmente en el sur (Moreno Maestro, 2006).

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que no he tenido la posibilidad de realizar entrevistas en el país de origen, lo cual hubiese sido interesante y enriquecedor, pero las dificultades económicas lo impidieron.

El país ha sido colonia francesa hasta 1960, sin embargo, la independencia política no significó independencia económica: tras la emancipación del yugo colonial, Senegal fue víctima de la aplicación de irracionales políticas de desarrollo poscoloniales inspiradas desde el exterior, que continuaron descuidando la agricultura a favor de las ciudades, tal como sucedió durante la dominación francesa, a lo que se sumó el deterioro en los términos de intercambio y una excesiva carga de la deuda externa (Kabunda Badi, 2007). Ello produjo una masiva migración del campo a la ciudad, con el consecuente aumento de la miseria urbana e importantes migraciones hacia la ex metrópolis y otras zonas del continente.

Las consecuencias de estas migraciones fueron, entre otras, el crecimiento poblacional muy desigual, en el año 2005 el 54% de la población se concentraba en el 15% del territorio senegalés<sup>4</sup>. Es debido a ello que el sector con mayor peso dentro de la estructura económica de Senegal ha sido el de servicios, siendo uno de los motores de su crecimiento, y el cual provee la mayoría de los puestos de trabajo, principalmente en el sector informal de la economía.

Sin embargo, las migraciones senegalesas no pueden reducirse al contexto económico sino que deben considerarse diversos factores. En primer lugar, las migraciones intra-africanas han sido una constante en la historia del continente, generando una costumbre muy arraigada entre sus habitantes<sup>5</sup>. Particularmente en Senegal, deben adicionarse como factores que intervienen en las migraciones internacionales las experiencias migratorias previas dentro y fuera del país.

En primer lugar, las migraciones fueron fomentadas por el mandato colonial durante su dominio, al enviar a Francia a las elites colaboracionistas para formarse, y tras su retorno, obtener mayor poder y prestigio<sup>6</sup>. En segundo lugar, las migraciones

---

<sup>4</sup> En la región de Dakar se concentraba a finales de la década de 1990 casi el 30% de la población del país, en año 2005 esta cifra se situaba en torno al 23%. El ritmo de crecimiento de la región de Sant-Louis ha crecido, entre el año 2002 y 2005, a una tasa anual superior al 8%. Véase <http://www.statoids.com>.

<sup>5</sup> De acuerdo a los datos publicados por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, en 2006 las migraciones intra-regionales en la zona del África Subsahariana Occidental supusieron el 90%, es decir, superaron en nueve veces a las extra-africanas que se dirigen hacia Europa o EEUU. Las migraciones en África Occidental están constituidas principalmente por trabajadores que se dirigen hacia las plantaciones de cacahuate de la cuenca del río Senegal; a la Office du Níger (organismo responsable de la gestión del riego de millones de hectáreas en Malí); a los campos de regadío en el Valle del Senegal; a las producciones de cacao y café de Costa de Marfil y Ghana; y a los puertos industriales de Porto Novo y Port-Harcourt en Nigeria (Alvear Trenor, 2008).

<sup>6</sup> En la década de los sesenta, el gobierno francés comenzó a reclutar senegaleses, malienses y mauritanos dado que halló en estos países del África Occidental "el granero que había perdido después de la guerra de Argelia" (Jabardo Velasco, 2005:86). La intención era crear una "fuerza móvil de trabajo", para lo que concibieron sistemas de reclutamiento temporal y restricciones a la entrada de familiares.

dentro del país debido a la falta de recursos en las superpobladas ciudades senegaleses, sin planificación ni contención para los recién llegados.

Todo ello ha dejado hondas secuelas en el imaginario de la población que ve en la emigración una salida para la obtención de un futuro más próspero del que el país puede ofrecerle con sus altas tasas de desocupación del 25,7%<sup>7</sup>, pero también una posibilidad para emanciparse de sus familias y de obtener el particular prestigio que los emigrantes poseen en Senegal<sup>8</sup>.

En relación a la actual migración senegalesa hacia la Argentina, su inicio data de la década del '90, profundizándose entre los años 2004-2008, sin sufrir interrupciones hasta la actualidad. Debido a que ambos países no cuentan con representación diplomática donde los senegaleses puedan solicitar el visado<sup>9</sup>, el ingreso suele realizarse a través de los pasos fronterizos no habilitados -principalmente a través de Bolivia y Brasil-. También por ello, entre otras razones, no hay datos precisos respecto al número de pobladores provenientes de Senegal en la Argentina. El Censo Nacional de población del año 2010 cuenta con un sub-registro de la población senegalesa, tal como se observa en el Cuadro N° 1, el cual refleja un total de 459 senegaleses frente a la cifra muy superior de entre 2500 y 4000 personas que declara la comunidad<sup>10</sup>. Estos números encuentran correlato en los datos ofrecidos por la Dirección Nacional de Migraciones tras el Plan de Regularización vigente entre los meses de Enero y Julio del año 2013.

**Cuadro N°1. País de Nacimiento y edad. Año 2010**

País de nacimiento/ Edades	2010											Total	
	CABA					Total	Argentina						Total
	0-17	18-24	25-39	40-65	66 y +		0-17	18-24	25-39	40-65	66 y +		
<b>Senegal</b>	<b>5</b>	<b>27</b>	<b>181</b>	<b>36</b>	<b>2</b>	<b>251</b>	<b>11</b>	<b>53</b>	<b>332</b>	<b>60</b>	<b>3</b>	<b>459</b>	

**Fuente:** Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda, 2010 (INDEC). Elaboración propia

<sup>7</sup> Fuente: DPEE (Direction de la Prévision et des Etudes Economiques) / MEFP Senegal. Año 2014.

<sup>8</sup> Sobre este tema también pueden consultarse los trabajos de Montero (2006) para la emigración de ecuatorianos a España y Estados Unidos, Novick (2010) respecto a la emigración de Argentinos a España, y Portes (2010) para la emigración de países centroamericanos hacia Estados Unidos, entre otros.

<sup>9</sup> Argentina ha cerrado su embajada en Senegal en el año 2002 durante el breve mandato del entonces presidente Eduardo Duhalde y desde entonces la solicitud de visado deben realizarla a través de Nigeria – uno de los cuatro países en el África subsahariana donde Argentina continúa manteniendo representación diplomática-.

<sup>10</sup> Durante Enero y Julio de 2013 estuvo en vigencia un plan especial de regularización para migrantes senegaleses y dominicanos. En ese marco fueron regularizados alrededor de 2000 migrantes senegaleses que ingresaron entre 2004 y la fecha en que estuvo vigencia el plan. Para más información sobre la población senegalesa en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ver Kleidermacher (2013). Asimismo, y de acuerdo al Informe especial de 2014 de la Dirección Nacional de Migraciones, entre Enero y Diciembre de 2014 se resolvieron 3170 radicaciones temporarias de senegaleses –cabe destacar que no todas fueron en el marco del Plan de regularización-.

La población senegalesa en Argentina está compuesta mayormente por hombres jóvenes, que han migrado solos, dejando en muchos casos a mujeres e hijos en Senegal, como analizaré a continuación, ello obedece -entre otras razones- a la representación de la migración como un proyecto cortoplacista, ligado al ahorro y al envío de remesas -entre diversos factores que lo movilizan-, razón por la cual la reunificación familiar sólo se ha producido en muy pocos casos.

### **Enfoques teóricos: Representaciones sociales**

Las representaciones sociales han sido abordadas por diferentes disciplinas dentro de las ciencias sociales. Alfred Schütz (1899-1959) refirió que la experiencia personal inmediata tiene relación con la perspectiva desde la que el sujeto aprehende la realidad y que la comprensión se hace en relación a la posición que ocupa en el mundo. Este autor llevó a Berger y Luckman (1968) a escribir que el conocimiento de la realidad es una construcción social en el ámbito subjetivo; intentando descubrir la relación entre la representación y el objeto que la origina, así como su surgimiento y evolución a través de la comunicación. Bourdieu, en el campo de la sociología, también se interesó en esta temática, con su concepto de *habitus*, o esquema de clasificación para orientar las valoraciones, percepciones y acciones de los sujetos. Se trata sintéticamente de un conocimiento incorporado con el que las personas guían la mayor parte de sus prácticas (Bourdieu, 2012 [1972])

Complementándose con este enfoque, desde la psicología social se ha considerado a las representaciones sociales como la manera en que los individuos de un contexto social conciben e interpretan la realidad a través de su interacción dentro del mismo contexto (Jodelet, 1986). Ello se logra mediante el establecimiento de un orden y de códigos para el intercambio social, para nombrar y clasificar sin ambigüedades los diversos aspectos del mundo y de su historia individual y grupal que permite a los individuos orientarse en su mundo material y social Mora (2002).

Concebidas de esta forma, las representaciones sociales me han permitido adentrarme en los proyectos migratorios de los jóvenes senegaleses, considerando diversos factores intervinientes -sin desconocer la heterogeneidad presente en dicha migración-. Las representaciones sociales que se construyen sobre la migración pertenecen a una realidad concreta, a experiencias y vivencias de un grupo socio-cultural, donde la presencia de elementos subjetivos -sentimientos, motivaciones,

expectativas- influye sobre sus comportamientos y en la toma de decisiones. Al respecto, Goycochea sostiene que

la decisión migratoria se inscribe dentro de un campo ideal. Es el campo de la ilusión. Esta ilusión está inmersa en el mundo interior, el mundo de la subjetividad, en la esperanza de que la migración se constituya en un potencial que permita enfrentar la realidad y auto proyectarse. (2003: 35).

En este sentido, el mundo subjetivo de los migrantes y sus familias, sumado a factores externos, como modelos de pensamiento, ideologías, acontecimientos y medios de comunicación<sup>11</sup>, influyen en la construcción de representaciones sociales sobre la migración y en su reproducción.

### **Representaciones previas a la partida**

Al analizar las representaciones que los migrantes senegaleses presentes en la CABA construyen respecto a su proyecto migratorio, consideré necesario dividir a las mismas en base a un eje temporal: las representaciones previas a la salida, es decir, aquellas ligadas al destino elegido y el futuro en él. Y en segundo lugar, las representaciones respecto de la llegada y vida en la Argentina, una vez asentados en la CABA.

Las representaciones construidas con anterioridad a la partida permiten vislumbrar algunos de los factores intervinientes en la decisión de migrar. Al respecto, Teófilo Altamirano, antropólogo peruano, señala que la migración internacional no debe ser vista sólo como un proceso poblacional y económico sino como un proceso cultural dentro del cual se verá a la migración como un "modelo a imitar" que inevitablemente influirá en el momento de la toma de decisión para poner en marcha el proyecto migratorio. A situaciones como éstas, se suma la mayor difusión de imágenes de estilos de vida asociados a la modernidad (Montero, 2006).

Estos hechos contribuyen a que se sobre valore lo que no es propio, aquellos destinos que se asocian a la prosperidad. Se suele denominar a esta situación de anhelo por llegar a estos países como "el sueño americano o el sueño europeo", definiéndolo como: "un estado mental resultante de las supuestas comodidades materiales, mejores

---

<sup>11</sup> Los medios masivos de comunicación y en especial internet, funcionan como un elemento expulsor/atractor de población que busca desplazarse hacia las regiones que han logrado mayor concentración de riquezas y bienestar, siendo la información cada vez más accesible. Appadurai (1999) observa este proceso en que, a partir de los medios, se difunden imágenes de bienestar que no pueden ser satisfechas por los estándares nacionales de vida, permitiendo considerar la emigración como salida



niveles de vida, de las imágenes positivas que se tiene de Europa" (Altamirano, 1996, en Montero, 2006:39).

Una realidad análoga se observa en las representaciones que los senegaleses construyen antes de su llegada a la Argentina, país al que equiparan al continente europeo; es decir, como un destino donde se puede “triunfar”, obtener dinero, vivir mejor, por contraposición a su país, al cual representan de manera opuesta, un lugar que no les ofrece oportunidades, en el sentido de la rápida obtención de riquezas para la construcción de una casa propia, de un local, etc. Como lo ilustra el siguiente fragmento de una entrevista:

En general, nosotros, los paisanos africanos pensamos que acá mejor que allá. Que todos los países que tienen piel blanca, que todos los países blanquitos, mejor que africanos. Por eso venimos acá. (Hombre senegalés, 29 años. Entrevista realizada en febrero de 2014)

Argentina es ubicado en la oposición poseídos/desposeídos, del lado de los poseedores, de “los blanquitos”, y esto se debe –entre otras razones- a que el imaginario de blanquedad dado a la nación argentina<sup>12</sup>, no es exclusivo del país, sino que forma parte de una lógica más amplia que cruza las fronteras y es reproducido a partir de los medios de comunicación, de la educación, del discurso, llegando a los futuros emigrantes senegaleses. Se construye entonces una representación de un país formado por blancos, que por lo tanto ofrecería las posibilidades de trabajar y ganar dinero que el propio país de procedencia no brinda, pero sin las dificultades que presenta una Europa a la cual califican como racista, en referencia a las diversas problemáticas que allí enfrentan<sup>13</sup>.

Hablando desde África, desde Senegal, Argentina es donde hay nuevas oportunidades, algo nuevo, porque con la crisis, no de este año sino que de hace mucho tiempo que viene, porque muchos inmigrantes ayudan y con el desempleo no pueden, entonces acá era como buscar una oportunidad en América Latina, hay unos que van a Brasil, otros a Argentina, que es como algo nuevo, como dicen el Nuevo Continente pero para nosotros también es algo nuevo para migrar, ver qué hay en América Latina. Argentina es un país en el cual se puede estar, hay más tranquilidad que en los otros países (Hombre, 29 años. Entrevista realizada en Noviembre de 2011)

---

<sup>12</sup> La construcción de la blanquedad argentina ha sido analizada por diversos académicos, destacándose Andrews (1989), Solomianski (2003), Frigerio (2006), entre otros, quienes han reflexionado respecto a dicha representación como un relato construido artificialmente desde diversos anclajes, entre los cuales han contribuido las masivas migraciones transatlánticas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, así como la invisibilización de las poblaciones africanas, afrodescendientes y de pueblos originarios, tanto en los relatos históricos como en sus contribuciones culturales.

<sup>13</sup> La referencia a la Argentina como un país “donde se puede estar tranquilo” implica una imagen contrapuesta a Europa donde las dificultades para obtener “los papeles” y para vender en la vía pública bajo los riesgos de expulsión y detención son mayores.

Esta representación se ve a la vez influida por el desconocimiento que gran parte de los entrevistados reconoció tener respecto de la Argentina, e incluso de América Latina antes de su salida de Senegal. Solo unos pocos habían realizado breves búsquedas en Internet, viendo algunas imágenes de la Ciudad de Buenos Aires. Entiendo que en parte, esto se debe al papel fundamental que cumplen las redes migratorias dando apoyo al recién llegado, lo que hace que su salida sea más “despreocupada” ya que contará con ayuda donde quiera que vaya. No es lo mismo migrar solo, en el sentido de llegar a un destino donde no se conoce a nadie ni se sabe acerca de la presencia de otros compatriotas, que migrar con la certeza que se encontrarán miembros de su país en el nuevo destino al que se arriba, sean ellos parientes, amigos o meros paisanos.

Yo nunca escuché Argentina, nunca pensé que iba a llegar a Argentina, pero sinceramente hace poco conocimos Argentina nosotros y ya hay chicos. (Hombre senegalés, 29 años. Entrevista realizada en Julio de 2010)

En sólo uno de los relatos se había “investigado”, intentando obtener más información sobre el país, y en la misma entrevista el hombre se mostraba orgulloso de ello, en contraposición a sus connacionales que, él mismo afirmaba, no lo hacen:

Yo soy una persona que antes de hacer algo se va por internet para buscar mucha información, yo sabía, ya había buscado muchas cosas de Argentina (...) Antes de venir acá yo sabía más o menos como era Argentina, capaz que puedo decir que soy el único chico que sabía, yo sabía que es una mezcla de culturas, que no hay una cultura que es la típica argentina, porque vinieron los españoles, los italianos, los portugueses, yo sabía que Argentina la población tiene la cultura europea, entonces yo sabía que lo que voy a encontrar son los europeos, y yo tenía amigos que venían de Europa a Senegal y charlábamos de muchas cosas (Hombre senegalés, 28 años. Entrevista realizada en Mayo de 2014).

El acto de emigrar también incluye una visión emancipadora de los jóvenes, al igual que lo ha analizado Sayad para los jóvenes argelinos en Francia. Como menciona un entrevistado:

Antes de llegar acá yo no sabía nada de Argentina, vengo para saber aprender, para abrir la cabeza, y cuando llegué, vi que es un país diverso, como Europa pero más tranquilo, me gusta por eso (Hombre, 41 años. Entrevista realizada en Mayo de 2014)

Argentina es representada como un destino tranquilo, donde se puede trabajar sin la mirada cercana de sus familiares y adultos. Otro elemento presente en las representaciones sociales es el de la migración como una salida a la presión económica

que aqueja a muchas familias senegalesas. Así, la migración puede comprenderse como una ilusión, es decir, "una construcción interna del individuo o auto identificación de carácter proyectivo que expresa un deseo o una motivación asociada al beneficio que esperan" (Goycochea, 2003; 24). Un anhelo positivo en el sentido económico que permite mejorar sus condiciones de vida y la de sus familias ampliadas.

Los senegaleses entrevistados, todos ellos jóvenes, en edad de trabajar, han asociado el proyecto migratorio al envío de remesas para sus familias ampliadas que han quedado en Senegal, y para las cuales constituye una ayuda fundamental, ya sea para alimentos, remedios o la educación de alguno de sus hermanos. Se trata de un proyecto conjunto para diversificar el ingreso de la familia.

Finalmente, No debe dejarse de lado la influencia que presentan los medios de comunicación (televisión, radio, Internet, diarios, telefonía celular, locutorios) al difundir información favorable sobre el país de destino como punto de atracción. La totalidad de los jóvenes entrevistados posee un teléfono celular para comunicarse con su familia, en este sentido, la telefonía celular se convierte en una herramienta indispensable que facilita la comunicación permanente entre las familias. Lo mismo las computadoras a través de las redes sociales, especialmente Facebook y Skype.

### **Después de la llegada, la decepción**

Hay chicos que gastaron fortunas, antes de llegar aquí cuando no tiene la más mínima idea, porque le cuentan, digamos, el cuento de hadas, "Allá ustedes van a ganar etcétera, etcétera, etcétera y cuando llegan acá es la desilusión total... (Hombre, 52 años. Entrevista realizada en junio de 2008)

La idealización respecto al país de destino, aquellas representaciones de la Argentina como la tierra de oportunidades, se desmorona rápidamente al llegar efectivamente y comprobar que las representaciones construidas antes de la partida no tienen correlato con las situaciones que se viven, se escuchan, se observan. Cabe destacar que esta representación social de desencanto ante el proyecto migratorio no ocurre únicamente en la migración senegalesa, sino que también ha sido analizada por Maffia (2010) para la migración caboverdeana en la Argentina, así como por Novick (2007) para el caso de los migrantes argentinos en España, entre otros.

En principio, la mayor sorpresa se produce al momento de la llegada, cuando ingresan a los hoteles, pensiones o departamentos donde otros compatriotas están viviendo. Las imágenes de personas compartiendo pequeños espacios en medio de

objetos de venta (valijas, mesas, bijouterie, relojes y carteras) producen un fuerte impacto. Asimismo, al tratarse de habitaciones en la mayoría de los casos en hoteles-pensión, de dimensiones reducidas y sin divisiones, en un mismo espacio hay colchones, mesas, productos de higiene personal, comestibles y productos de limpieza

Estaba viviendo en una casa con los africanos 17 personas y yo le digo peor que en África, te juro, vas a una casa, un hotel donde viven muchos africanos y es un desastre (Hombre senegalés, 35 años. Entrevista realizada en julio de 2014).

Las representaciones construidas antes de iniciar al viaje hacia una tierra de oportunidades, donde, por lo tanto, se viviría mejor que en la tierra natal, se desmoronan ante la primera imagen, la de mayor intimidad dentro de los hogares, construidos en pensiones, donde las malas condiciones de vida son observadas con gran sorpresa por parte de los recién llegados, ante una representación que se contradice con lo que ven.

Posteriormente, una segunda decepción en el país de destino se produce en relación a la inserción laboral. Allí es donde aquel sueño de enviar remesas y luego regresar a su país, comienza a vislumbrarse un poco más lejano, y en muchos casos hasta imposible, tras lo cual llega el arrepentimiento por la decisión tomada

Yo no sabía que acá en Argentina la plata no servía, y que trabajar muy duro, que no hay plata, yo no sabía (Hombres senegalés, 25 años. Entrevista realizada en Abril de 2014).

Algunos chicos cuando nos sentamos a hablar, que tienen su oficio por ejemplo, dicen, mira, a mí me dijeron de venir acá, porque acá está bien, porque gana plata, y algunos vendieron sus negocios para venir acá y llegaron acá y no era (Hombre senegalés, 50 años. Entrevista realizada en noviembre de 2009)<sup>14</sup>.

La ilusión de poder trabajar y enviar dinero a su país se quiebra ante una realidad que se presenta más compleja, donde la representación de las oportunidades se desmorona y nuevas estrategias deben ser adoptadas para sortear los obstáculos, ya que la inversión para llegar, como se menciona en la entrevista, es muy grande. Son considerables sumas de dinero que los jóvenes deben ahorrar para comprar un pasaje aéreo que les permita atravesar el océano, por eso, no son los más pobres quienes migran hacia la Argentina sino que se trata de sectores más favorecidos que tienen la posibilidad de afrontar tal gasto, y no sin esfuerzos, en muchos casos por parte de las familias quienes ayudan a cubrir dicho costo.

---

<sup>14</sup> Entrevista realizada junto a Silvina Agnelli en el marco del proyecto de investigación PIP (5163) Conicet “Nuevos inmigrantes en la Provincia de Buenos Aires y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”. Universidad Nacional de la Plata. Directora: Dra. Marta Maffia (marzo 2008-septiembre 2009).

Esta experiencia de la realidad de la emigración viene a desmentir la ilusión inicial antes de la partida. Como observara Sayad (2010) para los argelinos en París, es toda la experiencia del emigrado la que oscila continuamente entre estas dos imágenes contradictorias: una representación sobre la tierra de oportunidades y otra, nueva, como una tierra del desencanto.

Este desencanto debe ser ocultado a los familiares en origen, porque de lo contrario, no podría mantenerse el proyecto migratorio, donde el emigrado es visto como la persona exitosa, quien obtiene dinero, lo envía regularmente mediante remesas, y en sus viajes de vacaciones, repleto de regalos, da cuenta de dicho éxito.

Se produce una contradicción entre las expectativas que tenían antes de partir, las expectativas que sus familiares tienen sobre ellos en origen, y la realidad con la que se encuentran, la que es representada con gran decepción. Es por ello que ponen en práctica estrategias, que no hacen más que reforzar esta imagen sobre su proyecto migratorio: la vida del esfuerzo, el trabajo en largas jornadas y el ahorro que permita el envío periódico de remesas.

Al igual que Sayad (2010 [1999]) lo observa para los migrantes argelinos en París en los años '70 y '80, también los migrantes senegaleses actuales en Argentina representan su migración como “un no vivir”

y bueno, yo venir para acá, soy un boludo<sup>15</sup>, sí, (risas) porque acá ahora muy difícil para mi, para vivir, para mandar plata, no tengo vida, no vivo con mi familia, yo trabajo y a fin de meses querer mandar plata y tengo problema para mandar plata. (Hombre, 29 años. Entrevista realizada en Febrero de 2014).

La representación que uno de los jóvenes entrevistados construye sobre la vida de los migrantes senegaleses en Argentina es ilustrativa de la situación aludida:

En general los chicos cuando salen afuera, como estaban pensando que afuera iban a ser ricos lo más rápido posible, cuando llegan y no encuentran esas cosas, empiezan a ahorrar todo lo que trabajan y lo mandan porque no quieren que en Senegal sientan que, “mirá, afuera no es”, no quieren que la gente sepa que afuera lo están pasando mal, entonces muchos no tienen vida acá (Hombre senegalés, 30 años. Entrevista realizada en Abril de 2014).

Este “no vivir” tiene dos connotaciones, por un lado, la separación de su vida comunitaria, en familia, que es una ruptura que sufren todos los migrantes al dejar sus países, pero que en el caso de la migración senegalesa cobra una profundidad mayor, al

---

<sup>15</sup> Término popular en la Argentina, de uso coloquial, que denota la referencia a una persona tonta, estúpida o idiota; pero no siempre implica esa connotación de insulto o despectiva. Se usa como fórmula de tratamiento entre jóvenes que tienen algún grado de confianza entre ellos.

tratarse de familias ampliadas que se ven disgregadas en los cinco continentes y sólo vuelven a reunirse cuando alguno de los miembros puede afrontar el costo del pasaje para volver de visita unos pocos meses cada tres o cuatro años y no todos pueden hacerlo.

Asimismo, el “no vivir” hace referencia a las largas jornadas laborales que los migrantes deben afrontar día tras día, donde no hay feriados, no hay fines de semana, no hay vacaciones, se trabaja de lunes a lunes, desde la mañana hasta la noche, en condiciones difíciles en muchas ocasiones, a la intemperie, con el riesgo de perder la mercadería por robos o por decomisos de la policía. No hay días de descanso, ya que el objetivo es juntar dinero y enviarlo a sus familias en Senegal, en algunos casos, como ellos dicen “porque de lo contrario no comen”, pero en otros, para sostener la representación de una migración exitosa.

### **Palabras finales**

Las representaciones sociales ayudan a comprender el estudio de las migraciones desde un enfoque diferente al utilizado tradicionalmente en los estudios migratorios, al permitir adentrarse en el mundo subjetivo de los actores sociales para poder conocer sus expectativas, anhelos y motivaciones que se presentan en la realidad cotidiana como consecuencia del abandono del lugar de origen hacia otros destinos.

De esta manera, al hablar sobre lo que la migración representa para los senegaleses en Argentina, se desprenden oportunidades y problemas, siendo grandes las expectativas antes de la salida, y teniendo mayor peso las percepciones negativas en relación al destino, principalmente en lo relativo a las dificultades para insertarse en el ámbito laboral, elemento de suma importancia en una migración donde el envío de remesas a las familias en origen es prioritario.

Otro aspecto importante dentro de la construcción del imaginario sobre la migración es el papel que cumplen las redes de familiares y amigos en el intercambio de la información para fomentar y reproducir la migración. En el origen, las redes juegan un papel primordial desde el momento en que se concibe la idea de viajar. Funcionan como un facilitador al proveer la información y los medios para la preparación del viaje, el préstamo de dinero a través de familiares, arreglo de documentos y pasajes, y demás factores vinculados al viaje.

También en destino las redes cumplen un papel central, ya que a partir de ellas tienen acceso a la vivienda, al mercado de trabajo, a los espacios donde vender la

mercadería y también donde adquirirla. Las dahíras son particularmente importantes en este sentido, ya que no son sólo un espacio para el rezo sino para el asesoramiento y la difusión de información práctica para las diversas problemáticas que puedan ir aconteciendo en el día a día de los senegaleses en la ciudad.

Es necesario considerar también que las representaciones sociales tienen una gran incidencia en la decisión de migrar, ya que en la construcción de las mismas tienen relevancia los relatos favorables sobre la situación beneficiosa en la que se encuentran los inmigrantes senegaleses, ello crea expectativas en el futuro migrante y en su familia que lo alienta a tomar dicha decisión en muchos casos. A esto, se suma el carácter económico que en muchos casos toma la migración, con el envío de las remesas y su utilización en la adquisición de casas, terrenos, vehículos y otros bienes que difícilmente podrían ser adquiridos con los ingresos que se obtienen en el país de origen. Esta evidencia material construye la imagen positiva de la migración como respuesta a la crisis económica que se vive en Senegal y a la que referí en el primer apartado.

En este sentido, la mayoría de migrantes senegaleses al comunicarse con sus familiares y amigos, presentan una imagen exitosa que pretende no causar preocupaciones, prefieren seguir manteniendo el discurso positivo sobre el proyecto emprendido, aunque estén enfrentando en muchos casos situaciones difíciles. De esta forma, las representaciones sociales inciden en el propio acto de la migración a la vez que se construyen sobre el mismo proceso.

## **Bibliografía**

ALTAMIRANO, Teófilo. 1996. *Migración: el fenómeno del siglo*. Lima: PUCP-Fondo Editorial.

ALVEAR TRENOR, Beatriz. 2008. "Los flujos migratorios actuales en África Subsahariana: el predominio de la migración intra-africana sobre la extra-africana" en: *Documento de Trabajo N° 50/2008*. Real Instituto Elcano. Disponible en: [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcano\\_es/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/zonas\\_es/dt50-2008#.VfQkEdJ\\_Oko](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/dt50-2008#.VfQkEdJ_Oko)

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

APPADURAI, Arjun. 1999. "La globalización y la imaginación en la investigación" en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 160.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. 2011 [1967]. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BOURDIEU, Pierre. 2012 [1972]. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. “Negros y Blancos en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales” en: Leticia Maronese (comp.), *Buenos Aires negra. Identidad y cultura, Temas de Patrimonio Cultural*. 16, Buenos Aires: Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 77-98.

GOYCOECHEA, A. 2003. *Los imaginarios migratorios*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

JABARDO VELASCO, Mercedes. 2005. “Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño” en: *Revista española de Desarrollo y Cooperación*, n° 16, pp. 81-98.

JODELET, Denise. 1986. “La representación social: fenómenos, conceptos y teoría” en: Serge Moscovici (comp.), *Psicología social*. Barcelona: Paidós.

KABUNDA BADI, Mbuyi. 2007. “Las migraciones africanas: más horizontales que verticales” en: *Revista Pueblos*. Disponible en: <http://www2.rebellion.org/noticia.php?id=58238>

KLEIDERMACHER, Gisele. 2013. “Entre cofradías y venta ambulante: Una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires” en: *Cuadernos de Antropología Social* n° 38, pp. 109-130.

MAFFIA, Marta. 2010. “Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina” en *Cuadernos de antropología social* n° 31, pp. 7-32.

MONTERO, Gabriela. 2006. “Las representaciones sociales de los emigrantes ecuatorianos en España sobre el proceso migratorio” en: *Revista Alternativas* n°14, pp. 35-48.

MORA, Martín. 2002. “La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici” en: *Revista Athenea Digital* n° 2, pp. 1-25.

MORENO MAESTRO, Susana. 2006. *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Gobernación.

SAYAD, Abdemalek. 2010. *La doble ausencia*. Barcelona: Anthropos.

SOLOMIANSKI, Alejandro. 2003. *Identidades secretas: La negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.



## **O campesinato negro no século xx no Brasil: o silêncio estratégico, a invisibilidade do negro e o mito da democracia racial**

Lais da Silva Avelar\*  
Universidade de Brasília (UnB)  
[avelar.lais@gmail.com](mailto:avelar.lais@gmail.com)

### **Resumo**

Adentrar o século XX para tratar o camponês negro nesse século no Brasil em suas diversas relações sociais, sobretudo, no que diz respeito ao acesso à terra, implica numa análise da abolição, acontecida já à beira deste novo século. Essa análise, como se notará, terá a ver com a necessidade de descortinar algumas questões. Mais precisamente, devemos tocar no movimento chamado abolicionista. Este movimento e seus reais interesses – de uma abolição controlada, onde a ordem fosse garantida e que deveria ser feita por meio da inserção dos ex-escravos no mercado em ocupações onde fosse mais necessário aos interesses dominantes – faz com que questionemos essa posição alimentada pela historiografia nacional, que muito insistiu em cuidar dos abolicionistas como os arautos de um novo tempo histórico, os verdadeiros sujeitos daquele momento de extinção da escravidão, além de questionar, também, a democracia racial como o mito central das relações raciais no Brasil e sua estratégia de invisibilização da questão negra no cenário social brasileiro. Por fim, numa breve conclusão, abordaremos as mudanças e rupturas na tendência de silenciamento em relação à questão negra a partir da segunda metade do século XX com a abordagem racial da questão rural brasileira.

**Palavras Chave:** História do Direito; Brasil; Período Republicano; Invisibilidade do Negro; Historiografia Nacional; Mito da Democracia Racial.

### **A necessidade de questionar o movimento abolicionista**

Segundo as lições de Célia de Azevedo, o esforço pelo controle social foi um componente muito forte do discurso abolicionista. Assim, tais discursos bradaram contra a escravidão propondo, em um primeiro momento, uma abolição acompanhada de coação desses libertos ao mercado de trabalho assalariado, dando continuidade à mesma lógica de exploração, agora assalariada, do regime escravista. Em um segundo momento, entretanto, “pressionados pela crescente radicalização do processo abolicionista (fugas em massa e desordenadas de escravos)” (Azevedo, 1987: 246), principalmente com as lutas escravas que emergiram nos anos de 1870 e 1880, estes abolicionistas, historicamente vistos como os racionais que conduziram o escravo à salvação (abolição), viram-se na obrigação de “reformular” e “radicalizar” suas propostas, portando-se sempre como os dirigentes máximos do processo de extinção da escravidão e nunca deixando de enfatizar que “seu objetivo era a harmonia e a

---

\* Mestranda em Direito Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília (UnB) e graduada em Direito pela Universidade Federal da Bahia

integração sócio-racial, para que os negócios da província retomassem o desenvolvimento e alcançassem o tão sonhado progresso.” (Azevedo, 1987: 220).

A desmistificação do projeto abolicionista é muito bem expressa pela escritora Célia de Azevedo, que na conclusão do seu livro “Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – Século XIX”, após uma elucubração teórica sobre os reais interesses do movimento abolicionista (com vistas a um abolicionismo controlado), afirma categoricamente:

Por outro lado, os abolicionistas (...), apesar de afirmarem-se contrários aos interesses dos grandes proprietários escravistas, demonstravam nesta época uma grande preocupação em relação ao futuro daqueles mesmos senhores, cuja riqueza estava sendo ameaçada pela retirada em massa dos escravos das fazendas. Seu ajuntamento explosivo nas cidades e campos, seu viver ocioso, estaria colocando em risco a “prosperidade” e o “progresso” da província e, por conseguinte, da nação, uma vez que grandes capitais aqui se concentravam. E, por isso, estes abolicionistas **que têm sido apontados pela historiografia como dos mais radicais e mesmo revolucionários, acabam propondo medidas de controle social sobre os ex-escravos a fim de devolver aos fazendeiros esta mesma força de trabalho que lhes escapava, agora porém na condição de assalariada.** (grifos nossos) (Azevedo, 1987: 257).

Não podendo nos debruçar em discussões mais prolongadas sobre esse movimento que tem como nomes mais conhecidos o de Antonio Bento, Hippólito da Silva e Joaquim Nabuco<sup>1</sup>, partimos para uma análise mais específica de duas repercussões deste discurso abolicionista no tratamento dado ao negro – mais especificamente o negro do campo – no contexto do século XX.

A primeira repercussão tem a ver com a forma que a historiografia sempre expôs o movimento abolicionista, colocando-o como o berço da racionalidade e, como seu reverso, têm-se os escravos, antes passivos e isolados que não chegariam a nenhum efeito prático/político se não direcionassem a sua rebeldia e resistência seculares de acordo com a racionalidade do projeto encabeçado pelos primeiros; daqui surge a ideia de que o negro, no contexto de sua própria libertação, nada mais foi que heroicamente abraçado pelos gigantes, ou melhor, “resgatado das trevas da escravidão pelos verdadeiros sujeitos daquele momento histórico, os abolicionistas (...)” (Azevedo, 1987: 219). Exatamente dessa forma de encarar os fatos surge a primeira repercussão: a negação da condição de sujeito da história ao negro.

---

<sup>1</sup> Os dois primeiros, Antonio Bento (promotor público e membro do Partido Conservador) e Hippólito da Silva (poeta republicano) foram, junto com o advogado liberal Fenandes Coelho, os responsáveis pela fundação, em janeiro de 1887, do jornal abolicionista “A Redenção” (Azevedo, 1987: 216).

Existe, ainda, a segunda repercussão. Como já pontuamos, o discurso abolicionista, longe de representar uma real ruptura, era, em verdade, dirigido aos grandes proprietários de terras e comerciantes no intuito de demonstrar para estes como seria possível combater o medo suscitado pelas crescentes lutas dos escravos através daquilo, denominado por Célia de Azevedo, de medidas paternalistas de controle social para que no final, mesmo com a abolição, estes (os escravos) fossem devolvidos aos seus antigos proprietários, agora na condição de assalariados. Acontece que, para isso, era preciso criar um lugar para o negro na sociedade livre (que na prática vai majoritariamente ser representado por “lugares de serventia”) e, neste momento, muitos abolicionistas vão preparar discursos insurgindo-se contra uma já “incabível” divisão racial que não “tinha razão de ser num país de tanta miscigenação” (Azevedo, 1987: 242).

Irrompem desses discursos ideias de que não haveria espaço no nosso país para se falar em “orgulho de raça” uma vez que estas, as raças, já teriam se fundido, mesclado de tal forma que o que restara era tão somente a figura do “brasileiro” que, como argumentado pelos próprios abolicionistas, era “resultado da fusão secular de raças”, “fruto dos relacionamentos amorosos dos europeus com os africanos”. (Azevedo, 1987: 243). Nesta esteira surge a derradeira repercussão desse movimento: a alegação de que não há que se falar em negros e brancos, mas apenas de uma figura única que seria um amálgama de tudo, o brasileiro.

Assim é que, da soma dessas duas repercussões, chegamos num alicerce que nos permite visualizar e entender melhor a situação do negro em boa parte do século XX. Século que emergirá acompanhado de um silêncio absoluto sobre aquele que nunca foi posto como sujeito social – nem mesmo quando da luta pela sua libertação – (primeira repercussão), e que vai servir como palco para – a partir do reforço àquelas teses de miscigenação (da segunda repercussão) – o desabrochar de teorias como a da democracia racial, encabeçada, como veremos logo à frente, pela figura de Gilberto Freyre.

O grande barulho que se fazia sobre a questão negra no pré abolição, momento marcado por um medo branco de uma onda negra<sup>2</sup> que angustiava o imaginário da elite do século XIX, e os inflamados discursos que, muito longe de preocupações

---

<sup>2</sup> Expressão sugerida por Célia de Azevedo que a utilizou como título de sua obra e que, para nós, ilustra muito bem o momento vivido pelo imaginário coletivo branco no pré-abolição.

humanitárias, justificavam-se na defesa de um abolicionismo controlado, foram abruptamente substituídos por um silêncio.

### **O silenciamento sobre a questão negra: a elaboração do mito da democracia racial**

Esse silêncio legislativo e histórico acerca do negro no pós-abolição, até mais precisamente a metade do século XX, vai explicar, inclusive, a nossa dificuldade de encontrar fontes de estudo que se acerquem do negro, sobretudo sobre o negro do campo. Toda essa omissão vai ser sustentada tanto pela disseminação do mito da democracia racial, quanto pela importação de um modelo eurocêntrico de camponês. Esta última negou-se a enxergar o negro como um camponês e daí vêm todas as manifestações desqualificadoras que rotularam o campesinato negro como o atrasado, o rústico, de técnicas rudimentares. Já a primeira, a democracia racial, marcada pela ideia da mistura de raças (o discurso da miscigenação) e de uma igualdade racial, faz com que se ofusque a possibilidade de discussões e problematizações raciais. Se o que existe não é o negro, o branco e os não-brancos mas sim o brasileiro, deslegitima-se o debate racial em nome de uma pretensa sociedade “miscigenada”, onde todos se misturam e convivem em harmonia.

O assunto da mestiçagem no Brasil e, principalmente, seus efeitos e consequências no processo da formulação da identidade nacional e, ao mesmo tempo, seu peso na desconstrução de uma identidade negra coletiva, nos levou à leitura da obra assinada por Kabengele Munanga e intitulada “Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra”. Neste livro, Kabengele explica que o fim do sistema escravista, que fez emergir uma nova categoria de cidadãos –os escravizados negros–, traz para a cena a problemática de construir uma nação e uma identidade nacional que teriam que assimilar como elemento constituinte aqueles, os escravos<sup>3</sup>. Esse era o problema, muito bem traduzido na indagação do autor: “como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira, quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou?” (Munanga, 2004: 54)

---

<sup>3</sup> Queremos registrar que nos serviu de base, também, para a construção dessas ideias que tratam do quadro brasileiro pós-abolição o livro “Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro” de Thomas E. Skidmore, especialmente o capítulo intitulado “Realidades raciais e pensamento racial depois da abolição”.

É exatamente como resposta a esta questão que surgiram diversos autores<sup>4</sup> os quais, em sua maioria, viam a pluralidade e a diversidade racial como uma grande ameaça e obstáculo para construção dessa nação. E, ainda, refletindo nitidamente a preocupação da elite, irão, uns mais outros menos explicitamente, exprimir nas suas teses a influência negativa que acreditavam advir da herança inferior do negro nesse contexto de identificação étnica brasileira – isso fica ainda mais compreensível se lembrarmos que, salvo algumas exceções, todos foram influenciados pelo racismo científico do século XIX e início do século XX que, em verdadeiros arranjos científicos tendenciosos, tentava atestar a inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra. Todos esses intelectuais estariam interessados na formulação da teoria do tipo étnico brasileiro e, para isso, recorrerão à mestiçagem, que ora aparecerá nesses discursos como um meio para estragar e degradar a boa raça (o mestiço degenerado de Nina Rodrigues), e ora aparecerá como um meio para reconduzir a espécie a seus traços originais (a mestiçagem transitória que aparece no pensamento, por exemplo, de Sílvio Romero que vê esta como uma fase, um degrau que conduziria-nos a uma nação presumidamente branca, ou seja, a mestiçagem como meio de branqueamento).

Entre os diversos autores citados por Kabengele, vale o destaque para dois, Francisco José de Oliveira Viana e Gilberto Freyre<sup>5</sup>. O primeiro, vívido defensor da ideologia do branqueamento, desenvolveu inúmeras obras que sistematizaram suas ideias racistas e o colocaram como um dos grandes protagonistas na construção da ideologia racial brasileira que, conforme Oracy Nogueira detectou mais tarde, carregará um preconceito “de marca” ou “de cor”<sup>6</sup>. Além disso, Oliveira Viana venderá a ideia de uma igualdade e harmonia entre todos os segmentos étnico-raciais da sociedade brasileira, a ideologia da democracia racial.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, de que vivemos numa democracia racial, surgirá o nosso segundo destaque: Gilberto Freyre. Vale dizer, a democracia

---

<sup>4</sup> Kabengele Munanga traz os intelectuais que mais desenvolveram discursos pautados nessa mestiçagem em busca de uma identidade única para o país: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Oliveira Viana, Gilberto Freyre entre outros. (Munanga, 2004: 55)

<sup>5</sup> A explanação crítica que Kabengele faz desses dois autores, especialmente a análise da teorização de Oliveira Viana, é muito interessante para compreensão do pensamento racial brasileiro e do racismo de nossa sociedade.

<sup>6</sup> É digno de nota essa questão da ideologia racial brasileira formada no seio de uma sociedade que pauta seu comportamento discriminatório baseado no fenótipo. Sobre isso, são as palavras de Kabungele: “O conceito de racismo ‘de marca’, mais tarde elaborado por Oracy Nogueira para distinguir o Brasil dos Estados Unidos, já estava em filigrana presente no pensamento de Viana, através dos conceitos de branco ‘puro’ e ‘aparente’, negro ‘puro’ e ‘aparente’, sobretudo na ideia de que, socialmente o branco puro e o branco aparente são igualmente tratados no Brasil” (Munanga, 2004: 84).

racial construída por Freyre terá um tempero a mais pois, para este, além da mestiçagem biológica (entre as três raças originais) haveria, ainda, uma mestiçagem cultural, advinda da mescla entre as heranças culturais de cada uma daquelas. E é exatamente aqui neste ponto, mostrando como o mito da democracia racial sustentado nessa dupla mestiçagem – que terá uma profunda penetração no ideário da sociedade brasileira – que Kabengele conversa diretamente com este texto. Explicamos: a insistência no mito da convivência igualitária e harmoniosa (agora também explicada por uma mistura cultural, ou seja, para além da biológica) entre todas as raças vai funcionar como um mantra que permitirá à elite dominante camuflar as desigualdades e maquiagem os sutis mecanismos de exclusão para que estes não sejam facilmente identificados pelos membros das comunidades não brancas, suas vítimas – sobretudo a comunidade negra. Como uma venda bem amarrada aos olhos, o mito da democracia racial:

(...) encobre os conflitos raciais, **possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria.** Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes. (grifos nossos) (Munanga, 2004: 89)

Discutindo como a disseminação do discurso de identidade pautado no mito da democracia racial – identidade que seria a mestiça, a brasileira – agiu como dificultadora na construção ideológica e de uma “consciência de raça”, é preciosa, também a análise de Antônio Sergio Alfredo Guimarães, que em seu livro “Classes, Raças e Democracia”, declara:

Assim compreendida, a democracia racial, seria um sistema de orientação de ação (práticas, expectativas, sentidos e valores arraigados no senso comum) que informaria a conduta real do dia-a-dia e o comportamento político. Dessa perspectiva, os negros e mulatos agiriam, no Brasil, de tal maneira que sua cor não seria um fator relevante da organização de sua conduta ou do nosso entendimento desta. (Guimarães, 2002: 85)

E atento para a não vitimização, ele continua:

Não que essas pessoas fossem “alienadas” e não percebessem qualquer discriminação social, mas esta, quando existente não seria atribuída à raça e, caso fosse, seria vista como episódica e marginal. Um negro poderia, assim, comportar-se normalmente e seguir, também normalmente, uma determinada trajetória social, sem que sua cor fosse responsabilizada por esta trajetória. Tal “normalidade” seria garantida, obviamente, por um padrão universal de comportamento. Ou seja, um padrão brasileiro, mais que branco. (Guimarães, 2002: 85).

Longe de um discurso imotivado, como já se demonstrou, a intelectualidade brasileira, porta-voz da elite do país, tinha clara consciência do papel desse discurso da miscigenação. Um papel duplamente identificado de – ao anular a superioridade numérica do negro (resultado previsto e esperado como um sonho que seria viabilizado pela miscigenação, leia-se, branqueamento) e inculcar nos mestiços a ideologia do branqueamento (com a supervalorização de tudo que se relaciona com o branco e suas características) – conseguir afastar os prováveis conflitos raciais tão comuns em outros países<sup>7</sup> e, também como consequência disso, garantir o silêncio, uma falsa sensação de harmonia e paz, indispensável para manter o comando do país pelo segmento branco.

É dessa forma, valorizando a dissolução das diferenças, que a mestiçagem, como mecanismo de aniquilação da identidade negra e afro-brasileira, leva à invisibilização do negro. O negro entra no século XX livre, mas não se atribui a ele o mérito dessa luta; o campesinato negro é ignorado em detrimento de um imigrante que concentrava todo o perfil do camponês ideal; e, mais ainda, o negro nem existe numa nação que, da noite para o dia, faz sumir aqueles que secularmente foram convenientemente colocados em lados opostos (brancos e negros como senhores e escravos, respectivamente) para, também agora por uma nova conveniência e estratégia, fazer emergir apenas o cidadão brasileiro. E, com todo cuidado para não vitimizar o negro que, na prática, mesmo que à margem da historiografia nacional, continua sua luta, podemos já nesse momento, respaldados por releituras críticas como a de Kabengele Munanga, nos sentir à vontade para dizer que existe uma estratégia nesse silêncio, que está precipuamente no fato de que quem é invisível não se reconhece, não se percebe como sujeito de direito. Se não existe o negro, e tampouco existe o camponês negro como sujeito de direito que pode e deve questionar o Estado, por óbvio, fica mais fácil de não se discutir questões como a distribuição da terra, a reforma agrária, a necessidade de rompimento do modelo de grande propriedade sempre vinculada ao branco que deixou de ser senhor de escravo mas, indubitavelmente, continuou sendo o grande detentor de terras e, por conseguinte, de poder.

---

<sup>7</sup> Como os Estados Unidos, por exemplo.

## Considerações finais: o desenrolar do século XX e a problematização da questão racial pelos movimentos rurais

O desenrolar do século XX, mormente a partir da sua segunda metade, vai ser momento de eclosão de movimentos mais sólidos e organizados de luta pela terra<sup>8</sup>; e, ao mesmo tempo, veremos o surgimento de movimentos negros que irão rechaçar o mito da democracia racial e, principalmente com o MNU (Movimento Negro Unificado) dos anos de 1980, liderado pelo então militante e intelectual negro Abdias do Nascimento, sustentarão a necessidade da busca da africanidade<sup>9</sup>.

Entretanto, antes de falarmos da interação de movimentos como o MNU com o campo brasileiro e o resultado dessa interação, é preciso registrar que os movimentos de luta pela terra, que se destacam a partir da segunda metade do século XX<sup>10</sup> vão, irrefutavelmente, desempenhar um importantíssimo papel de organização das lutas camponesas e de denúncia das mazelas vividas pelos pequenos agricultores, historicamente esmagados pela preservação da velha lógica de um campo baseado na grande propriedade, onde a terra aparece muitas vezes somente como instrumento

---

<sup>8</sup> Não queremos dizer com isso que os anos anteriores deste mesmo século foram momentos de conformismo. Para isso basta lembrarmos de Canudos, Contestado, entre outros focos de resistência que não nos deixam ser tão reducionistas. Na verdade, o que queremos dizer é que com o avanço do século XX esses movimentos foram tomando maior consistência e isso tem muito a ver com a mudança na tática de luta. Assim, a partir da década de 50, vimos a conjugação de elementos que permitiram o alvorecer de muitos movimentos num curto espaço de tempo. Carlos Frederico Marés fala bem sobre isso: “Pouco divulgadas, omitidas pela imprensa urbana, as lutas camponesas brasileiras, que ocorreram em todo país, sempre foram marcadas por extrema violência e por dura criminalização dos líderes. Não houve perdão para os rebeldes, o Estado promoveu perseguição e morte aos que, no campo, se insurgiram contra a cruel divisão da terra: Canudos e Contestado são apenas dois exemplos maiores. **Com o avanço do século XX, e mesmo frente a cada derrota, cresceu a consciência da população do campo e sua ligação com a cidade e os movimentos ficaram cada vez mais politizados e em consequência direta, ainda mais criminalizados pelo poder. Os líderes camponeses ganharam cultura política e ideológica (...).** A proposta de reforma agrária passava a ser proposta de mudança e não apenas de manutenção de posse da terra, **abandonada a ingenuidade inicial do início do século.**”(grifos nossos) (Marés, 2003, p.106).

<sup>9</sup> Devemos frisar que o movimento negro não se resume ao MNU. Para uma compreensão maior sobre a história do movimento negro no século XX, desde suas primeiras organizações, como a FNB (Frente Negra Brasileira), passando pelo TEN (Teatro Experimental do Negro) até o MNU (Movimento Negro Unificado) sugerimos a leitura de “Classes, Raças e Democracia” de Antônio Guimarães. Insta destacar que, acerca do TEN é ainda mais profunda a análise de Elisa Larkin Nascimento no capítulo “Teatro Experimental do Negro: tramas, textos e atores” do seu livro “O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil”.

<sup>10</sup> Estamos falando, sobretudo, das Ligas Camponesas (1950) em Pernambuco, a CPT (Comissão Pastoral da Terra, 1975) que baseada nos princípios da Teologia da Libertação, no início, voltarão sua atenção para a luta dos posseiros do Centro-Oeste e Norte mas, mais tarde, terão uma atuação nacional e que, de sua atuação nas lutas do sul do país, influenciarão a origem e fundação, em 1984, do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Sobre esses movimentos recomendamos a leitura do livro “A história da luta pela terra e o MST” de Mitsue Morissawa que traz uma narrativa bem descomplicada sobre a luta pela terra no Brasil. Para uma leitura um pouco mais aprofundada, especialmente sobre as Ligas recomendamos o texto “Ligas Camponesas: história de uma luta (des)conhecida” de Márcia Motta e Carlos Leandro da Silva Esteves, presente no livro “Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história” (vol II) que junta outros diversos textos sobre o tema dos conflitos camponeses, organizado por Márcia Motta e Paulo Zarth.



especulativo. Todavia, nossa crítica, que deve aparecer com todas as ressalvas já que encontram-se deslocadas no tempo, é a de que não se identifica, nesse momento, nesses movimentos de luta pela terra, como as Ligas e o MST (ocorridos na década de 50, 60, 70, 80), um enfrentamento das questões raciais vinculadas à terra. Isso não quer dizer que o negro do campo e as comunidades negras rurais tenham ficado à margem desse processo de luta. Não. Estes participaram desse processo e foram também atores da luta. Contudo, essa inserção do negro ocorrerá apenas com a roupagem de camponês; o negro aparecerá como camponês. Ou seja: o camponês negro se “ofuscará” em discursos e debates limitados acerca da questão agrária, que não farão uma conexão entre a negação do acesso à terra e o pano de fundo racial (não tão fundo assim) dessa questão.

Acontece que, com o avanço do século XX, o movimento negro chega ao campo, e dessa interação, e do combate ao mito da democracia racial, abre-se, no meio rural, espaço para o debate de questões raciais. Importa destacar que, apesar do Brasil ter boa parte de sua história centrada no espaço rural e do grande percentual de negros neste espaço, principalmente no Brasil norte-nordestino e no Centro-Oeste, quando analisamos o contexto espacial de formação de movimentos como o MNU, percebemos que foi a cidade que conjugou as condições necessárias para tal surgimento, ainda mais com o grande deslocamento populacional para os meios urbanos em razão da industrialização acontecida, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. Sendo assim, o fluxo desse movimento – de origem citadina – para o campo, onde o negro, além de peculiaridades próprias, diferente do negro urbano, também é exposto a uma lógica de discriminação e marginalização também diferenciada da lógica urbana – afinal, é notório que os tipos de relações travadas nesses dois espaços, campo e cidade, são distintos<sup>11</sup> –, explica a grande dificuldade de apreensão da realidade vivida pelas comunidades negras e os trabalhadores negros rurais por estes movimentos negros urbanos, que vai, principalmente no início, demandar muita adaptação destes àquela realidade negra rural.

Devemos frisar que o movimento negro, simbolizado principalmente, dentre outras organizações, pelo MNU, consolidará no cenário nacional o combate àquela ideia de cultura brasileira mestiça, enraizada numa visão unicultural do Brasil. A partir daqui, fruto de toda uma evolução histórica desses movimentos que passaram por diversas

---

<sup>11</sup> É muito interessante a abordagem sobre as distintas condições de vida que apresentam o negro da cidade e o negro do campo feita por Maria de Lourdes Bandeira, ainda na introdução do seu livro, “Território Negro em Espaço Branco”. Para uma compreensão mais aprofundada recomendamos a sua leitura.

fases, se pregará a construção de uma identidade dos excluídos através de um resgate de suas culturas, do seu passado histórico negado e falsificado, da tomada de consciência de sua participação positiva na construção do Brasil. Vai-se de encontro com essa figura do brasileiro com uma identidade mestiça, que funcionava como um obstáculo para a visualização de uma sociedade claramente pluriracial e pluricultural como a brasileira que, se pretensora de uma real democracia, precisava de imediato assumir essa pluralidade. Nesse sentido, Kabengele Munanga:

A luta dos movimentos negros brasileiros contemporâneos, que enfatiza muito o resgate de sua identidade étnica e a construção de uma sociedade pluriracial e pluricultural na qual o mulato possa solidarizar-se com o negro, em vez de ver suas conquistas drenadas no grupo branco, desmente a idéia de uma identidade mestiça **conscientemente consolidada**. Sem dúvida, o conceito de pureza racial, que biologicamente nunca existiu em nenhum país do mundo, se aplicaria muito menos ainda a um país tão mestiçado como o Brasil. **No entanto, confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e identidade, cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável.** Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológicos-políticos e as relações do poder.(grifos nossos) (Munanga, 2004: 118-119).

Chegamos, assim, à década de oitenta, contexto de profunda reflexão sobre a situação social do afro-brasileiro, de afirmação de uma sociedade plural – em contraste com a ideia da figura do brasileiro, ente criado para se falar numa raça única – e de redemocratização do país, com o fim do regime de ditadura militar que se alongou por 21 anos em nossa história. O momento, então, era favorável às mudanças e tudo isso irá desaguar na constituinte de 1987 que reuniu ricos debates alimentados e influenciados por vozes até então pouco ouvidas pelo Estado brasileiro, sobretudo, pelo Estado jurídico-legislativo brasileiro.

Ressalte-se que da interação do movimento negro urbano com as comunidades negras do campo que, como já expomos, propiciará a “racialização” da questão rural, vê-se emergir o quilombo como símbolo/bandeira dessa questão que reúne raça e terra. Bandeira esta que junto com outras diversas demandas – indígenas, questões de gênero, idosos, deficientes físicos –, vai ter seu reconhecimento jurídico atestado na Constituição Federal de 1988.

## Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. 1987. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1988. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2002. *Classes, Raças e Democracia*. 1ª ed. São Paulo: Ed. 34.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. 2003. *O Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus.

MARÉS, Carlos Frederico. 2003. *A Função Social da Terra*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.

MORISSAWA, Mitsue. 2001. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular.

MUNANGA, Kabengele. 2004. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

SKIDMORE, Thomas E. 1976. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ZARTH, Paulo Afonso. 2009. “Colonos imigrantes e lavradores nacionais no Sul do Brasil: projetos de ocupação da terra em conflito” en: Márcia Motta; Paulo Zarth, (orgs). *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história – Concepções de justiça e resistência nas repúblicas do passado (1930-1960)*. Vol. II. São Paulo: UNESP.

## **Representaciones historiográficas de los esclavos negros y sus descendientes en Mendoza. Notas críticas con base en la revisión de obras de autores locales**

Orlando Gabriel Morales\*  
INCIHUSA–CCT CONICET Mendoza  
[omorales@mendoza-conicet.gob.ar](mailto:omorales@mendoza-conicet.gob.ar)

### **Resumen**

En este trabajo presentamos una revisión de textos historiográficos de autores mendocinos que han tratado, con distinto grado de especificidad, la presencia de negros africanos esclavizados y de sus descendientes en la provincia de Mendoza, en el período colonial e independiente.

El propósito es indagar el modo en que el discurso historiográfico ha representado a los afrodescendientes en el contexto particular de la sociedad mendocina y cuyana.

Ponemos especial atención en los usos de fuentes censales y nominativas al argumentar sobre el devenir histórico de la población afrodescendiente en Mendoza. Pues consideramos que la forma de uso de estas fuentes aporta de algún modo a la construcción de relatos sobre la nación y sus alteridades.

Así, con base en datos demográficos de la época colonial e independiente aportados por los autores estudiados restituimos a la población negra esclava y sus descendientes y evaluamos las explicaciones de los autores acerca del alcance y participación de tal presencia en la historia social, económica y política mendocina y cuyana.

En este sentido observamos que los autores reconocen la presencia de una porción significativa de población de origen africano en la región y dejan ver el peso de esa parcialidad en relación con el resto de las provincias de la actual Argentina.

Asimismo, sus textos refieren, aunque sin mayor sustento en datos y argumentos, al cese del tráfico esclavista, las muertes en las guerras por la independencia y el “mestizaje” como hechos explicativos del declive demográfico y de lo que acusan como posterior “desaparición” de los afrodescendientes en Mendoza y Cuyo.

**Palabras clave:** Historia social; Mendoza (Argentina); Período independiente; negros esclavos y libres; mestizaje; invisibilización.

### **Introducción**

La historia de los afrodescendientes en Argentina es, en palabras de Lanuza (1967 [1946]: 10), “la historia del tercer patio, cuando las casas tenían tres patios”. Esto es así porque en la sociedad nacional argentina, históricamente y por diversos medios, se ha negado la existencia de “negros” y construido un imaginario nacional de blanquedad (Solomianski, 2003; Frigerio, 2006, 2008; Geler, 2010).

A esa construcción habría aportado una invisibilización académica (Maffia, 2008) en el ámbito nacional sostenida en una producción de conocimiento científico

---

\* Dr. en Comunicación. Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales – CCT CONICET Mendoza.

escasa y limitada sobre África, Afroamérica, la población afroamericana y afroargentina.

Precisamente, la literatura que trata de la esclavización de negros y de sus descendientes en la región de Cuyo está muy poco desarrollada, de modo que el conocimiento sobre esta parcialidad social es insuficiente<sup>1</sup>.

Por nuestra parte, en una investigación en curso abordamos el problema de las representaciones sociales de los afrodescendientes<sup>2</sup> en la Región de Cuyo -y en particular en Mendoza- en las primeras décadas del período independiente. Esto es, en la coyuntura de la revolución, del proceso independentista, de la organización estatal y del avance hacia la abolición de la esclavitud.

En ese marco, aquí presentamos de modo general una revisión de relatos historiográficos de escritores, historiadores e investigadores eruditos que tratan la presencia de africanos esclavizados y de sus descendientes en la provincia de Mendoza, principalmente en el período independiente.

La revisión de la literatura historiográfica en cuestión tiene por objetivo, por una parte, informar nuestra investigación de los datos e interpretaciones elaborados previamente. Por otra parte, se propone indagar el modo en que la literatura existente ha representado a su “objeto” en tanto alteridad social-racial-cultural en el marco de la sociedad colonial y de la nación argentina.

Puntualmente, aquí se pone atención en los usos de fuentes censales y nominativas<sup>3</sup> que se hacen en tales textos, pues se plantea que los mismos aportan a los relatos hegemónicos sobre la nación que informaron y construyeron la “desaparición” de los africanos esclavizados y sus descendientes en Argentina.

---

<sup>1</sup> Dentro de la historiografía argentina, sin embargo, una corriente institucionalmente poco visible (Di Meglio, 2005) ha procurado restituir a los afrodescendientes en la historia popular del siglo XIX. A ese campo aportan los trabajos de Goldberg y Jany (1966), Andrews (1980), Picotti (1998), Chamosa (2003), Goldberg (2005), Di Meglio (2006), Rosal (2009), Geler (2010), Ghirardi et. al. (2010), Guzmán (2010), Mallo y Telesca (2010), Mata (2010), Crespi (2011), Guzmán y Geler (2013) y Garavaglia (2013).

<sup>2</sup> Para la época que estudiamos las categorías sociales que referían a esta población eran otras (negro, mulato, entre otras). Sin embargo, en nuestro estudio apelamos a la categoría afrodescendiente/s para referir a aquella/s persona/s y al grupo de personas, en general, descendiente/s de africanos esclavizados en América, sin presuponer algún tipo de adscripción por parte de los actores a este diacrítico, que pudiera funcionar como principio organizador de sus acciones sociales.

<sup>3</sup> Referimos por fuentes censales y nominativas a aquellas fuentes de información que exponen datos cuantitativos y/o cualitativos sobre las personas y/o la población atendiendo a su clasificación según unos principios de categorización social específicos a cada coyuntura histórica, por ejemplo los padrones de población y los libros de bautismos, matrimonios o defunciones. En todos los casos se trata de registros e instrumentos elaborados en el marco de instituciones, tales como la Iglesia Católica y unidades administrativas coloniales o el estado en sus diferentes jurisdicciones y dependencias.

Revisamos y discutimos bibliografía especializada producida en el ámbito académico científico y también textos que sin seguir los cánones científicos o tener origen en ámbitos académicos tratan sobre los afrodescendientes en la Región de Cuyo.

Por este camino, en lo sustancial, y sin perder de vista un ordenamiento cronológico que presupone alguna correspondencia entre texto y contexto (entre el asunto por el que se pregunta, las condiciones de posibilidad para preguntar y las formas de plantear la pregunta), interpelamos el trabajo del historiador José Luis Masini Calderón.

Este autor nos ha entregado la mayor producción local referida a la esclavitud en las provincias de Cuyo (Mendoza, San Luis y San Juan) en la época independiente.

Sus estudios sobre la esclavitud en las provincias de Cuyo en la época independiente aportan una evidencia empírica acerca de la presencia y evolución estadística de esta población. También trazan un panorama, sustancialmente cuantitativo, de la incorporación de esclavos negros en el Ejército de Los Andes y evalúan las implicancias económicas de la política de rescate en Mendoza, San Juan y San Luis (Masini, 1961, 1962, 1962/3).

Para la época colonial, la historiadora Rosa Mercedes Zuluaga (1970) aportó una relación de la trata de negros en la región cuyana durante el siglo XVII, que entrega datos sobre la esclavitud en Mendoza durante la etapa colonial, sobre todo en su dimensión económica y política, y muestra la contribución de un enfoque que vincula la escena sociopolítica cuyana del período con los procesos políticos, económicos y sociales propios de un escenario más extenso coligado a Chile<sup>4</sup>.

Luis Alberto Coria (2006), por su parte, ha realizado un aporte puntual a la historia de los afrocuyanos al examinar registros eclesiásticos de matrimonios de “castas, en particular uniones contraídas por varones negros en Mendoza en el período 1710-1775. Las fuentes nominativas de la Iglesia Católica sirven al autor para, entre otras cosas, establecer la condición jurídica de los contrayentes y sus implicancias sociales y para determinar el crecimiento demográfico de esta población al finalizar el período anterior al virreinato.

Otras obras, como la del arquitecto Ricardo Ponte (2008), que historiza la configuración urbana de la ciudad de Mendoza, nos sirven aquí de referencia por

---

<sup>4</sup> Esto puede decirse más allá de que para el período que estudia la autora la Provincia de Cuyo correspondía a la jurisdicción de la Capitanía General de Chile, lo que naturalmente la vincula a éste en términos políticos, administrativos, económicos.

algunos datos y acontecimientos históricos que exponen, sin que presenten mayor desarrollo y material de análisis sobre el tema específico que tratamos.

Más recientemente, y en otro orden de intereses, el investigador genealogista Luis Cesar Caballero (2010) ha realizado un ejercicio de documentación de la presencia de los “negros esclavos” y elaborado algunas genealogías de afrodescendientes mendocinos. Mientras que Oscar Miremont (2012), Profesor de Historia y escritor, ha retomado literatura y bibliografía académica especializada para elaborar “historias poéticas de los negros en Cuyo”.

Los dos últimos trabajos contribuyen con algunos datos e interpretaciones a nuestro estudio y son retomados aquí para una revisión lo más integral posible de la literatura especializada y específica sobre los afrodescendientes en Mendoza.

### **Usos de fuentes censales y nominativas**

Atendiendo al período colonial y específicamente al siglo XVII, Zuluoga nos dice que registra la primera presencia en Mendoza de negros esclavizados introducidos desde Buenos Aires en el año 1595; y sostiene que desde ese momento la ciudad de Mendoza se convertirá en “la “garganta” que suministrará casi con exclusividad durante ese siglo la mano de obra esclava a Chile (Zuluoga, 1970).

La época de mayor afluencia del comercio de africanos esclavizados (“negros esclavos”, en los términos de la autora) transcurre entre 1610 y 1640.

“A mediados del siglo XVII, el número de africanos existentes en la ciudad de Mendoza, debió ser algo apreciable” (Zuluoga, 1970: 51) si se considera que en el ámbito eclesiástico se hizo necesario aprender la lengua Angola para su adoctrinamiento.

Sin embargo, “durante los últimos decenios del siglo XVII la ruta cordillerana deja de abastecer de negros a Chile”, dice Zuluoga (1970: 54).

Lo último implica, más allá del dato sobre el tráfico, el uso por parte de la autora de la categoría “negros” como sinónimo de esclavos. Además, como se observa en la siguiente cita, la autora usa la categoría “raza” para hablar de los negros esclavizados y “étnico” para referir a la población mendocina de ese período (cabe decir que usa la categoría españoles y no blancos).

Esta actividad originó en Mendoza una serie de consecuencias de orden étnico, social y económico que a continuación trataremos de resumir escuetamente.

Durante el siglo XVI el grupo inicial de la población urbana estuvo formado casi exclusivamente por vecinos y moradores españoles con una mínima concurrencia de sangre indígena representada por algunos mestizos. Esta base étnica inicial recibe en la primera mitad del siglo XVII el aporte de la raza negra como resultado marginal de la trata hacia Chile. Este aporte representa la primera tanda de elemento africano que va a incidir en la estructura étnica de nuestra población (Zuluoaga, 1970: 56).

Antes que Zuluoaga, pero para un período posterior, Masini (1962/3) había observado en los datos de los censos de 1777 y 1812 una “importancia numérica” de los esclavos en el total de la población cuyana. En el primero, según sus cálculos, los negros (categoría que en el registro incluyó a esclavos y libres) en Mendoza alcanzaban el 24 por ciento de la población.

Ponte (2008), por su parte, expone datos del “censo de 1802”, sin detenerse a explicar sus implicancias, y señala que entre los varones adultos un 20,72 por ciento estaba compuesto por “criados libres” y un 13,48 por ciento por “esclavos”; mientras que entre las mujeres adultas un 17,34 por ciento eran “criadas libres” y un 13,30 por ciento “esclavas” (Ponte, 2008: 111).

Las otras categorías de persona que presenta el registro de 1802, según el citado autor, son “españoles”<sup>5</sup> y “mestizos”, por lo que se infiere que los/as criados/as y esclavos/as serían negros.

Por otra parte, Ponte (2008) asienta una asociación entre la presencia de esclavos y la organización del sistema productivo agrícola e industrial del periodo colonial en Cuyo. Incluso, el autor refiere a Mendoza en términos de “ciudad esclavista” (Ponte, 2008) por su condición de sitio de cruce obligado del tráfico de negros entre el Atlántico y el Pacífico y por la ventaja comercial que significaba para los carreteros el aprovechamiento de viajes de retorno desde Buenos Aires transportando esclavos<sup>6</sup>.

Con todo, Miremont (2012) acusa para el año 1802 la existencia de un treinta por ciento de población negra en Mendoza<sup>7</sup>; y sostiene que: “Después con el mestizaje, las guerras de la independencia y las migraciones pareciera que en nuestras tierras nunca hubiesen existido negros” (2012: 6).

---

<sup>5</sup> En cambio, Masini (1962) sostiene que las categorías son: blancos, mestizos, negros libres y negros esclavos.

<sup>6</sup> Ambos argumentos fueron planteados antes, con más detalle, por Zuluaga (1970) para explicar la trata de negros en la región cuyana durante el siglo XVII.

<sup>7</sup> Masini (1962) especifica esa presencia en un 32 por ciento, mientras que los blancos alcanzaban el 37 por ciento y los mestizos el 30 por ciento.



Tales serían los motivos de la “desaparición” (*sic*) de los negros cuyanos para el autor, aunque no expone más datos ni desarrolla sus argumentos al respecto.

Sin embargo, con base en los cálculos que hizo Masini (1962/3) a partir del censo de 1812, en los años revolucionarios los negros constituían el 33 por ciento de la población de Mendoza.

Al examinar la evolución de la población de Mendoza y su distribución según las categorizaciones sociales de la época, atendiendo a los datos de cada uno de los censos mencionados (1777, 1802 y 1812), Masini (1962) entrega algunas consideraciones significativas.

Como se ve, [si se considera el censo de 1802 en comparación con el de 1777] los blancos siguen siendo los más numerosos dentro de la población; los negros han doblado la cantidad de 1777 y los mestizos han aumentado en una forma considerable (Masini, 1962: 10).

Como observamos, el censo anterior [se refiere al de 1812] separa a los blancos en sus distintos componentes [americanos, españoles, extranjeros]; queda bien claro el escaso número de españoles europeos y de extranjeros. No nos indica el número de esclavos dentro de los negros. Si comparamos con el censo de 1802, la diferencia en el total de habitantes, es de poca importancia: 488. Se ha elevado igualmente el número de blancos y negros y ha disminuido el total de indios-mestizos. La diferencia en ambos censos en la cantidad de blancos e indios suponemos se debe principalmente a la incorporación, dentro de los primeros, de muchos mestizos que, por otra parte, en el último censo no aparecen (Masini, 1962: 11).

Entretanto, en torno de las “mezclas interétnicas” existentes, por medio de revisar las informaciones matrimoniales de “castas” de una buena parte del siglo XVIII, previa al censo de 1777, Coria (2006) sostiene que un 12 por ciento del total de las uniones de personas de origen africano era con europeos.

Además, el autor destaca la abundante presencia de contrayentes mulatos (algo más del 50 por ciento), que indicaría la existencia de otras tantas uniones legítimas e ilegítimas de negros con blancos.

Esos datos llevan a Coria (2006: 65) a concluir que “en el período previo al virreinato era corriente la unión de los negros con cualquiera de las otras dos razas”.

Más todavía, el autor sostiene que “sus herederos continúan aunque mezclados en la población actual de la que también forman parte, al igual que de la historia de Mendoza” (Coria, 2006: 66).

Otros datos que aporta el autor merecen atención. En concreto, al examinar la condición legal de los futuros contrayentes Coria deja ver -aunque él no la hace explícita- una relación entre personas libres y blancura racial (hay que decir también

que el autor retoma las categorías clasificatorias propias de los documentos sin interpretar su uso en la época. Incluso, se apropia de las categorías raciales como un dato objetivo).

Lo anterior implica que si se asume una gradación en el color del fenotipo representada en las categorías de Negros, Mulatos, Zambos y Pardos, se observa una predominancia de personas libres a mayor blancura.

Se advierte que la mayor parte de los negros puros (sic) son esclavos (...) En cambio en los mulatos la situación es más equilibrada con un 38 % de individuos libres. No puede hablarse mucho de los zambos por la reducida cantidad de casos. Sí podemos hacerlo respecto de los pardos en su gran mayoría libres (...) La calidad de esclavo o no, tenía -además del hecho de la libertad- importantes implicancias sociales, por la desigualdad existente entre quienes eran personas libres y las que no lo eran, al igual que entre blancos y castas” (Coria, 2006: 56).

En lo que se deja ver, además, la desigualdad de los negros parece duplicarse por su condición predominante de esclavos. Por supuesto que introducir la variable de género daría lugar a más interpretaciones, pero no ha sido el caso.

Volviendo a los años de la revolución y de las guerras por la independencia, según Masini (1962/3: 179), desde 1812 el “aumento vegetativo” de la población negra es insignificante frente al “aporte de vidas” que hicieron los esclavos a las guerras<sup>8</sup>.

Ponte (2008: 87), arriesga más al sostener que un “efecto colateral de la guerra de la independencia fue la casi desaparición de la población negra (...)” de Mendoza<sup>9</sup>.

En otro orden de ideas, Masini (1961) sostiene que el periodo independiente ostenta un nuevo esclavo y un nuevo tipo de servidumbre (el liberto), que si bien existía en el período anterior ahora adquiere nuevas características. “El nuevo período procura la desaparición del esclavo cosa, que era contra naturaleza y además busca que desaparezcan las diferencias sociales que daban el nacimiento y el color” (Masini, 1961: 136)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> En otro trabajo el autor (Masini, 1961) sostiene que muchos de los libertos cuyanos que contribuyeron con sus sangre a la independencia de las naciones de América del Sur sucumbieron en Chile y otros quedaron en el Perú. También, en otro orden de cosas, que la suspensión de la trata en 1812 cortó para Cuyo, más que para el litoral argentino, la actividad esclavista (con incidencia lógica en la presencia local de negros) (Masini, 1962).

<sup>9</sup> Masini (1962) calcula que la provincia de Mendoza aportó al Ejército de los Andes una cantidad de esclavos equivalente al aporte realizado por el resto de la nación.

<sup>10</sup> Coria (2006) sostiene que la condición de esclavo tenía, sumado al hecho de la falta de libertad, implicancias sociales vinculadas a la desigualdad entre libres y no libres y entre blancos y castas. En las

Más todavía, en la perspectiva de Masini (1961) este individuo libre fue asimilado (es el término que usa el autor) por la sociedad argentina sin mayores dificultades en tanto el mismo ya “había conseguido los conocimientos y la adaptación adecuados”<sup>11</sup>.

La organización militar habría sido, aún después de las guerras de la independencia y ya en el contexto de las guerras internas, un medio para la “integración” de los negros a la nación.

El alistamiento general de las milicias no era propicio para distinciones y debió reunir a todos los hombres libres, independientemente del color. Además, para mediados del siglo XIX, si bien se mantenía un grupo importante de negros, la mayoría de los antiguos esclavos estaban ya confundidos en la población (Masini, 1961: 149).

La descripción que hace Masini (1961) de la concepción de la sociedad respecto de los ex esclavos negros suma complejidad:

Todos los libertos, sin embargo, una vez adquirida su libertad por dinero, trabajo o edad fijada por la ley a los nacidos en el país, quedaban sometidos a ciertas trabas derivadas de una concepción cultural y manifestada principalmente en la sociedad por la búsqueda de una limpieza de sangre que no se apoyaba por lo tanto, en un prejuicio racial.

El tiempo, no obstante, fue borrando esa diferencia a medida que el individuo, en sucesivas mezclas, iba perdiendo las características del africano (Masini, 1961: 154).

Un censo realizado en 1823 expresa, según Masini (1962), una notable disminución de negros e indios a la vez que los blancos constituyen casi el total de la población. “El 81 % blanco indica la tendencia igualitaria de la población hispánica que ha incorporado a grandes grupos de gente de color” (Masini, 1962: 15).

Todavía más, “los censos realizados entre 1822 y 1825 nos dicen que la población de color (*sic*) disminuía naturalmente, debido al aumento de las muertes sobre los nacimientos y del escaso número de nacimientos” (Masini, 1961).

---

“informaciones de soltería” de la iglesia el autor encuentra, para el período que estudia, que la mayor parte de los contrayentes “negros puros” son esclavos, y los mulatos, zambos y pardos son libres.

<sup>11</sup> Hudson (1898: 38), por otra parte, expone como un detalle de vanidad orientada a alcanzar la civilidad de la propia sociedad y de manifestación de lujo individual la posesión de don José Rafael Vargas de una banda instrumental de viento, la primera que tuvo Mendoza, formada por sus esclavos, a quienes hizo tomar lecciones de arte en Buenos Aires. En definitiva, estas referencias invitan a pensar en los tipos de adaptación, incorporación y reconocimiento social que preveían e impulsaban los grupos dominantes para los esclavos y, más tarde, para los ex esclavos en una sociedad que atravesaba un proceso de múltiples cambios (ideológicos, sociales, políticos, entre otros).

Llegada la década de 1860, asegura Masini (1961: 156-157), se podía ver concluido un proceso de liberación y asimilación, en parte porque el mestizaje era incesante, particularmente en las clases bajas.

Su propia concepción de los africanos esclavizados y sus descendientes queda dicha cuando sostiene que: “Asombra pensar cómo ha sido incorporada a la sociedad una inmigración numerosa que se presentaba con características tan inhumanas. Aportaron trabajo, pero disminuyeron en mucho el nivel moral y cultural” (Masini, 1961: 156).

Entretanto, el genealogista Caballero (2010) se pregunta, más acá en el tiempo que el citado Masini, ¿por qué no encontramos negros puros en Mendoza?. El autor retoma, en su caso de la citada historiadora Zuluoga, la tesis del mestizaje, y agrega:

Y a su vez, interpretamos que ese mestizaje se fue produciendo a través del tiempo por diversas razones, influido como bien se ve en las citas precedentes por el cese de la migración y de la trata de esclavos, pero principalmente por su muerte masiva en la guerras (...) Así los varones negros y mulatos se fueron extinguiendo rápidamente, pero quedaron en Mendoza las negras y las mulatas, que lógicamente se mezclaron con los blancos e indígenas, continuando la descendencia (Caballero, 2010: 12).

No obstante, Caballero (2010: 13) también refiere a “una tendencia a lo que podríamos llamar “españolización” o “blanqueamiento” en los asientos de los esclavos y sus descendientes”, que él adjudica a prácticas propias de estos individuos por un prejuicio racial y un sentimiento de vergüenza.

En efecto, la cuestión nominativa no puede haber sido menor en esa época si se tiene en cuenta que, como lo relata Hudson (1898), en 1820, ya en el contexto de las guerras civiles, el propio Coronel Bruno Morón, en ejercicio de las funciones otorgadas por el Cabildo-Gobernador de la Provincia, percibió como antidemocrática la denominación referente al color de los dos batallones de Guardias Nacionales y decidió sustituirla “con la de primer *Tercio* (al de Cívicos blancos) y segundo *Tercio* (al de Cívicos pardos)”.

## **Cierre**

En lo expuesto, más allá de lo ya dicho a modo de observaciones críticas en algunos pasajes, se observa que los autores de la literatura examinada que trata la presencia de afrodescendientes en Cuyo y, particularmente, Mendoza, así como algunos asuntos atinentes a los mismos, reconocen la presencia de una porción significativa de

población africana y afrodescendiente en la región y en la provincia en el período colonial e independiente.

Así también, dejan ver, al menos en el caso de Masini (1961, 1962, 1962/3), un peso relativo relevante de esa parcialidad poblacional local/regional en relación con el resto de las provincias de la actual Argentina, especialmente a principios del siglo XIX.

Para el período mencionado, justamente, la región de Cuyo tendrá protagonismo en el proceso revolucionario e independentista, coyuntura en la que los africanos esclavizados y los descendientes de africanos tuvieron una participación significativa a partir de su integración en las milicias y en el Ejército de Los Andes.

De modo que todo esto lleva a plantear que para estudiar la historia de los afrodescendientes en Argentina puede ser importante considerar la región de Cuyo en su especificidad, en su articulación con otras regiones del país y en su inserción en un proyecto de estado-nación.

Por otra parte, los estudios examinados muestran un uso bastante arbitrario e irreflexivo de las categorías denominativas/clasificadoras y de análisis. Por ejemplo, para nombrar a los africanos esclavizados y a sus descendientes se usan casi siempre de modo indiferenciado los términos negros, gente de color, morenos.

También se hace un uso arbitrario de algunas categorías clasificatorias de distinta naturaleza que sin embargo se ponen en relación de equivalencia. Por ejemplo, se usa esclavo como sinónimo de negro, estableciendo así correspondencia entre una categoría jurídica y una racial.

Más todavía, en ningún caso se ha hecho una reflexión sobre las categorías denominativas/clasificadoras de la época y sus implicancias sociales y políticas para los actores y grupos sociales y para la configuración de la sociedad mendocina-cuyana-nacional.

Por esto mismo, y para estimular a la vez una reflexión sobre las categorías de análisis, sería productivo examinar las categorizaciones sociales de la época y evaluar sus potenciales implicancias en las distintas dimensiones de la vida social.

También su incidencia en relación con aquello que la literatura especializada contemporánea define como un proceso de invisibilización de los afrodescendientes en la sociedad nacional (Solomianski, 2003; Frigerio, 2006, 2008; Maffia, 2008; Geler, 2010; Guzmán, 2010).

Por último, para dar un cierre provisorio a estas notas críticas, hay que decir que la noción de “desaparición” y el concepto de “mestizaje”, como fenómenos sociales

explicativos de la historia de los afrodescendientes en Mendoza y Cuyo, aparecen en los trabajos examinados de modo un tanto vago, es decir, sin sustento argumentativo o sin datos que sostengan la tesis/hipótesis de los autores.

Particularmente, el planteo de la “desaparición” parece difícil de ser sostenido incluso considerando datos e interpretaciones presentados por los autores citados.

Quizás por eso mismo, los autores no dejan de mencionar el mestizaje como un proceso paralelo al decrecimiento vegetativo de los afrodescendientes, a la desaparición física de los varones en las guerras y al cese del ingreso de africanos por el fin de la trata esclavista.

Pero en lo que toca al mestizaje, éste tampoco ha sido suficientemente estudiado y en las obras citadas no es explicado más que en su concepción general, como mezcla de distintos tipos raciales, sin explorar su complejidad.

## **Bibliografía**

ANDREWS, George Reid. 1989 [1980 en inglés]. *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De La Flor.

CHAMOSA, Oscar 2003. "To Honor the Ashes of Their Forebears": The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires, 1820-1860” en: *The Americas*, n° 59, pp. 347-378.

CRESPI, Liliana. 2011. “Esclavos, libres y libertos del Río de la Plata. Un lento acceso a la ciudadanía” en: Marisa Pineau (comp.), *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: UNTREF.

DI MEGLIO, Gabriel M. 2005. “La historia popular de la Argentina del siglo XIX. Una revisión historiográfica” en: *Nuevo Topo*, n° 1, pp. 55-76.

DI MEGLIO, Gabriel M. 2006. *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rusismo (1810-1829)*. Buenos Aires: Prometeo.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. ““Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales” en: *Maronese Leticia. Buenos Aires negra. Identidad y Cultura. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires*, Temas de Patrimonio Cultural, n° 16, pp. 77-98.

FRIGERIO, Alejandro. 2008. “De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina” en: Gladys Lechini (comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: CEA - Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-144.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. 2013. "The economic role of slavery in a non-slave society. The River Plate, 1750–1860" en: Fradera J. M.; Schmidt-Nowara Ch. (ed.). *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*. New York: Berghahn, pp. 77-100.

GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones- Barcelona: Universidad de Barcelona (TEIAA).

GHIRARDI, Mónica; COLANTONIO, S; CELTÓN, Dora 2010. "De azabache y ámbar. Tras las huellas de los esclavos de Córdoba al despuntar la revolución" en: Silvia C. Mallo; Ignacio Telesca (ed.). "*Negros de la patria*" *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Bs. As: SB.

GOLDBERG, Marta B. (Dir.) 2005. *La vida cotidiana de los negros en Hispano América*. Tomo 13 edición electrónica. Madrid: F. De Larramendi.

GOLDBERG, Marta B. y JANY, L. B. 1966. "Algunos problemas referentes a la situación del esclavo en el Río de La Plata" en: *IV Congreso Internacional de Historia de América*, n° 6, pp. 61-75.

GUZMÁN, Florencia y GELER, Lea. 2013. *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos.

GUZMÁN, Florencia. 2010. *Los claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca Colonial*. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.

HUDSON, Damián. 1898. *Recuerdos históricos sobre la Provincia de Cuyo* (Tomo Primero). Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.

LANUZA, José Luis. 1967 [1946]. *Morenada*. Buenos Aires: Schapire.

MAFFIA, Marta M. 2008. "La enseñanza y la investigación sobre África y Afroamérica en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina" en: Gladys Lechini (comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.

MALLO Silvia C.; TELESCA Ignacio (ed.) 2010. "*Negros de la patria*" *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires: SB.

MASINI, José Luis. 1961. "La esclavitud negra en la República Argentina - Época independiente" en: *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Segunda Época, n° 1, pp. 135-161.

MASINI, José Luis. 1962. *La esclavitud negra en Mendoza. Época Independiente*. Mendoza: D'Accurzio.

MASINI, José Luis. 1962/3. "La esclavitud negra en San Juan y San Luis. Época independiente" en: *Revista de Historia Americana y Argentina*, n° 7 y 8, pp. 177-210.

MATA, Sara E. 2010. "Negros y esclavos en la guerra por la independencia. Salta 1810-1821", en: Silvia C. Mallo; Ignacio Telesca (ed.). *"Negros de la Patria". Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires: SB, pp. 131-148.

MIREMONT, Oscar. 2012. *Negradas: Historias poéticas de los Negros en Cuyo*. Mendoza: Espejos de Mundos.

PICOTTI, Dina V. 1998. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

PONTE, Jorge Ricardo. 2008. *Mendoza, aquella ciudad de barro*. Buenos Aires: CONICET.

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

SOLOMIANSKI, Alejandro. 2003. *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.

ZULUAGA, Rosa Mercedes. 1970. "La trata de negros en la región cuyana durante el siglo XVII" en: *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, n° 6, pp. 39-66.



## **Parte VIII**

### **Afrodescendencia y Políticas Públicas**

**El 8 de noviembre en 2013-2014:  
Trabajadores culturales y activistas políticos en el movimiento de reivindicación  
de derechos afrodescendientes en la celebración del ‘Día Nacional de los/las  
Afroargentinos/as y la Cultura Afro’ en la Ciudad de Buenos Aires**

María Eugenia Brizuela\*  
FLACSO/GEALA  
[ugamarela@gmail.com](mailto:ugamarela@gmail.com)

## **Resumen**

En la presente ponencia nos proponemos abordar el movimiento de reivindicación de derechos afrodescendientes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Se analizan las políticas de Derechos Humanos por parte del Estado-Nación argentino y también de la CABA, en cuanto a sus concepciones sobre la identidad, para buscar comprender los puntos de confluencia y también las dificultades existentes para atender a las reivindicaciones del colectivo afro. Se resaltan los avances históricos en materia de reconocimiento del componente afro como parte integrante de la matriz de la sociedad argentina por parte del Estado-Nación y a través del trabajo de campo realizado a propósito de las conmemoraciones en 2013 y 2014 (por la institución del 18 de noviembre como el “Día de los/las Afroargentinos/as y de la Cultura Afro”) se busca dar cuenta de los objetivos alcanzados por los activistas afrodescendientes.

**Palabras clave:** Antropología; Ciudad Autónoma de Buenos Aires; 2013-2014; activistas afrodescendientes; políticas de Derechos Humanos; Estado-Nación argentino.

## **Introducción**

En noviembre del 2013 se celebró por primera vez el 8 de noviembre, como el “Día Nacional de los/las Afroargentinos/as y de la Cultura Afro”<sup>1</sup>, continuando en 2014, con la incipiente tendencia de constituirse en el mes más esperado hacia donde se

---

\* Maestranda en Antropología Social y Política (FLACSO).

<sup>1</sup> Declarado bajo la Ley 26.852 por el Congreso de la Nación Argentina en mayo de 2013. Publicado en el Boletín oficial: CONMEMORACIONES. Ley 26.852. Institúyese el “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro”. Sancionada: Abril 24 de 2013. Promulgada De Hecho: Mayo 20 de 2013. El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina reunidos en Congreso, etc. sancionan con fuerza de Ley: Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro. ARTÍCULO 1° — Institúyese el día 8 de noviembre como “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” en conmemoración de María Remedios del Valle, a quien el General Manuel Belgrano le confirió el grado de Capitana por su arrojo y valor en el campo de batalla. ARTÍCULO 2° — Incorpórase el día 8 de noviembre como “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” al calendario escolar. ARTÍCULO 3° — Encomiéndese al Ministerio de Educación de la Nación, a través del Consejo Federal de Educación y las autoridades educativas de las distintas jurisdicciones, acordar la incorporación a los contenidos curriculares del sistema educativo, en sus distintos niveles y modalidades, la conmemoración de dicho día y la promoción de la cultura afro. ARTÍCULO 4° — Encomiéndese a la Secretaría de Cultura de la Nación la conmemoración del “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” a través de políticas públicas que visibilicen y apoyen a la cultura afro en sus distintas disciplinas. ARTÍCULO 5° — Comuníquese al Poder Ejecutivo nacional. DADA EN LA SALA DE SESIONES DEL CONGRESO ARGENTINO, EN BUENOS AIRES A LOS VEINTICUATRO DÍAS DEL MES DE ABRIL DEL AÑO DOS MIL TRECE. — REGISTRADA BAJO EL N° 26.852. / Disponible en: <http://cdn01.ib.infobae.com/adjuntos/162/documentos/006/399/0006399430.pdf> )

dirigen todos los esfuerzos del año, por parte de las diferentes organizaciones, como hito para lograr sus alcances.

Iniciando el decenio de los afrodescendientes, establecido por la ONU a partir de enero de 2015, y luego de varias décadas de lucha nacional (si tomamos como punto de partida el surgimiento de varias agrupaciones de afrodescendientes en los años de 1990 como África Vive, el Movimiento Afrocultural, los Caboverdianos de Dock Sud o la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe), queremos resaltar, a partir de los autores Frigerio y Lamborghini (2010), los principales objetivos del colectivo afro. Es decir: la construcción de una identidad colectiva afroargentina, la visibilidad en la sociedad con el reconocimiento del aporte, tanto cultural como social, que los negros han hecho por la cultura del país, la promoción social de los afrodescendientes y la eliminación del racismo en una nación que se enorgullece por ser blanca y europeizada.

La llegada de inmigrantes afrolatinoamericanos a la Argentina, especialmente desde la década de los '90, le dio un impulso renovado a esta dinámica reivindicatoria de afroargentinos, quienes venían pugnando por el reconocimiento del aporte africano en la construcción de la identidad nacional; al mismo tiempo que denunciaban el trato excluyente y discriminatorio para con los afrodescendientes, de matiz netamente racial.

Siguiendo el trabajo de Grimson:

La presión del Estado nacional para que la nación se comporte como una unidad étnica, junto a su efectiva capacidad de inclusión social, resultó en que toda diferenciación o particularidad fuera percibida como negativa o, directamente, resultara invisibilizada. En la medida en que ese proyecto era exitoso, la etnicidad era un idioma político prohibido o, al menos, institucionalmente desalentado (2006: 3).

Estos “trabajadores culturales”, siguiendo a Domínguez y Frigerio (2002)<sup>2</sup>, se constituyeron en los principales aliados de los afroargentinos y motivadores de las dinámicas reivindicatorias ya que su extrañamiento ante el discurso, que afirmaba que en la Argentina no había negros, actuó como propulsor de demandas y acciones concretas en conjunto.

Los datos divulgados, en junio del año 2013 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos -INDEC-, señalan que hay **62.642 hogares con al menos una persona afrodescendiente en todo el país**. Dentro de esos hogares se encuentran

---

<sup>2</sup> En el trabajo de Domínguez y Frigerio (2002) los autores distinguen entre “trabajadores culturales” y “vendedores de cultura exótica”, siguiendo los conceptos de Ribeiro (2000) y Machado (1999), respectivamente. A los fines de nuestro trabajo se elige la categoría “trabajadores culturales” por permitir expresar esta relación con los activistas afrodescendientes.

149.493 personas, de los cuales un 51% son varones y un 49% son mujeres, a la inversa de lo que sucede en la población total de la Argentina, donde hay un 48,7% de hombres y un 51,3% de mujeres. Y explica que este último dato se debe a que la población afrodescendiente es menos envejecida (el envejecimiento es predominantemente femenino) que la del total del país. **Mientras el porcentaje de personas de 65 y más en Argentina es de 10,2%, para la población afrodescendiente el valor es de 7,4%.** Se destaca, también, que el **92% de la población afrodescendiente censada nació en nuestro país**, y un 8% en el extranjero. De este 8%, la mayoría proviene de América (84,9%), principalmente de Uruguay (20,8%), Paraguay (16,1%), Brasil (14,2%) y Perú (12,5%).

Los datos resaltados son nuestros, ya que queremos destacar que aún no sabemos la cantidad de afrodescendientes que se reconocen como tales, una vez que los datos nos hablan de al menos una persona afrodescendiente en 62.642 hogares. Al mismo tiempo, subrayamos que la población afrodescendiente es menos envejecida. El INDEC adjudica esta diferencia al mayor porcentaje de hombres afrodescendientes que mujeres y al hecho de que las mujeres viven más años; pero cabría preguntarse, si no se debe también a peores condiciones de vida, ya que los activistas no dudan en hablar de desigualdades socioeconómicas históricas para esta minoría. Por último, y consideramos este dato como el de mayor relevancia por dar un golpe al sentido común nacional, el 92% de la población afrodescendiente censada es nacida en territorio argentino.

Se puede afirmar que este primer paso de la inclusión de la variable afrodescendiente en el censo resultó significativo, para las diversas agrupaciones, porque las políticas de inclusión y de acción afirmativa, que se encuentran discutiendo hoy, se desprenden de una mayor, que es el reconocimiento de los negros como actores cruciales en la conformación del Estado-Nación argentino y, principalmente, como contribuyentes activos en la formación de esa cultura nacional. Como sostienen Amati y Grimson si “la nación estructura formas de hacer políticas, narraciones sobre el pasado, imaginarios sobre el futuro, sentidos de lo justo y lo injusto, (...) los modos de sentirse parte de un grupo o de una comunidad, y los significados de esa pertenencia” (2007:503), es relevante preguntarse o cuestionar qué matices específicos adquieren en la Argentina esos sentidos sociales. Como sabemos, existe un sentido común hegemónico, que es reproducido por la historia oficial y las instituciones estatales hasta formar un continuum en la cultura política nacional, el cual afirma que en la Argentina ya no hay negros y que los activistas intentan quebrar.

Este proceso de invisibilización operó de dos maneras: en la narrativa dominante que no reconoce el aporte de los negros en la conformación de nuestra cultura y/o historia nacional y, por otra parte, en las interacciones sociales de la vida cotidiana, porque ser negro es visto como algo negativo (Frigerio, 2006: 81).

Anteriormente señalamos la importancia de la divulgación de los resultados que se desprenden del Censo Nacional 2010, que comprueba que 92% de los afrodescendientes son argentinos. Éste no es un dato menor ya que en la cultura política de este país, las clasificaciones por criterios raciales no tienen ninguna relevancia, una vez que la narrativa dominante afirma que todos somos iguales (blancos y europeos, “descendemos de los barcos”, no de los barcos negreros, claro está), y que en cambio, las discriminaciones y eventualmente, los racismos y prácticas xenófobas, se construyen únicamente de acuerdo a criterios de desigualdad socio-económicas.

El sentido común argentino derivado de estas narrativas también permitiría entender por qué la presencia de un “negro, negro” o “negro mota” (Frigerio, 2006) es asociado a un extranjero de otro país latinoamericano al que se le reconoce raíces afros, como Brasil o Uruguay, o se los relaciona con los llamados nuevos inmigrantes africanos llegados en los últimos 10 o 20 años, principalmente de Senegal, Mali, el Congo, etc.

Y esto es así, porque en el caso de Argentina, estos grupos minoritarios, como los indígenas y los afrodescendientes, sólo recientemente están siendo reconocidos por parte del Estado- Nación, ya que en una sociedad que fue creada bajo la narrativa dominante de la “blanquedad europeizante”, no entraban en esa comunidad imaginada (en el sentido de Anderson).

Nicolás Fernández Bravo analiza las políticas públicas dirigidas a este colectivo afro y concluye que:

Resulta imposible establecer si en esta nueva “época” el estado favorecerá las políticas de acción afirmativa, las políticas denominadas transversales, una combinación de ambas o ninguna (...) No obstante, las expectativas generales entre la población continuarán interactuando con el paradigma multicultural, cuyo legado encierra una paradoja: mientras que sin su irrupción hubiese sido difícil la emergencia de las políticas de la identidad, su diseño e implementación favorecieron la consolidación, al interior del estado, de una matriz de discursos y prácticas esencializadoras de la diversidad (2013: 260).

Partir de esta paradoja y al mismo tiempo tener en cuenta la observación de Frigerio y Lamborghini (2009) de que la construcción de una identidad colectiva entre

los afrodescendientes aún no se ha dado, lleva a preguntarse por el activismo afrodescendiente, su relación con los trabajadores culturales, y los espacios ocupados más recientemente en el ámbito público y estatal.

Discusión que plantearemos a partir de los datos que se desprenden del trabajo de campo realizado, a partir de analizar los datos que surgieron en el contexto particular de las celebraciones del 8 de noviembre, “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro”, que fue declarado bajo la Ley 26.852 por el Congreso de la Nación Argentina en mayo de 2013.

En este marco, los meses subsiguientes a la promulgación de la Ley, y especialmente en noviembre del 2013, se realizaron diversas celebraciones. Pondremos el foco en dos de dichos eventos que se hicieron en la CABA, para analizarlos en su singularidad y también comparativamente. Como veremos en detalle, ambos fueron propiciados por organizaciones y activistas “afros”, y llevados adelante en el medio de una coyuntura política particular: la de dos actores enfrentados políticamente como los son el Gobierno de la Nación (Frente para la Victoria, kirchnerista, de corte progresista-centroizquierda) y el de la Ciudad de Buenos Aires (el Pro Macrista, de tendencia liberal-conservadora).

En concreto, y respectivamente, nos referimos a la conmemoración realizada en el Parque Lezama, el 24 de noviembre y, por otro lado, el “Buenos Aires Celebra la Comunidad Afro” del 30 de noviembre en Avenida de Mayo. El primero fue organizado por la Secretaría de Cultura de la Nación (actualmente Ministerio), cuya competencia está dada por la mencionada Ley 26.852, y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación; y el segundo, por la “Asociación Cultural Argentina Brasileira, *A Turma da Bahiana*”, a partir de su participación en el espacio de la Dirección General de Colectividades de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Nuestra hipótesis reza que tanto la participación de organizaciones, como así como también su alcance, repercusión y diagramado, estuvo cruzado por estos diversos actores y agentes, que determinaron una particular lógica de relación entre el Estado y sus instituciones públicas. Sean trabajadores culturales, activistas afroargentinos, afrodescendientes y/o africanos, los mismos desplegaron estrategias políticas de reconocimiento de derechos y reconfiguraciones de la ciudadanía aprovechando esta coyuntura.

Nos detendremos en el análisis de estos dos grandes eventos, buscando, entre otras cosas, demostrar las particularidades de las vinculaciones entre estos agentes.

### **El 8 de noviembre**

En ambos eventos la programación estuvo centrada en torno a las representaciones performáticas de danza y música. Tanto es así, que en el evento de Parque Lezama, los talleres (mesas de discusiones) programados no se realizaron y, en Plaza de Mayo, sólo hubo otro tipo de intervenciones desde el escenario cada vez que salían los presentadores entre un número artístico y el otro (lectura de declaraciones, discursos, entrega de reconocimientos, poemas, etc.).

Creemos que esto obedece, por un lado, a la centralidad que las danzas y músicas han tenido y tienen para el colectivo afrodescendiente. Tal cual explica Ferreira (2008).

Por otro lado, no podemos dejar de señalar, como tan lúcidamente demostraron los Comaroff (2011, 2013), y más localmente el trabajo de Sansone (2004), que las identidades etnicizadas no son una excepción a la lógica neoliberal de mercantilización de la cultura y de la identidad social; pero creemos que también pueden ser explotadas para alcanzar fines políticos. En este último sentido, resaltamos las iniciativas del colectivo afrodescendiente en la Argentina, aunque podemos discutir su real y actual eficacia en la lucha por sus reivindicaciones, que estamos analizando a partir de los eventos celebrados por el 8 de noviembre.

Yendo al análisis en sí, y comparativamente, en la celebración de Parque Lezama la única voz fue la del gobierno nacional, mientras que en Plaza de Mayo fue sobre todo la de los sujetos/organizaciones, con una pequeña intervención de los funcionarios de la mencionada Subsecretaría de la CABA.

En ambos, hubo sobretodo mesas y stands de colectividades, además de un escenario principal. También, en ambas, se realizó un desfile: en Parque Lezama para concluir el evento de diversas comparsas de candombe afroargentino y en Plaza de Mayo, al contrario, para abrir el evento con un agradecimiento portado como cartel de apertura (“Gracias a todos por acompañarnos en este *encuentro cultural*”). Resultado nuestro) luego, hubo sobre todo niños con banderas de los países/colectividades que tenían stands a lo largo de la Avenida de Mayo, banderas de las asociaciones afroreligiosas y desfile de diferentes manifestaciones afrobrasileñas: “bumba meu boi”,

escuela de samba enredo argentina “Estação Primeira” y grupo de danza afro de la reconocida maestra afrobrasileña Isa Soares.

Sin embargo, a mi entender, hubo una diferencia sustancial y que ya se percibió desde el momento mismo de la difusión de los mismos. Es decir, en el del Parque Lezama (lo llamaremos así en contraposición al de Av. de Mayo) la única “voz” legitimada para hablar pareció ser la oficial, la del gobierno nacional. Además, la única agrupación que tuvo un stand en la feria que se montó en frente al escenario principal fue DIAFAR, donde había asesoramiento e impresos, difundiendo su causa y proyectos, aunque ellos no hablaron a lo largo de todo el evento. En el escenario principal solo se escuchó a los locutores haciendo continuamente referencia a la ideología y políticas del gobierno nacional e incluso cuando, en el momento de mayor clímax de la celebración, los líderes de dicha agrupación subieron al escenario para cantar, no tomaron el micrófono para expresarse.

En cambio, en el caso del evento de la Av. de Mayo, contó desde el comienzo con difusión paralela y propia por parte de la Asociación Cultural Argentino Brasileña “A turma da bahiana”, cuya líder principal, quien cada año organiza la celebración de la colectividad brasileña, estratégicamente, aprovechó la coyuntura de noviembre para hacer un mega evento de conmemoración de la cultura afro (tal cual nos relató ella misma).

También, en el caso del evento de Parque Lezama pareció que no iba a realizarse y finalmente se corrió de fecha, del 10 al 24/11. Desconocemos los motivos por los cuales la programación efectiva se alteró y, aunque contaba con dos partes bien delimitadas (la primera haciendo referencia a Mesas de discusiones en torno a temas de juventud, género, talleres, etc. que se realizarían desde el mediodía en el espacio llamado “carpa”; y la segunda parte, desde 15hs, en el escenario principal de números musicales) efectivamente, se realizó solo la parte musical, en el escenario principal, y también con una gran modificación entre los artistas que efectivamente actuaron. La notable ausencia fue la del reconocido músico Fidel Nadal, hijo de uno de los primeros activistas afroargentinos, quien iba a cerrar la celebración. Finalmente, lo hizo un desfile de candombe afrouruguayo que llegaron desde la calle Balcarce y entraron en la explanada por debajo del escenario principal; aquí tampoco la gente acompañó totalmente o se sumó... más bien, durante toda la jornada fue espectadora.

En cambio, el de Av. de Mayo, aunque tenía formato de feria de colectividades, los sucesivos desfiles que se dieron en el medio de la Avenida, entre carpas de las



diferentes nacionalidades y organizaciones que desembocaban en el escenario principal, hizo que de comienzo a fin se viera un clima de celebración donde todos participaron, hasta el público que estaba como observador. El escenario principal, por su parte, tuvo a dos presentadores afrodescendientes (aunque no afroargentinos) quienes entre un número musical y otro, aprovechaban para realizar reseñas históricas, por ejemplo sobre el pasado esclavista, distinciones a promotores de la cultura afro y le daban la palabra a diversos actores: poetas, músicos, científicos y líderes “afros” de diferentes organizaciones o movimientos afrodescendientes; además de representantes de la CABA, pero que solo tuvieron una breve entrada y junto a la líder afrobrasileña, organizadora.

Lo que pretendemos señalar, a partir de estos análisis, es que en el caso del Parque Lezama el uso de la cultura fue como espectáculo, o por lo menos no pudo aprovecharse la coyuntura como lo hicieron quienes llevaron adelante el evento de Av. de Mayo para hacer un uso político de la cultura.

El trabajo de Ferreira (2003), para el caso de Uruguay, parece ilustrativo en tanto él habla de organizaciones afrodescendientes que están vinculando prácticas anteriormente meramente culturales y “performativas (candombe, danzas y canto)”, con aquellas prácticas “escritas o letradas” de activismo político. Compartimos, entonces, su visión de considerar como “las dos caras de una misma política cultural racial” a las acciones orientadas de los agentes que reivindican inclusión social ante desigualdades de clase (dimensión política); y luchas por la representación cultural y el reconocimiento de la diferencia, (dimensión cultural). Y es en este último sentido que resaltamos la celebración de Av. de Mayo.

Sin embargo, en cuanto al acompañamiento de las instituciones públicas, si analizamos los discursos de los funcionarios, y lo manifestado en la folletería de difusión y programación, saltan a la vista las diferencias en las concepciones ideológicas para con el colectivo “afro”. Veremos en detalle estas singularidades, tomando también la celebración de noviembre del 2014, ocasión en la cual el gobierno de la Nación se hizo presente a través de varios funcionarios que hablaron en el escenario mayor, y con un cambio sustancial que fue la apertura a la participación activa de las diferentes organizaciones afrodescendientes en mesas de debates e intervenciones en el escenario mayor.

## Las voces

Analizando los programas de los eventos, los videos oficiales realizados a posteriori (aquí incluimos la celebración de la Nación de 2014), y las informaciones en las páginas oficiales de los organismos de CABA y el Ministerio de Cultura de la Nación; a priori, estos encuentros parecerían estar hablando de cosas diferentes: por un lado la conmemoración “oficial” del 8 de noviembre por parte de la Secretaría -luego Ministerio- de Cultura y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y, por otro lado, uno de los tantos eventos que realiza el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, a través de la Dirección General de Colectividades de la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural.

Por ejemplo, el Gobierno de la Ciudad señalaba en su página oficial:

Habrà más de 40 stand ubicados sobre la Av. De Mayo en los cuales se podrá degustar la mejor comida típica de cada colectividad como por ejemplo, jugos de frutas, feijoada, tamales y pescado frito. Además en los stands se ofrecerán artesanías y talleres abocados en profundizar y dar a conocer distintos aspectos culturales de las comunidades afro.

Catia Assis, Machaka Latin Jazz, Brasil Late Music y Bejuco Danza Afroecuatoriana serán algunos de los artistas que animarán al público presente durante todo el festejo.

*Será una verdadera fiesta de diversidad y unión entre las diferentes comunidades afro que forman parte del mosaico cultural de la Ciudad<sup>3</sup>.*

Es decir, pareciera haber una exaltación de la particularidad “étnica” de cada comunidad afro, una mirada que nos recuerda a políticas multiculturales esencializadoras de la cultura en la CABA. Todo lo contrario a lo que los activistas afroargentinos se proponen instalar en el espacio público: que la población afrodescendiente forma parte del entramado de la Nación argentina y no representan una rareza exótica o extranjera, que se pretende incluir en el entramado social de la Ciudad.

Con un enfoque diferente, en el programa de la actividad organizada por la Nación se leía:

...a toda la comunidad afrodescendiente argentina y a la comunidad afrodiaspórica que, de múltiples modos, han contribuido -y continúan haciéndolo- a la construcción de la Argentina. Este reconocimiento se hace urgente y necesario para el desarrollo de un país más plural e inclusivo.

---

<sup>3</sup> Disponible en: <http://agendacultural.buenosaires.gob.ar/evento/buenos-aires-celebra-afro/8761>. Resaltado nuestro.

Si analizamos los discursos de las autoridades (para todas las citas se aclara que son desgravaciones y subrayados propios), para el evento de la CABA, el Subsecretario, Claudio Avruj, de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la CABA en su breve aparición en el escenario expresó:

...breve, no vamos a interrumpir ni la música, ni el baile, ni la alegría. Simplemente decirles que para el gobierno de la ciudad de Buenos Aires y para nosotros en particular (...) realmente es una alegría poder celebrar este “Buenos Aires Celebra la Comunidad Afro” en Av. de Mayo. *Nosotros entendemos que todas las comunidades, todas las colectividades tienen exactamente el mismo valor, exactamente están en la misma línea de igualdad, en el mismo plano y que todas merecen ser vistas, celebradas, disfrutadas, compartidas y por sobre todas las cosas, todos tenemos mucho que aprender del otro.* Por lo cual no había ninguna razón para que la comunidad afro esté por fuera del Buenos Aires Celebra que ya cumple 5 años.

A su vez, en el de Plaza Lezama, las autoridades no se hicieron presentes, pero sí para el 2014 cuando la Secretaría pasó a rango Ministerial y asumió una nueva autoridad, ocasión en la cual subieron al escenario varias autoridades juntas.

### **Consideraciones finales**

Podemos preguntarnos ¿qué concepción de la identidad y de la cultura afrodescendiente plantean los líderes de las organizaciones y cuál los funcionarios? Creemos que hay disparidades, aunque no podemos dejar de resaltar el reconocimiento, en parte inaudito para con este colectivo. Creemos que estas disparidades tienen que ver con que, en los ámbitos públicos desde los cuales se ejerce el poder estatal, la identidad es entendida en su acepción sujeta a la política de Derechos Humanos. Es decir, el derecho a conocer la identidad biológica como un derecho, individual, y que debe ser respetada socialmente y garantizada su protección por el Estado. En cambio, la concepción de los afrodescendientes es más amplia y se refiere, sobre todo, a la revisión histórica y al resarcimiento o reparación con el reconocimiento de la existencia y aportes de los afroargentinos a la construcción de la Nación. Expresado, ya no solamente en voluntarismos, sino en acciones concretas con políticas públicas orientadas a este colectivo. Así como también, la lucha concreta contra el racismo, la discriminación y las condiciones desiguales a las cuales continúan siendo vulnerables.

Desde la academia podemos juzgar hasta dónde está habiendo realmente una mirada profunda, estudiada y analizada para evitar caer en estereotipos o errores en ese reconocimiento. E incluso, si solo con la visibilización alcanza, pero no podemos dejar

de señalar y coincidir con los activistas en que es un momento clave para “generar”, a través del diálogo, entre las organizaciones y los diferentes organismos estatales.

Por ello, abogamos por una mayor profundización y real intercambio con los activistas y diversas organizaciones, por parte de los representantes públicos, para ampliar el conocimiento y evitar así caer en estereotipos o errores, dadas las particularidades y riquezas del colectivo afro en este país. A la vez que creemos que esto también es necesario al interior del movimiento afro.

## **Bibliografía**

ANDERSON, Benedict. 2000 [1983]. *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BARTH, Frederick. 1976 [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOURDIEU, Pierre. 2001. *El Campo Político*. La Paz: Plural Editores.

BRIONES, Claudia. 2005. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales” en Claudia Briones (ed.), *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp.9-40.

COMAROFF, Jean y Johon L. 2013. *Teoría desde el Sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

COMAROFF, Jean y Johon L. 2011. *Etnicidad S. A*. Buenos Aires: Katz Editores.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia y FRIGERIO, Alejandro. 2002. “Entre a Brasilidade e a Afro-Brasilidade. Trabalhadores Culturais em Buenos Aires” en: Frigerio, A. y Ribeiro, G. L. (eds.), *Argentinos e Brasileiros: Encontros, imagens, estereótipos*. Petrópolis: Vozes, pp. 41-70.

FERNÁNDEZ BRAVO, Nicolás. 2013. “¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de la identidad” en: Florencia Guzmán y Lea Geler (eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, pp.241-260.

FERREIRA, Luis. 2008. “Música, Artes Performáticas y el Campo de las Relaciones Raciales. Área de Estudios de la Presencia Africana en América Latina” en: Buffa, D. y Becerra, M. J. (eds.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: Ferreyra Editor; Centro de Estudios Avanzados: Programa de Estudios Africanos; Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp.225-250.

FERREIRA, Luis. 2003. *Mundo Afro': Uma História da Consciência Afro-Uruguaia no seu processo de emergência*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília. Mimeo.

FOUCAULT, Michael. 1997. "El nacimiento de la biopolítica" en: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 30, pp.119-124.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. "‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales", en *Temas de Patrimonio Cultural*, nº 16, pp.77-98.

FRIGERIO, Alejandro y Eva LAMBORGHINI. 2011. "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política" en: *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina*, nº 5, pp. 1-51.

FRIGERIO, Alejandro y Eva LAMBORGHINI. 2009. "Creando un movimiento negro en un país ‘blanco’: activismo político y cultural afro en Argentina" en *Afro-Asia*, nº 39, pp. 153-181.

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

GRIMSON, Alejandro, AMATI, Mirta. 2007. "Sentidos y sentimientos de la nación" en: Grimson, A. (eds). *Pasiones Nacionales. Política y Cultura en Brasil y Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.

GRIMSON, Alejandro. 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina" en: Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (eds.). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.

HALL, Stuart. 2003. "Introducción: ¿Quién necesita identidad?" en: Stuart Hall y Paul Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp.13-39.

INDEC. *Censo 2010: Año del Bicentenario*, en [Instituto Nacional de Estadística y Censos - INDEC](http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_cuadros.asp) [en línea]. Recuperado el 1 de julio de 2015. [http://www.censo2010.indec.gov.ar/index\\_cuadros.asp](http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_cuadros.asp)

MACHADO, Igor J. de Renó. 1999. "A invenção da nação exótica entre os imigrantes brasileiros no Porto, Portugal". Trabalho apresentado no *XXIII Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, MG. 19-23 de outubro.

SANSONE, Livio. 2004. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: EDUFBA.

## Organizaciones afro en la ciudad de Córdoba a comienzos del siglo XXI

Maria Lina Picconi\*  
Universidad de Buenos Aires (UBA)  
[lina\\_455@yahoo.com](mailto:lina_455@yahoo.com)

### Resumen

A principios del siglo XXI, en un contexto general, en el que en la ciudad de Córdoba se fortalecía el movimiento de reivindicación de pueblos originarios, distintos grupos de afrodescendientes, y en momentos también distintos, comenzaron a llevar a cabo un movimiento importante para lograr su revisibilización.

Algunos autores han enfatizado que la “desaparición afroargentina respondió a un proceso de construcción nacional desde el Estado, cuando los grupos hegemónicos locales comenzaron a gestar políticas y discursos tendientes a conseguir un pueblo “mejor” para el país que estaban proyectando” (Geler, 2010: 17). Se consolidó así una narrativa dominante que se caracteriza por presentar a la sociedad argentina como blanca, moderna, civilizada y católica. Invisibiliza, por lo tanto, las diferentes presencias y contribuciones étnicas, y cuando éstas aparecen, las sitúa en una distancia temporaria (el pasado), o geográfica (en áreas remotas, lejos de la capital, epicentro geográfico de una Argentina blanca y europea (Frigerio y Lamborghini, 2010).

En consonancia con la narrativa dominante que dio por desaparecidos a los descendientes de esclavizados y esclavizadas de nuestro territorio argentino, en la provincia de Córdoba se “olvidó” que ésta compartía con la mayor parte de las ciudades americanas la presencia de un número significativo de afrodescendientes en su población. Ya a principios del siglo XX, el Dr. Raúl Orgaz afirmaba en su cátedra de Sociología de la Facultad de Derecho de la UNC: “a los afrodescendientes, los hicieron desaparecer en el periodo de la independencia, sin explicación alguna” (Orgaz, 1915: 384).

En la actualidad escuchamos, desde distintos espacios gubernamentales y educativos, negar la presencia afro y aborigen en Córdoba. Algunos historiadores cordobeses, basándose en estudios de arqueólogos y antropólogos clásicos de comienzos y mediados del siglo XX, como Aníbal Montes, Antonio Serrano, De Aparicio, entre otros, sostienen que tanto la población originaria como los esclavizados de Córdoba forman parte únicamente del pasado.

El objetivo de este trabajo pretende describir el proceso de reemergencia de distintas agrupaciones afro en la Córdoba actual, analizando sus dinámicas y apelaciones.

La metodología y técnicas que sustentan esta investigación recuperan una perspectiva cualitativa centrada en el enfoque etnográfico (Rockwell, 1986).

**Palabras clave:** Antropología; Córdoba (Argentina); Siglo XXI; Afrodescendientes; Afrocordobés; Negro.

### Introducción

“Vale...somos diferentes. Pero, también somos iguales.  
Tenemos algo distintivo y vamos a hacerlo nuestro”  
(Comaroff, 2012)

En un contexto general en el que en Argentina se fortalecía el movimiento de reivindicación de pueblos originarios, según estudios realizados por Alejandro Frigerio (2008), desde la segunda mitad de la década del '90 los afrodescendientes de Buenos

---

\* Profesora de Antropología e Historia. Maestranda en Antropología Social (UBA).

Aires comenzaron a llevar a cabo un incipiente movimiento social importante para lograr su revisibilización, en parte gracias a la llegada al país de ideologías internacionales que promovían la “diversidad”- como el multiculturalismo- y el agrietamiento de la agenda estatal en relación con la homogeneidad poblacional, y en parte gracias a la persistente labor de diversos activistas. En relación con estos últimos, vale recalcar que para poder llevar adelante este movimiento tuvieron que sortear dos grandes obstáculos que traían sobre sus espaldas: en primer lugar, romper con el mito que en Argentina “ya no hay negros” y en segundo lugar, lidiar con la existencia de otra categoría social de “negros”. Esta última, disfrazándose de ser solo estigma social y cultural, disimula una clara discriminación racial hacia los sectores mestizos de bajos recursos (Frigerio, 2006), utiliza el apelativo de “negro” para personas que no necesariamente son fenotípicamente consideradas negras.

El movimiento social afrodescendiente, según Frigerio, se consolidó a lo largo de cuatro etapas llevando a cabo una serie de acciones en Buenos Aires. A lo largo de este proceso surgieron diversas organizaciones y asociaciones (familiares, grupales o individuales) con la intención de revisibilizarse e interpelar a la sociedad y al Estado. Según Frigerio y Lamborghini (2011) algunas de las que obtuvieron distintos grados de visibilidad fueron: África Vive (1997), Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina (2008), África y su Diáspora (2008), Asociación Misibamba (2007-2008), Agrupación Xangó; y en la ciudad de Santa Fe, la Casa Indo-Afro-Americana (1998).

El surgimiento de estas agrupaciones y sus actividades en Buenos Aires y Santa Fe resultaron de notoria relevancia para los afrodescendientes cordobeses, ya que fueron vistos por ellos como un modelo a seguir, convirtiéndose en una suerte de caldo de cultivo para la reemergencia afro en Córdoba, que tomó formas específicas. Al decir de Axel Lazzari, “una experiencia de conexión entre pares buscando revertir una situación límite que afectó desde siempre su propia existencia” (Lazzari, 2007).

### **Grupos de Afrodescendientes en la ciudad de Córdoba**

El primer grupo organizado que logró irrumpir en la esfera pública de la ciudad de Córdoba y captar la atención del público es el denominado *Afrodescendientes de y en Córdoba*, y su aparición se realizó en la marcha del Contrafestejo del 11 de octubre de 2010.

Los miembros de este colectivo tenían orígenes geográficos y sociales variados. El grupo estuvo conformado desde sus inicios por Alejandro Ludueña (ciudad de

Córdoba), Betiana Cardona (ciudad de Córdoba), Marco Esqueche (Peruano), Emanuel Racedo (Uruguayo), Susana Juárez Oros (Anguinan, Pcia de La Rioja), Luciana Cometto (La Carlota, Pcia. de Córdoba), Alicia Delgado (ciudad de Córdoba), Marcos Carrizo (ciudad de Córdoba), entre otros<sup>1</sup>. Una parte de ellos como Alejandro, Susy, Luciana, Alicia y Marcos descienden de primeros africanos traídos a esta provincia, pero desde sus inicios se sumaron al grupo afrobolivianos, afroperuanos y afroargentinos, que también buscaban un reconocimiento como “afros” por parte de la sociedad cordobesa.

A pesar de la diversidad, todos se reconocían como *afrocordobeses* o afrodescendientes en Córdoba. Estos términos incluían pertenencias por nacimiento o por habitar en la tierra cordobesa, siempre privilegiando una ascendencia africana (esclavizada o no). Bajo ese reconocimiento comenzaron a organizar distintas actividades: la primera fue en el Contrafestejo de 2010, nombrada anteriormente, cuando este grupo logró tensionar los discursos cordobeses que aseguraban no tener negros entre su población.

A partir del momento fundacional, los integrantes del grupo *Afrodescendientes de y en Córdoba* participaron en distintas charlas realizadas en la ciudad de Córdoba, especialmente en el Programa de Universidad Abierta organizada por Canal 10 de Córdoba en el año 2011<sup>2</sup>, hablando sobre la ausencia de las referencias al origen africano en los censos, la negación por parte de los propios afrodescendientes de su ascendencia, los prejuicios, el racismo y autodefiniéndose como *afrocordobeses*. Alejandro Ludueña participó, ese mismo año, en un ciclo de conferencias denominado “Huellas, patrimonio intangible de los afro provincianos”, organizado por el Grupo Córdoba Ruta del Esclavo<sup>3</sup> y en el panel “Procesos de reemergencia en Córdoba de colectivos de afrodescendientes” del IV Congreso de Culturas Originarias, junto a algunos de sus compañeros. Lo mismo sucedió en junio del 2012, en la Cumbre Social del Mercosur, en la ciudad de Mendoza, donde conformaron junto a otros delegados nacionales, la *Asamblea Permanente de Organizaciones Afro de la Argentina*<sup>4</sup>. Los ejes trabajados por comisiones fueron derechos humanos, trabajo e inclusión, rol social del

---

<sup>1</sup> Marcos Carrizo y Alicia Delgado comenzaron a participar en las últimas reuniones del grupo.

<sup>2</sup> Consultar [https://www.youtube.com/watch?v=avdfC\\_cxFpw](https://www.youtube.com/watch?v=avdfC_cxFpw)

<sup>3</sup> Ver Grupo Córdoba Ruta del Esclavo. 2012. “El latido de una identidad silenciada”. <http://rutadelesclavocba.wordpress.com/2012/09/11/iv-congreso-regional-huellas-y-legados-de-los-pueblos-esclavizados-e-invisibilizados-en-nuestra-region/>

<sup>4</sup> Consultar <http://ccsc.mrecic.gov.ar/relator%C3%AD-comisi%C3%B3n-de-afrodescendientes-y-africanos-cumbre-social-de-mercosur-mendoza>



Estado y participación ciudadana. En esta oportunidad también participó Alejandro Ludueña. El objetivo fundamental de dicha participación fue revisibilizar la comunidad afro, plantear la necesidad de promover acciones afirmativas para afrodescendientes en trabajo, educación y políticas sociales en todo el Mercosur y realizar una campaña de comunicación pública regional para contribuir a la lucha contra el racismo y la discriminación. La presentación de los delegados de Córdoba se realizó nuevamente a través de la denominación: *afrocordobeses*.

A pesar de la continuidad de sus actividades, diferencias internas en el grupo relacionadas con la forma de organizar los eventos, la priorización de los proyectos del grupo, la constitución de la dirigencia y las alianzas con afrodescendientes de Buenos Aires, pero sobre todo discrepancias de posturas políticas entre ellos, llevaron a que comenzara a perfilarse un quiebre y una división grupal que en poco tiempo se hizo realidad. Parafraseando a Agudelo, el autor indica que en la vida diaria de los militantes “la construcción de discursos ideológicos comunes se vuelve no solo difícil, sino se hace imposible y poco deseable” (Agudelo, 2010: 23).

Las siguientes actividades en las que participaron entre el 2011 y 2012 fueron llevadas a cabo casi de manera individual, ya que raramente participaron grupalmente, sino asistiendo individualmente cada uno de ellos, como sucedió en la ciudad de Mendoza los días 27 y 28 de junio de 2012. Allí Alejandro Ludueña, representando a Córdoba, asistió a la Cumbre Social del Mercosur<sup>5</sup>, que contó con una amplia y representativa delegación de la *Asamblea Permanente de Organizaciones Afro de la Argentina* (APOAA). Participaron delegados de Santiago del Estero (Eleuterio Melián), de Catamarca (Corina Saonero y Oscar F. Flores), de Santa Fe (Lucía Molina), de Entre Ríos (Olivia Vera Ara Mimbí), de Corrientes (Osvaldo Caballero, Caballero de la Cofradía de San Baltazar), de la provincia de Buenos Aires (Marcelino Silva Santos, caboverdiano; Jaquelin Santos, por la Red de Jóvenes Afrodescendientes de la Argentina) y de la ciudad de Buenos Aires (Movimiento Afrocultural, Agrupación Xangó y ONIRA). También estuvo presente la Comunidad Afro Paraguaya de Camba Cuá, de Uruguay Marcelo Ortiz, quienes notaron la ausencia de la comunidad

---

<sup>5</sup> La Cumbre Social del Mercosur, permitió el intercambio de experiencias y el análisis y desarrollo de propuestas comunes entre las distintas organizaciones afro. Consultar <http://www.asir.org.uy/wp-content/uploads/2013/05/Mendoza-Junio-2012.pdf>

afrobrasileña<sup>6</sup>. Este tipo de encuentros permitirían ir nacionalizando el movimiento de revisilización afro.

La segunda de las organizaciones afro cordobesas surgió unos años más tarde, en el año 2013: el *Instituto de Presencia Afroamericana* (IPA), una asociación civil abierta y sin fines de lucro, fundada por inmigrantes haitianos, a la cual se fueron sumando migrantes brasileños, entre otros, hasta contar en la actualidad con un número de 50 miembros. Su presidente es Youby Jean Baptiste y su secretario Barnerson Martínez, ambos estudiantes haitianos de la UNC (Universidad Nacional de Córdoba).

La sede del IPA está actualmente en la esquina de las calles La Rioja y Silvestre Remonda, donde se encuentra la casa parroquial de la Iglesia San Gerónimo, en Barrio Alto Alberdi, uno de los barrios más populares de Córdoba y uno de los más antiguos, ya que formó parte de lo que en el siglo pasado se denominara Pueblo de La Toma. La comunidad aborígen del lugar, comechingón, recibió en el pasado a quienes por distintas causas llegaron al lugar, como es el caso de los diaguitas-calchaquíes, como consecuencia del éxodo forzoso producido por las guerras calchaquíes en el norte argentino (S XVII) o de los esclavos africanos escapados de los conventos y casas de familias cordobesas en época de la colonia; esto le imprimió desde siempre un perfil propio al barrio (CEICA, 2012). En la actualidad el barrio continúa recibiendo migrantes, ahora de diversas nacionalidades: peruanos, bolivianos, haitianos, y últimamente africanos provenientes de Camerún, razón por la cual es blanco de discriminación por parte de la sociedad cordobesa.

En este significativo espacio, frente al incremento de la inmigración -sobre todo después del terremoto en Haïti en el año 2010-, y para lidiar con algunos cambios y nuevas exigencias del servicio migratorio argentino en relación a la residencia de extranjeros en el país, el grupo de residentes haitianos en el barrio comenzó a efectuar reuniones para informarse sobre los nuevos requisitos y poder ayudarse mutuamente en los trámites de migración e ingreso a la Argentina.

El objetivo principal de la asociación en los momentos fundacionales fue defender, difundir y rescatar la presencia y la cultura “negra” en Córdoba; con el correr del tiempo, al compartir un espacio de lucha con los aborígenes cordobeses, iría cambiando en pos de objetivos comunes. Una de sus primeras actividades como grupo fue la participación en la celebración de Semana Santa del año 2013, cuando la

---

<sup>6</sup> Consultar <http://ccsc.mrecic.gov.ar/relator%C3%AD-comisi%C3%B3n-de-afrodescendientes-y-africanos-cumbre-social-de-mercosur-mendoza>

parroquia del barrio convocó a los vecinos a participar activamente de la representación del calvario de Jesús. Posteriormente realizaron la publicación de la *Revista del IPA*, considerada por ellos como un espacio para la visibilidad de la presencia afro en la ciudad de Córdoba. Otra de las propuestas del IPA –y una de las más innovadoras- fue la enseñanza del Kreyòl, la lengua que se habla en Haití a la par del francés y que es resultante de la mezcla de la lengua impuesta (francés) con la diversidad de lenguas traídas por los africanos esclavizados en la época de la colonia.

Del mismo modo, en sus primeros meses de existencia, el IPA participó de una competencia futbolística<sup>7</sup>, en la que sus representantes se enfrentaron deportivamente a un equipo de fútbol con jugadores de ascendencia aborigen representantes del ICA. El partido estuvo organizado desde la propia institución del Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) como un encuentro de confraternidad entre afrodescendientes y aborígenes.

Se llevó a cabo en la cancha auxiliar del Club Belgrano sobre la calle Hualfin el 7 de octubre de 2013. El evento estuvo publicitado a través de la radio FM LIBRE 92.5, también de Alto Alberdi, y on line a través del Portal Celeste<sup>8</sup> del Club Atlético Belgrano de Córdoba, el cual hizo hincapié en la pluralidad en la sociedad cordobesa<sup>9</sup>.

La importancia de la propuesta de la enseñanza de Kreyòl en conjunto con otras lenguas aborígenes y de la competencia futbolística entre “indios” y “negros”<sup>10</sup> se centra en que se constituyeron como eventos que permitieron que estos grupos se reconocieran mutuamente, uniendo trayectorias diversas y consolidando un espacio de lucha compartida.

Otra de las acciones más recientes del IPA se dio el martes 22 de abril de 2014, cuando participaron de un desayuno colectivo entre pueblos originarios, representantes del IPA y el Rector de la UNC (Universidad Nacional de Córdoba) Dr. Francisco Tamarit en la Ciudad Universitaria, para establecer un diálogo y pautar actividades conjuntas durante el 2014. Esta acción se vio reforzada más aun, cuando el 9 de octubre de 2014 el Dr. Tamarit y la Vicerrectora Silvia Barei firmaron un Convenio entre la UNC y el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ) con el objetivo de

---

<sup>7</sup> Video del partido <https://vimeo.com.76542500>

<sup>8</sup> Consultar <http://www.portalceleste.com.ar/noticia-belgrano/6612-crisol-de-razas-en-elclub/>

<sup>9</sup> La victoria del primer partido fue para los “negros”. El 28 de octubre de 2013 se llevó a cabo un segundo partido donde vencieron los “indios”. Y a fines de 2014 se realizó un tercer partido con una nueva victoria del ICA.

<sup>10</sup> Manera particular en que ellos mismos se denominaban al referirse a su participación en los partidos de fútbol.

promover la conformación de espacios y vínculos para la interculturalización de la educación. En dicho acto participaron también comunidades aborígenes de Córdoba, el IPA, representado por Youby Jean Baptiste y la *Mesa Afro Córdoba* representada por Marcos Carrizo y Rodolfo Moisés, a la que me referiré a continuación.

Un tercer grupo, la *Mesa Afro Córdoba* surge en la segunda mitad del 2013 ante la convocatoria de Marcos Carrizo, quien había participado en las últimas reuniones de *Afrodescendientes de y en Córdoba*, grupo del que se separó posteriormente. Es historiador, afrodescendiente, nacido en la ciudad de Córdoba. Su abuela materna, de origen afro, se llamaba Mercedes Olmedo. Su bisabuelo paterno, Ramón Rosa Carrizo, de origen afro-indígena, provenía de la ciudad de Frías, provincia de Santiago del Estero, donde fue censado en 1895. Marcos dedicó gran parte de su vida a investigar sobre su origen afro. Fruto de sus investigaciones, en el año 2011 publicó el libro *Córdoba Morena. (1830-1880)* (Córdoba: Asociación Cooperadora de la Facultad de Ciencias Económicas de la UNC), que se basa en su tesis para optar al grado de Licenciado en Historia por la UNC (Universidad Nacional de Córdoba). Es profesor en el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA). Junto a Henry Boisrolin, haitiano, profesor de la cátedra Presencia Africana en la misma institución, creó la Cátedra Libre de Estudios Afro Americanos en el año 2012. En ese espacio se realizan charlas y talleres con el objetivo principal de lograr una toma de conciencia sobre la presencia afro en la sociedad cordobesa.

En la *Mesa Afro Córdoba* participan personas de diferentes zonas de la provincia de Córdoba, tanto afrodescendientes como no afrodescendientes, pero que adhieren a la causa reivindicativa afro en Córdoba. No es un grupo numeroso como el IPA; sus integrantes son: Noé Fernández (Córdoba), Rodolfo Moisés (Córdoba), Griselda Manzoli (Córdoba), Carolina Flores (Río Ceballos), Marta Rocha (Villa Giardino), Paula Álvarez (Las Rosas) y Marcos Carrizo (Córdoba), entre otros. Su principal objetivo es conocer, valorar y difundir la herencia y presencia africana en nuestra cultura y sociedad.

El puntapié inicial para la visibilización de este grupo fue el evento organizado para día 8 de noviembre del año 2013 con motivo del Día del Afroargentino en la sede del ICA. Este día conmemorativo, también celebrado por el IPA, fue aprobado por el Senado Nacional, según lo determina la norma 26.852 sancionada el 24 de abril de 2013 y publicada en el Boletín Oficial. Allí se explicaba que se instituye “el día 8 de noviembre como Día Nacional de los/as afroargentinos y de la cultura afro en

conmemoración de María Remedios del Valle, a quien el General Manuel Belgrano le confirió el grado de Capitana por su arrojo y valor en el campo de batalla”. Además, se incorpora esa fecha “al calendario escolar” y se recomienda al Ministerio de la Nación “acordar la incorporación de los contenidos curriculares del sistema educativo, en sus distintos niveles y modalidades, la conmemoración de dicho día y la promoción de la cultura afro”<sup>11</sup>. Esta ley fue promovida por la Agrupación *Afro Xangó* y otras organizaciones integrantes de la *Asamblea Nacional de Organizaciones Afrodescendientes de la Argentina*. En la ciudad de Córdoba, fue el Grupo Córdoba Ruta del Esclavo que realizó una carta de pedido al Ministro de Educación para que se incorpore esta conmemoración al calendario escolar del nivel inicial, primario, secundario, terciario y universitario. Por Resolución N° 649 del 7 de noviembre de 2014 la Secretaria de Estado de Educación de Córdoba resolvió:

Art 1°. Incorporar al Anuario Escolar el día 8 de noviembre como “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” a partir del presente ciclo lectivo.

Art 2°. Ordenar a la Subsecretaria de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa incluir la misma en el Anuario Escolar 2015.

Desde sus inicios la *Mesa Afro Córdoba* se planteó nuclear a otros agrupamientos afro activos o inactivos de la ciudad, retomando un objetivo común desprendido de los objetivos particulares de cada grupo: lograr una toma de conciencia de la presencia afro en la sociedad cordobesa

Además, la *Mesa Afro Córdoba* comenzó a tejer vínculos concretos con otras organizaciones afro del país, por ejemplo, con la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana “Mario Luis López” (Santa Fe) y la Asociación Misibamba (Buenos Aires) en el año 2014.

## Conclusión

¡Se dice tan fácil ´son como nosotros´!  
¿Cuánto tiempo nos llevará, empezar a decirnos  
Somos como ellos?<sup>12</sup>

En la actualidad en la ciudad de Córdoba existen varias y activas organizaciones afrodescendientes con distintos objetivos y modalidades. Parafraseando a Lazzari (2007), se trata de una primera experiencia de conexión entre pares, quienes a través de la acción política pretenden revertir una situación límite que afectó desde siempre su

<sup>11</sup> Ley 26.852 <http://www.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/210000-214999/214825/norma.htm>

<sup>12</sup> Quino. 1999. *Todo queda en familia*.  
<http://www.lanacion.com.ar/211585-quino-mafalda-felipe-todo-queda-en-familia>

propia existencia. Estas experiencias de conexión constituyen un proceso de reemergencia de colectivos afro, o reemergencia afro, que se encuentra en marcha, con algunas particularidades. Entre ellas, el trabajo conjunto con organizaciones aborígenes locales, la participación de activistas-académicos y la búsqueda de fortalecimiento de vínculos.

En este trabajo presenté la consolidación de tres grupos de afrodescendientes en la ciudad de Córdoba: *Afrodescendientes de y en Córdoba*, IPA y *Mesa Afro Córdoba*. A través del trabajo de campo pude indagar la manera en que, a lo largo de su existencia, estas organizaciones llevaron a cabo una experiencia común basada –en primera instancia– en la invisibilidad, pero también en las situaciones de desigualdad, discriminación, pobreza y violencia. Si bien, la forma de luchar contra ella fue diferente en cada grupo, llegaron a entablar una trama de relaciones donde se debían unir para trabajar y organizar una agenda de actividades en conjunto, dando inicios de esta forma, a un proceso de construcción de comunidad o comunalización (Brow, 1990), que afectaba no sólo al plano individual, sino también al colectivo y simultáneamente en múltiples espacios.

Al decir de Comaroff (2012), si una identidad social colectiva ocasiona siempre alguna forma de autodefinición comunitaria, ésta está invariablemente fundada en una notable oposición entre “nosotros” y los “otros” (Comaroff, 2012). En el caso del IPA, el pasado esclavizado les dio plataforma de reconocimiento compartido con los afrodescendientes de la provincia, que no reclamaban una reivindicación de “cultura negra” entre sus objetivos, sino que se movilizaban según propuestas sociales y políticas. Así, a lo largo de su existencia, los primeros objetivos del IPA se fueron transformando en una lucha que incluiría, no solo sus reivindicaciones particulares, sino también las de los afrocordobeses y, muchas veces, la de los aborígenes cordobeses.

Otro punto importante a destacar, además, es que en estos grupos se está dando la formación de académicos que repercute en la ampliación de la lucha y también en la posibilidad de llevar a cabo su propia defensa en casos de atropello y discriminación

## **Bibliografía**

AGUDELO, Carlos. 2010. “Génesis de redes transnacionales. Movimientos Afrolatinoamericanos en América Central” en: *Política e Identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, Hoffmann, Odile. México: INAH-UNAM-CEMRA-IRD.

BROW, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past" en: *Anthopological Quaterly*, vol. 63, n° 1, pp. 1-6.

CARRIZO, Marcos. 2011. *Córdoba Morena*. Córdoba: UNC. Colección rojo y negro.

CEICA / SARAVIDA, Horacio. 2012. *Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de la Toma. Sus caciques, acciones y línea de sucesión*. Córdoba: Imprentica.

COMAROFF, Jean y John L. 2012. *Etnicidad S. A*. Madrid: Katz Editores.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. "Negros y Blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales". *Temas de Patrimonio Cultural* 16, pp. 77-98.

FRIGERIO, Alejandro. 2008 "De la "desaparición" de los *negros* a la "reaparición" de los *afrodescendientes*: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina" en: Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina, herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Clacso., pp. 117 – 144.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2010. "Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina" en: *El otro derecho*, n° 41, pp. 139-166

GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos: afro-porteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones/ TEIAA (Universidad de Barcelona).

LAZZARI Axel. 2007. "Historias y emergencias de los pueblos indígenas" en: *Explora*. Ministerio de Educación de la Presidencia de la Nación. Disponible en: <http://explora.educ.ar/wp-content/uploads/2010/03/CSSOC01-La-reemergencia-de-los-pueblos-indigenas2.pdf>

ORGAZ, Raúl. 1915. "La raza como factor social" en: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, año 2, n° 3, pp. 377-389.

ROCKWEEL, Elsie. 1986. *La relevancia de la etnografía para la transformación de la escuela*. Tercer Seminario Nacional de Investigación en Educación. Bogotá. Colombia.

## Siglo XXI: ¿proyecto de nación incluyente para los negros en Brasil?

Mónica Velasco Molina\*  
DGAPA / UNAM.  
[monvelmol@yahoo.com.mx](mailto:monvelmol@yahoo.com.mx)

### Resumen

El nuevo milenio le ha brindado a Brasil una nueva proyección internacional, posicionándolo como un país en constante transformación. Sin embargo, se hace necesario un análisis que nos permita conocer hasta dónde estas mutaciones han permitido que los negros brasileños logren ser partícipes y beneficiarios de los cambios ocurridos en el país. A través de un acercamiento en el ámbito económico social (salarios, seguridad, salud, educación), pero también de la propia idea que de sí mismo tiene el brasileño se busca aproximarnos a la realidad que actualmente vive el negro brasileño.

**Palabras clave:** Sociología; Brasil; Época Contemporánea (2000-2015); brasilidad; proyecto de nación; movimientos negros.

### Introducción

En este nuevo milenio, Brasil se ha destacado del resto de los países latinoamericanos por sus transformaciones en diversos sectores. Sus iniciativas de integración, su notable presencia en los países del Caribe y la apertura de un número envidiable de embajadas en África hacen elocuentes esos cambios. Sin embargo, ¿hasta dónde estas transformaciones han impactado en las estructuras sociales brasileñas? ¿La movilidad social ha permitido que ocurran cambios en la situación real del negro en Brasil? Y si esto último es cierto, ¿en qué proporciones? Todo ello ¿ha modificado la idea que de sí mismo tiene el brasileño sobre el negro?

Estas son las preguntas que guiaron el desarrollo del presente texto, basado en información bibliográfica, datos oficiales, así como en entrevistas a las(os) mismas(os) brasileñas(os) que junto con testimonios publicados en medios de comunicación escrita, ofrecerán una idea aproximada sobre la situación actual que vive el negro brasileño.

### La idea de la brasilidad

La idea del *ser* brasileño se moldeó a finales del XIX y principios del siglo XX, época en la que se conjuntaron transformaciones tan importantes como la abolición de

---

\* Dra. en Estudios Latinoamericanos. Becario Posdoctoral DGAPA - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM



la esclavitud, la caída del Imperio y el ascenso a la República, así como la apropiación, de un sector de la intelectualidad brasileña, de las teorías raciales gestadas en Europa. Fue aquella época en que la idea de blanquear a Brasil, a través de proyectos de inmigración, tuvo gran aceptación. Pero la cantidad de migrantes fue insuficiente para que los seguidores de tales ideas consiguieran su objetivo.

Con el *Estado Nuevo* y ante la necesidad de crear y fortalecer la idea de la unidad nacional, la obra de Gilberto Freyre tuvo gran repercusión. Su obra en general, pero especialmente su *Casa Grande & Senzala*, abrió nuevos enfoques respecto a “la comprensión y la interpretación del Hombre a través de un análisis del pasado y del *ethos* de la gente brasileña” (Freyre, 2002:709). Obra en la que analiza la aproximación entre los tres diferentes grupos que conformaron el Brasil colonial: portugués, indígena y negro; donde, contrario a las teorías raciales, él subrayó la exaltación al mestizaje y su énfasis en que el problema de Brasil no era la raza sino las condiciones económicas y las desigualdades sociales.

Sin embargo, esta reinterpretación no favoreció al negro. El hecho que el mestizo encarnara las buenas relaciones sociales en Brasil, hizo que la figura del negro fuera relegada del escenario político-social y escondido, bajo el discurso de la armonía racial, la discriminación y el prejuicio, quedando el debate sobre el racismo obstaculizado.

De ahí que los movimientos negros hayan generado innumerables acciones para revertir la exclusión. Sus demandas cobraron mayor visibilidad durante las últimas décadas del siglo XX, dado que sus esfuerzos fueron conciliados con la movilización de la sociedad brasileña que buscaba abrirse a la democracia después de la dictadura militar. Esto significó que, a finales de la década de los años ochenta del siglo pasado, los negros brasileños incidieran en la nueva Constitución que se perfiló en 1988.

A pesar de esta repercusión en el ámbito constitucional, los avances sobre la igualdad más bien pueden definirse en términos ambiguos como trataré de demostrar. Esto se debe a que los cambios en las estructuras sociales son más lentos porque quienes fundaron el contrato social durante la conformación del Estado-nación brasileño dejaron establecido que una parte de la población estaba excluida de dicho contrato<sup>1</sup>. Siendo así, la élite brasileña relegó al estado de naturaleza hobbesiano a negros, indígenas y blancos

---

<sup>1</sup> Para un amplio debate sobre el contrato social y su lógica de inserción/rechazo de ciertos sectores, manteniéndolo en una permanente tensión con su lógica de legitimación, consultar: Boaventura (2006).

pobres, segregándolos de la vida social, política y económica, atravesado todo ello por la exclusión del espacio creado con la urbanidad.

Aunque sin duda, los negros y los indígenas son quienes más han padecido esta segregación, especialmente cuando el Estado no sólo los excluyó de una mejor calidad de vida, sino además los culpó del lento avance hacia el tan anhelado progreso y a los estándares de la civilización de finales del XIX y principios del siglo XX. Por el otro, protegió los derechos y alentó el monoculturalismo de los incluidos en el contrato social, quienes impusieron su idea de los valores universales y su entendimiento acerca de lo que consideraban la raza humana y su jerarquización.

Esto último ha sido uno de los mayores retos que enfrentan los movimientos negros para modificar de fondo las estructuras sociales, dado que quienes definieron los parámetros en los que la sociedad debía fundarse estuvieron fuertemente influidos por las teorías raciales. Siendo ellos quienes al delinear el proyecto de nación lo hicieron bajo bases racistas y excluyentes, las que se irradiaron a los ámbitos educativos y a la vida cotidiana.

Pero el contrato social no es inmune a las constantes embestidas que los excluidos se encuentran generando. Aquellos a quienes se les ha buscado relegar, han desarrollado innumerables estrategias y aprovechado coyunturas de toda índole para incidir e, incluso, modificar el contrato social. Bajo esta situación, considero que hay diversos ámbitos por los que es posible percibir el avance de la sociedad en la búsqueda por alterar dicho contrato. Estadios que no son absolutos ni lineales, sino más bien permeables entre sí como el jurídico; el político y el económico - social.

Dado el tiempo de exposición me gustaría centrarme en el ámbito económico social, sin que por ello se piense que lo político o jurídico son menos relevantes, pero este ámbito permitirá obtener una radiografía aproximada de la situación actual que vive el negro brasileño y nos aproximará a conocer hasta qué punto se han modificado las condiciones de inclusión/exclusión del negro en la sociedad brasileña.

### **Ámbito económico – social**

El salario mínimo en Brasil creció 14.13% en 2012, para ubicarse en R\$622 respecto al año previo que fue de R\$545<sup>2</sup>. Para observar esta elevación y la incidencia

---

<sup>2</sup> Decreto 7.655 del 23/12/2011, sancionado por la Presidenta Rousseff, Presidencia de la República, [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2011/Decreto/D7655.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Decreto/D7655.htm), Consultado el 19 de mayo del 2015 a las 16:06 pm.

que tuvo sobre la población negra en Brasil, nos remitiremos a los datos ofrecidos por el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA, por sus siglas en portugués) en su investigación *Situación social de la población negra por estado* y que ofrece un comparativo de la situación de este sector de la población entre 2001 y 2012.

De dicho estudio lo primero que se observa es que en 2012 los ingresos mensuales *per cápita* de las familias negras en relación con las de la población blanca, porcentualmente, aún seguían por debajo. En 2012 un cuarto de salario mínimo era el ingreso del 14.7% de las familias negras, mientras que 6.2% de las familias blancas reciben ese monto. Mientras que los blancos continúan ganando mucho más cuando de uno y medio salarios a tres o más salarios mínimos se trata.

La diferencia porcentual entre negros y blancos en relación a un mayor ingreso no se modificó durante los últimos 11 años: si en 2001 13.7% de los blancos ganaban de uno y medio a tres salarios mínimos y los negros, 4.7%; 11 años después 22.2% de blancos siguen al frente, mientras 11,6% de familias negras recibe ese salario; es decir, para los blancos esta mejoría se incrementó 8.5%, en tanto que para los negros se incrementó 6.9%. Las desigualdades se profundizan cuando de más de tres salarios mínimos se trata. En 2001, 9.6% era percibido por las familias blancas, mientras sólo el 1.8% de las familias negras tenían acceso a este tipo de salarios. 11 años después, las familias blancas que ganan más de tres salarios mínimos es el 13,8%, mientras que la de las negras es del 4.0% (IPEA, 2014:15)<sup>3</sup>.

Las cifras muestran una notoria desigualdad, en particular cuando se trata de una mayor remuneración. Durante la época en que prevaleció el mito de la democracia racial, esta situación se explicaba porque los negros poseían una débil preparación académica. Pero un estudio presentado en 2014 concluyó de manera tajante que:

sin importar cuán bueno sea el desempeño de un afrodescendiente en el mercado laboral, hay un punto a partir del cual sus oportunidades de seguir progresando encuentran un límite efectivo. Este límite se materializa en que la diferencia de salarios entre un afro y un blanco, con iguales características, es mayor en la parte superior de la distribución que en el medio o la parte inferior (Pinto, 2014:22).

Es decir, a pesar que las cifras oficiales muestran que los salarios tienden a igualarse, la realidad es que esto sólo ocurre en la base de la pirámide salarial, pues cuando se trata de mano de obra especializada, los mejores salarios y puestos de trabajo

---

<sup>3</sup> Cifras obtenidas por el IPEA y SEPIR a partir de la Investigación Nacional por Muestreo de Domicilios (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios -PNAD) entre los años 2001-2012. Salarios mínimos al mes de septiembre del 2012. El salario mínimo en 2012 fue de R\$622, alrededor de 250 USD. Mientras que en 2015 el salario mínimo es de R\$788, aproximadamente 258 USD.

continúan siendo reservados para los blancos. Según la Red Angola en su *Retrato los Negros en Brasil*, en lo que se refiere a la remuneración relativa bruta, el salario entre un hombre blanco y un negro que cuentan con el mismo nivel de escolaridad y para la misma función, la desigualdad se percibe en que un hombre negro gana el 57.4% respecto de lo que recibe un hombre blanco. Disparidad que se profundiza con el salario de la mujer negra, quien recibe 61.5% menos que el hombre blanco (Rodrigues e Ralha, 2014).

Respecto a la escolarización según el color, se observa que los blancos han tenido y continúan teniendo mayor presencia en los ámbitos escolares y, en particular, en la etapa media y universitaria. Aunque los negros han incrementado su presencia en la educación media, pues en 2001 sólo había un 24.4% de negros frente a 49.6% de blancos, en tanto para 2012 estas cifras mostraron a un 47.8% de negros con estudios de educación media frente a 62.9% de blancos para ese mismo nivel. Respecto a la educación superior, en el 2001 había 3.2% de negros, mientras que para 2012 esa cifra se incrementó a 9.6%. No obstante lejos del 22.2% de los blancos (IPEA, 2014: 20). Es decir, según Red Angola, la mayoría de los universitarios continúa siendo blanca (74%), frente a los universitarios negros (26%) (Rodrigues e Ralha, 2014).

Lo anterior repercute en que los puestos de poder en Brasil siguen siendo dominados por la elite blanca. En abril del 2014, en el Distrito Federal, de los 33 secretarios, sólo tres eran negros y a nivel Federal, de los 225 cargos de jefatura sólo 10 eran ministros y secretarios negros<sup>4</sup>. A aquella cifra, hay que ajustar el hecho de que en aquel momento el Supremo Tribunal Federal (STF) aún contaba con la presencia del Ministro Joaquim Barbosa, nombrado en 2012 y quien fue el primer negro en integrar el colegiado de ministros y ocupar la presidencia de dicho Tribunal.

Pero en 2015 la presencia de los negros en lugares clave empeoró cuando la presidenta Rousseff indicó al abogado Luiz Edson Fachin al STF, con lo que éste volvió a componerse sólo de blancos. Además, la presidenta no nombró a ningún ministro negro para su segundo periodo. Sólo la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de

---

<sup>4</sup> “Profissionais negros são minoria no primeiro escalão do Executivo” en *Correio Braziliense*, Brasília, 19 de abril del 2014, en [http://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/cidades/2014/04/19/interna\\_cidadesdf,423803/profissionais-negros-sao-minoria-no-primeiro-escalao-do-executivo.shtml](http://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/cidades/2014/04/19/interna_cidadesdf,423803/profissionais-negros-sao-minoria-no-primeiro-escalao-do-executivo.shtml) Consultado el 22 de mayo 2015 a las 15:04 pm.

la Igualdad Racial, con rango similar al de un Ministerio, tiene bajo su dirección una negra, la profesora Nilma Lino Gomes<sup>5</sup>.

La escasa representación de los negros en sectores clave se observa en el Congreso Nacional, pues de los 513 diputados elegidos en 2015, sólo 4.3% son diputados negros. Un retroceso respecto al periodo comprendido del 2011 al 2014, cuando alcanzaron un 10%<sup>6</sup> de representación, lo que dificultará que las propuestas e iniciativas en favor de este sector sean discutidas y, eventualmente aprobadas. Esto constata que la discriminación y el prejuicio aún se encuentran fuertemente arraigadas dentro de las instituciones públicas, además que el país sigue mostrándose como si fuera mayoritariamente blanco.

Es verdad que para tratar de revertir dicha situación en 2014, la actual Presidenta aprobó una cuota de 20% para negros y pardos dentro de los concursos públicos federales. Sin embargo, esta iniciativa parece un contrasentido con las acciones emprendidas por ella misma, quien no ha favorecido el ascenso de más profesionistas negros en los altos puestos del gobierno. De tal manera que esto muestra las ambigüedades que aún prevalecen en la toma de decisiones del poder cuando se trata de combatir frontalmente la discriminación y el racismo en contra de los negros.

En lo concerniente a las diferencias respecto a la ocupación, los negros continúan siendo mayoría en áreas no remuneradas, empleados domésticos no contribuyentes, trabajador por cuenta propia no contribuyente, empleado sin cartera<sup>7</sup>. En tanto que las áreas de empleador, funcionario público o militar y empleado con cartera son los blancos quienes se posicionan al frente (IPEA, 2014:24).

La calidad de vida del negro brasileño también se encuentra impactada por la inseguridad. Es el sector que tiene el mayor número de muertes provocadas por armas de fuego. Según el *Mapa de la Violencia 2015*, de los 37.444 homicidios ocurridos en 2012, 27.683 correspondían a negros; esto es, el 95.6% de los casos. De este número, 96.2% eran jóvenes negros (Waiselfisz, 2015:80). Esto se agrava no sólo al observar que en 2012, por armas de fuego, murieron dos y media veces más negros que blancos,

---

<sup>5</sup> “Dilma indica substituto de Barbosa e opta por Corte 100% branca” en *Afropress*, Brasilia, 21 de abril de 2015, <http://www.afropress.com/post.asp?id=18104>. Consultado el 19 de mayo de 2015 a las 13:12 pm.

<sup>6</sup> “Congresso Nacional tem redução no número de representantes” en *Correio Nagô. Informação do seu jeito*, <http://correionago.com.br/portal/congresso-nacional-tem-reducao-no-numero-de-representantes-negros/> Consultado el 22 de mayo de 2015, a las 16:36 pm.

<sup>7</sup> La Cartera de Trabajo y Previsión Social (Carteira de Trabalho e Previdência Social) es un documento obligatorio para todos los empleados con contrato de trabajo. Registra toda la vida funcional del trabajador, garantizándole el acceso a los derechos laborales como el seguro de desempleo.

sino que además, a lo largo del tiempo la tendencia se incrementó: “la victimización negra del país, que en 2003 era de 72.5%, en pocos años se duplicó, en 2012 que ya era de 142% (Waiselfisz, 2015:82).

Violencia que no es reciente, pues desde los años ochenta del siglo pasado, el líder negro Abdias Nascimento denunció que los negros eran quienes más padecían de la inseguridad y la violencia, en gran medida, apoyada por la indiferencia del poder público (Nascimento, 1982:78).

Pero la violencia se agrava cuando se percibe que en un alto porcentaje de las ejecuciones se encuentra involucrada la Policía Militar. Ejemplo de ello es la investigación coordinada por la Dra. Jacqueline Sinhoretto, “Desigualdad Racial y Seguridad Pública en São Paulo: letalidad policiaca y prisiones en flagrancia”, de la Universidad Federal de San Carlos, presentada en 2014.

Dicha investigación abarcó 939 acciones policiacas ocurridas en 2009 y 2011 en aquella entidad. De ellas, el 61% de los negros fueron las mayores víctimas de muertes practicadas tanto por la Policía Militar como por la Civil, de dichos decesos el 57% tenía menos de 24 años. El 80% de los policías responsables de los asesinatos fueron identificados como blancos que oscilaban entre los 25 y 39 años, casi todos hombres. El 95% de las muertes fue ocasionado por la Policía Militar. De los responsables por los crímenes sólo 1.6% fue indicado como responsable y 98% de los policías investigados resultaron exonerados al concluir que no cometieron crimen o que éstos actuaron en legítima defensa y en cumplimiento de su deber (Sinhoretto, 2014:27-28). A partir de estas cifras y a pesar de que la policía ha negado una recurrente actitud discriminatoria y racista, es posible afirmar que la violencia en Brasil contra los negros es institucionalizada.

Frente a esta violencia focalizada, los negros brasileños han reaccionado. Desde el 2005, en Salvador, han protestado frente a la Secretaría de Seguridad Pública del Estado de Bahia, por la muerte de jóvenes negros. A partir de aquel momento, la campaña *Reaccione o será muerto, reaccione o será muerta* ha hecho eco. En agosto de 2013, dicha movilización se expresó en la Marcha Nacional contra el Genocidio del Pueblo Negro, congregando a centenas de manifestantes, quienes expresaron su repudio al ‘color padrón’<sup>8</sup> de las investigaciones policiacas. La II Marcha Nacional en agosto de 2014 reunió alrededor de 50 mil manifestantes en todo el país.

---

<sup>8</sup> El color padrón es cuando la policía detiene a una persona por juzgar que, dado su color de piel, es considerada potencialmente sospechosa de realizar algún acto ilícito.

La violencia institucional contra el negro se extiende a otros ámbitos como la salud. Según el propio Ministerio de la Salud, 60% de las madres muertas durante los partos son mujeres negras. No sólo eso, reciben menos consultas antes del nacimiento y el tiempo de espera para ser atendidas para el parto es mayor<sup>9</sup>.

El Instituto Fiocruz señaló que las tasas de mortalidad neonatal e infantil entre los hijos de madres negras son más altas. Por ejemplo, en Pelotas, Rio Grande do Sul, entre 1982 y 2004 las muertes de recién nacidos de madres blancas cayeron 47%, pero los hijos de las madres negras sólo disminuyó un 11% (Batalha, 2014:12). De forma que el Estado continúa sin garantizar un derecho básico para los negros brasileños como lo es la salud.

Para contrarrestar esta situación, los movimientos negros propusieron la Política Nacional de Salud Integral de la Población Negra para reducir la discriminación en el sector salud, así como la incorporación de saberes tradicionales al sistema. Dicha Política tuvo su fundamento jurídico en el Estatuto de la Igualdad Racial<sup>10</sup>. Sin embargo, ni el Ministerio de Salud, ni el Sistema Único de Salud (SUS) han emprendido acciones para llevarla adelante. Esto redundaría en que las tasas de mortalidad sean más altas en negros por enfermedades que, siguiendo un tratamiento adecuado y de calidad, podrían prevenirse (Werneck, 2014:15).

La coacción también abarca el ámbito religioso. Si durante mucho tiempo esta violencia fue liderada por la Iglesia Católica, desde los años ochenta, ésta también ha sido protagonizada por los pentecostales y, en particular, por los neopentecostales que han fomentado una campaña de odio, por todos los medios a su alcance, asociando las Religiones de Matriz Africana a cuestiones diabólicas y de magia negra.

Intolerancia que ha causado desde invasiones a los Templos Afros hasta muertes de Sacerdotes, Sacerdotisas y, en general, adeptos de Candomblé, Tambor-de-Mina, Batuque, Jarê, Babassuê, Afro-Umbandistas, Quimbanda, Omolocô y Xangô (Gualberto, 2011:107).

La violencia contra los seguidores y los líderes de las Religiones de Matriz Africana está presente de forma cotidiana y extendida por todo el país. Ejemplo de ello

---

<sup>9</sup> “Mulheres negras são 60% das mães mortas durante partos no SUS, diz Ministério” en *Portal Áfricas*, 20 de noviembre 2014, consultado en <http://portalafricas.com.br/v1/mulheres-negras-sao-60-das-maes-mortas-durante-partos-no-sus-diz-ministerio/> el 30 de noviembre del 2014 a las 14:31 pm.

<sup>10</sup> El Estatuto de la Igualdad Racial fue transformado en la ley 12.288/10 publicada en el Diario Oficial el 21 de julio de 2010. Tiene como función crear una nueva institucionalidad para formular, coordinar y programar políticas públicas para combatir el racismo en el ámbito federal, estatal y municipal en los ámbitos de distribución de la renta, salud, educación, comunicación, acceso a la vivienda y a la tierra, así como la protección contra la intolerancia religiosa (Santos, 2009: 86-87).

es la investigación de Denise Pini Rosalem da Fonseca y de Sonia M. Giacomini *Presencia de Axé: Mapeando Terreiros en Rio de Janeiro* (2014), en donde mostró la existencia de 847 terreiros en Río de Janeiro, de los cuales 430 ya sufrieron actos de discriminación y 132 fueron atacados.

Y ¿qué ocurre con la idea que de sí mismos tienen los brasileños y su relación con el negro? Como ya se indicó en las primeras líneas de este texto, hacia la década de los años treinta la idea de brasilidad privilegió la noción acerca de una armoniosa convivencia entre los diferentes grupos que habitaban el país. Modelo que suplía el ideal de blanquitud. Sin embargo, en ambas, el negro parecía un ser que gravitaba en el pasado o que estaba en vías de extinguirse a través del mestizaje que tendería hacia el blanqueamiento. En los años sesenta los elementos culturales del negro fueron utilizados con fines de política exterior para acercarse a los recién independientes países africanos, de ahí que el negro en Brasil pasó a ser visto como un sujeto folclorizado<sup>11</sup>.

Si un proyecto de nación concibe políticas públicas de largo, mediano y corto plazo con el propósito de alcanzar objetivos compartidos por todos, tendiendo a que sus habitantes cubran sus expectativas e intereses, brindándoles las herramientas y mecanismos necesarios para que dentro de los parámetros institucionales sin distinción de ningún tipo puedan disfrutar a cabalidad de sus derechos y ejercer sus deberes. Entonces, bajo esta idea, los negros en Brasil continúan siendo excluidos de un proyecto de nación y, por ende, del contrato social que funda al Estado Brasileño.

De hecho, esta situación es la que explica que dentro de la idea de brasilidad, el negro continúe ocupando un lugar de folclor o de clase oprimida. Incluso, a pesar de los múltiples movimientos negros en Brasil que han buscado mejorar sus condiciones de vida, luchar contra la discriminación y ser incorporados como ciudadanos con sus derechos y deberes respetados, el negro continúa relegado dentro de una idea general de la brasilidad.

A partir de más de una veintena de cuestionarios que realicé a universitarios tanto brasileños como extranjeros pregunté sobre cómo pensaban que dentro de la imagen que los brasileños proyectan al exterior el negro es incorporado. Las respuestas de los propios brasileños apuntan a que la idea de la brasilidad no se ha modificado a lo largo del tiempo. Para los entrevistados, el negro aún se encuentra en el nivel del

---

<sup>11</sup> Para conocer cómo desde los años sesenta diversos gobiernos buscaron apropiarse de los elementos culturales del negro brasileño con el propósito de delinear una política exterior hacia el continente africano ver: Velasco Molina (2014).



folclore, del turismo, de lo exótico, de lo erótico, de la clase oprimida, víctima, pobre, de la figura del carnaval, de mujeres mulatas como objeto de explotación sexual. Como uno de los entrevistados, Rogério Sousa, 37 años y residente en Salvador señaló: *¡Los negros son incorporados de una forma negativa!*

A lo anterior, hay que agregar que cuando se piensa en la cultura negra como la base de la identidad nacional brasileña, de inmediato se remite a los aspectos folclóricos-gastronómicos como la samba, la feijoada, el acarajé o la capoeira. Como menciona el arquitecto Lupércio Romulo, 63 años y residencia en Recife, quien declaró: *son personas que todavía no conquistaron sus derechos como ciudadanos dentro de una sociedad plurirracial y multicultural en su plenitud de derechos.*

Para la mayoría de los entrevistados extranjeros el negro, si bien, es observado como una parte fundamental de la cultura brasileña, para algunos, como el periodista Martín Sosa, argentino y de 26 años, coloca en duda si el negro es realmente incorporado. Para él, en todo caso, es el moreno el incluido; el que está en proceso de blanqueamiento ya sea por el color o por asimilar los valores de los blancos. Afirmando categórico que son los negros quienes más dificultad han tenido para *incorporarse al ciclo de pujanza económica* y con quien el Brasil actual *guarda la mayor parte de la deuda social.*

Como afirma Juan Manuel de la Serna, mexicano y profesor-investigador universitario, *existe un proceso de exclusión en el que la imagen de los descendientes africanos ha sido incorporada al 'imaginario' internacional bajo la forma de destacados deportistas o músicos, pero sobre todo en sus prácticas culturales.*

## **Conclusiones**

El proyecto de nación brasileño que se fincó hace más de un siglo, con fuertes pilares racistas y de segregación, señaló al negro como un elemento nocivo de la sociedad al que había que relegarlo de toda participación, incluso de la propia identidad que aquella elite moldeó, idealizando la figura del occidental, blanco y capitalista. Modelo alejado de la propia conformación poblacional que el desarrollo de su historia le había brindado; era la negación de su propia identidad.

La noción del mestizaje tampoco permitió al negro reivindicar su lugar en la sociedad, al contrario, la discriminación se recrudeció bajo la forma de una mítica democracia racial. Pero casi un siglo después, y a pesar que el debate sobre el racismo se ha abierto a todos los sectores, el proyecto de nación brasileño sigue negándole un

espacio digno a los negros brasileños. En todos los parámetros socioeconómicos, los negros se encuentran muy alejados de la igualdad. Su empoderamiento es mínimo, dado que cuenta con muy pocos líderes de alto nivel que hagan suya la lucha contra la discriminación. Las estadísticas muestran que, las viejas estructuras que se niegan a morir, han permitido el genocidio de los jóvenes negros, limitado sus aspiraciones, combatido su libertad de credo así como aletargado acciones que permitan a los negros contar con mejores y más dignas condiciones de vida.

Sin embargo, el que este análisis pudiera nutrirse de datos emitidos por el propio gobierno, muestra un gran logro de los movimientos negros, dado que su realidad ya no puede ser soslayada. Son ellos, quienes a través de su lucha paciente y cotidiana han empujado un cambio en los ámbitos jurídico-políticos. Es a través de estos medios, que los negros brasileños han logrado penetrar esas estructuras que se niegan a abrirse a nuevos modelos de entendimiento, que les permita de manera definitiva ser parte del proyecto de nación que funda el Estado brasileño. Pasar de la retórica a una verdadera transformación de las estructuras sociales no sólo es trabajo de los movimientos negros como de toda la sociedad, donde la educación será vital para modificar los parámetros de discriminación que se han arraigado en la sociedad brasileña y cambiarlos por otros de respeto e inclusión.

## **Bibliografía**

BATALHA, Elisa. 2014. “Discriminação ainda uma realidade” en: *Radis: Saúde da População negra. Os males da desigualdade*, n° 142, pp. 10–15.

BOAVENTURA de Sousa Santos. 2006. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.

FREYRE, Gilberto. 2002. “Como e porque escrevi *Casa Grande & Senzala*” en Giucci Guillermo (Comp.), *Casa Grande & Senzala. Gilberto Freyre: edición crítica*. Francia: ALLCA XX, pp.701-721.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. 2011. *Mapa da Intolerância Religiosa 2011. Violação ao Direito de Culto no Brasil*, Associação Afro-Brasileira Movimento do Amor ao Próximo. Disponible en [www.mapadaintolerancia.com.br](http://www.mapadaintolerancia.com.br)

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. 2014. *Situação social da população negra por estado*. Brasília: Governo Federal.

PINTO, María Florencia. 2014. *Tres Décadas de Brechas Salariales por Raza en Brasil. Un Análisis Más Allá de la Media*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, Documento de Trabajo 169.

RODRIGUES, António (texto) e Ivone RALHA (diseño). 2014. *Retrato dos negros no Brasil*, Red Angola, Infografía, 24 de octubre. Disponible en <http://www.redeangola.info/multimedia/retrato-dos-negros-no-brasil/> Consultado el 28 de noviembre de 2014, a las 12:12 pm

SANTOS, Gevanilda. 2009. *Relações raciais e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.

SINHORETTO, Jacqueline, Silvestre, Giane y Schlittler, Maria Carolina. 2014. *Desigualdade Racial e Segurança Pública em São Paulo: Letalidade policial e prisões em flagrante*. São Paulo: Universidad Federal de San Carlos.

VELASCO Molina, Mónica. 2014. “Las primeras aproximaciones de la política exterior de Brasil en África y la utilización de las prácticas culturales de la población negra brasileña” en: *De raíz diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, pp. 213–244.

WASELFI SZ, Julio Jacobo. 2015. *Mapa da Violência 2015: Mortes Matadas por Armas de Fogo*. Brasília: Governo Federal.

WERNECK, Jurema. 2014. “Internalização do racismo afeta a saúde” en: *Radis: Saúde da População negra. Os males da desigualdade*, núm. 142, pp. 14-15.

**Sitio de internet consultado:** <http://www.seppir.gov.br/>

**Periódicos on-line:**

*Correio Braziliense*, abril del 2014.

*Afropress*, abril del 2015.

*Correio Nagô*, mayo 2015.

*Portal Áfricas*, noviembre 2014/mayo 2015.

*Carta Capital*, mayo 2014.

*Red Angola*, octubre 2014.

**Leyes consultadas en el sitio de la Presidencia de la República Federativa de Brasil**

Decreto 7.655 del 23 de diciembre del 2011.

## **Espaço de Referência Ações Afirmativas (ERAA): Projeto de suporte aos alunos cotistas da Universidade do Estado de Santa Catarina**

Paulino de Jesus Francisco Cardoso\*  
NEAB/UDESC  
[paulino.cardoso@gmail.com](mailto:paulino.cardoso@gmail.com)

Salete Teresinha Pompermaier\*\*  
[salete.udesc@yahoo.com.br](mailto:salete.udesc@yahoo.com.br)

Franciéle Carneiro Garcês da Silva\*\*\*  
[francigarces@yahoo.com.br](mailto:francigarces@yahoo.com.br)

Carol Lima de Carvalho\*\*\*\*  
[carolmac18@gmail.com](mailto:carolmac18@gmail.com)

Ticiane Caldas de Abreu\*\*\*\*\*  
[ticianecda@gmail.com](mailto:ticianecda@gmail.com)

### **Resumo**

As ações afirmativas surgiram da necessidade de reparação do contexto histórico no Brasil, em que determinados grupos sofriam e ainda sofrem discriminações raciais. Por muito tempo, estas populações foram impossibilitadas de frequentar o ensino escolar, bem como alguns lugares de sociabilidade, fazendo com que os espaços de subalternidade fossem determinados a eles, pois estavam fora do contexto eurocêntrico. Desta forma, esta política pública serve para que seja garantida a diminuição da desigualdade racial, de modo que estabilize as oportunidades, impedindo que estes grupos sejam invisibilizados. As ações afirmativas nas Universidades Públicas do Brasil possibilitaram que o número de cotista afrodescendente e indígena aumentasse dentro destes espaços. O Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (NEAB/UDESC) vem contribuindo para implementação das Leis Federais 10.639/03 e 11.645/08 na UDESC, que visam contemplar estudos acerca das populações africanas, afro-brasileiras e indígenas no contexto histórico brasileiro. Por este motivo, o NEAB criou o Projeto de Extensão “Espaço de Referência Ações Afirmativas (ERAA)” que tem por objetivo prestar suporte aos acadêmicos oriundos de ações afirmativas (cotistas étnicos e de escola pública) e em situação de vulnerabilidade econômica e social, além de alunos do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G) propondo ações específicas que auxiliem no desempenho acadêmico e social dos/as graduandos/as envolvidos. Além disso, o projeto utiliza-se das mídias (*Facebook/twitter/site/radio*) para constituir um espaço de comunicação, acolher e prestar serviços de informação aos calouros e as calouras oriundos/as das ações afirmativas. Os alunos recebem informações sobre o funcionamento da Universidade, acompanhamento psicopedagógico aos cotistas, auxílio na elaboração de documentos para concorrer ao auxílio de permanência estudantil. Ao longo do ano de 2014, o ERAA realizou ações específicas visando atender aos alunos cotistas da UDESC. O Espaço existe devido à necessidade de acolhimento desses estudantes cotistas, visto a necessidade de

---

\* Professor do Departamento de História da UDESC. Coordenador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UDESC. Coordenador do Projeto Espaço Ações Afirmativas (ERAA).

\*\* Assistente social da Universidade do Estado de Santa Catarina. Pesquisadora associada do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UDESC. Assistente social do Projeto Espaço Ações Afirmativas (ERAA).

\*\*\* Acadêmica do curso de Biblioteconomia – Gestão da Informação na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Bolsista do Projeto Espaço Ações Afirmativas (ERAA).

\*\*\*\* Acadêmica do curso de História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Bolsista do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB/UDESC) no Projeto Espaço Ações Afirmativas (ERAA).

\*\*\*\*\* Acadêmica do curso de História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Bolsista do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB/UDESC) no Projeto Espaço Ações Afirmativas (ERAA).

um suporte que auxilie este grupo mais vulnerável no desempenho acadêmico e social. Concluimos que o ERAA é fundamental para que os/as estudantes cotistas possam ingressar e permanecer na Universidade com suporte acadêmico e psicopedagógico que garantam seu sucesso. O projeto garante a estes estudantes o acesso a informações que possibilitam ter maiores oportunidades de permanência no ensino superior gratuito e de qualidade.

**Palavras-chave:** História; Santa Catarina (Brasil); actualidade; Ações Afirmativas; Acesso e permanência estudantil; Afrodescendentes.

## **Introdução**

As ações afirmativas, muito conhecidas por sua modalidade de “cotas”, surgiram da necessidade de reparação histórica, visto que determinados grupos são alijados de direitos e oportunidades por mecanismos embasados em discriminações raciais. As populações de origem africana e indígena foram impossibilitadas, durante muitos séculos, de frequentar o ensino escolar, bem como alguns lugares de sociabilidade, conformando espaços de subalternidade e marginalização, bem como, consolidando um modelo eurocêntrico de visão de mundo que impedia ou dificultava a determinados grupos o acesso a bens materiais e simbólicos e oportunidades de ascensão social.

As ações afirmativas se apresentam como um conjunto de ações e orientações do governo brasileiro para proteger minorias e grupos discriminados em alguma época, no passado ou presente. Em termos práticos, as organizações devem agir positiva, afirmativa e progressivamente para transpor e remover todas as barreiras que impedem o acesso a direitos, mesmo as informais e sutis.

Na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) os encaminhamentos dessa questão foram decisivos pois, culminaram no trabalho de uma comissão central, com membros indicados pelos diretores dos diferentes centros da Universidade que elaboraram uma proposta a ser enviada ao Conselho Superior Universitário (CONSUNI) para deliberação.

A discussão sobre as políticas de ações afirmativas trouxe para dentro da Universidade um debate que, em geral, a sociedade brasileira não se atentava – os privilégios dos grupos que sempre tiveram acesso à universidade pública e gratuita, mas não discutiam que estas oportunidades implicavam na negação de direitos e oportunidades a outros grupos sociais. A ideologia disseminada em nosso cotidiano sobre as relações raciais no Brasil é de que somos uma nação com população mestiça, formada pela confluência de três tipos raciais (brancos, negros e índios), não existindo conflitos raciais intensos como em outros países e assim, apesar de nossas

desigualdades sociais visíveis, vivemos numa suposta “democracia racial”, espaço que nos faz supostamente todos iguais, tanto em direitos quanto em oportunidades. Entretanto, uma das consequências mais graves dessa ideologia, é, justamente, não discutirmos a noção do preconceito e da discriminação, por isso é perceptível que “temos preconceito de ter preconceito”.

Como as leis antidiscriminação - que oferecem possibilidade de recurso a, por exemplo, trabalhadores que sofreram discriminação - as políticas de ação afirmativa têm por objetivo fazer realidade o princípio de igual oportunidade (Silvério, 2002: 91).

Ao longo dos últimos anos, diferentes universidades públicas brasileiras vêm estabelecendo comissões e estudando a implementação de políticas de ação afirmativa, reconhecendo a necessidade e a importância da diversidade étnico-racial e socioeconômica na universidade, de acordo com a representatividade populacional que temos em nossa sociedade.

A partir do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), o ensino superior brasileiro passou por profundas transformações, constituindo a primeira etapa o aumento no número de vagas. O Programa Universidade para Todos (PROUNI), instituído pela Lei nº 11.096, em 13 de janeiro de 2005, nasceu com o objetivo de ampliar a concessão de bolsas de estudo integrais e parciais em cursos de graduação e sequenciais de formação específica, em instituições privadas de educação superior. (...)

Outro importante ponto de ação foi a regulamentação, por parte do Ministério da Educação (MEC), em tempo recorde, da Lei Federal 12.711/2012. A famosa Lei de cotas, aprovada pelo Congresso Nacional, no mesmo ano, e que instituiu a obrigatoriedade da reserva de vagas para estudantes de escolas públicas, negros e indígenas, nos vestibulares das instituições federais de ensino (Cardoso e Rascke, 2014: 20).

Entrando na arena de estudos mais aprofundados, o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) foi criado no ano de 2003 com a finalidade de auxiliar a UDESC, através das atividades de pesquisa, ensino e extensão, na formulação e execução de políticas de promoção da igualdade, de valorização da diversidade étnico-racial e desenvolvimento das populações de origem africana em Santa Catarina.

O NEAB/UDESC tem contribuído em diversas esferas para a implementação das Leis Federais 10.639/03<sup>1</sup> e 11.645/08<sup>2</sup> na UDESC, que visam contemplar estudos

---

<sup>1</sup> Esta Lei Federal, promulgada em 2003, torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nos diferentes níveis de ensino no Brasil.

<sup>2</sup> A referida Lei Federal, datada de 2008, acrescenta o ensino de história indígena como obrigatório nas redes de ensino também.

acerca das populações africanas, afro-brasileiras e indígenas no contexto histórico brasileiro.

Por este motivo, o NEAB criou o Projeto de Extensão “Espaço de Referência Ações Afirmativas (ERAA)”, no intuito de prestar suporte aos acadêmicos oriundos de ações afirmativas (cotistas étnicos e de escola pública) e em situação de vulnerabilidade econômica e social, além de alunos do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), propondo ações específicas que auxiliem no desempenho acadêmico e social dos/as graduandos/as envolvidos.

### **Ações afirmativas nas universidades brasileiras**

Segundo Moehlecke (2002) o termo “ação afirmativa” tem sua origem efetiva nos Estados Unidos nos anos 60, período em que os

norte-americanos viviam um momento de reivindicações democráticas internas, expressas principalmente no movimento pelos direitos civis, cuja bandeira central era a extensão da igualdade de oportunidades a todos. No período, começam a ser eliminadas as leis segregacionistas vigentes no país, e o movimento negro surge como uma das principais forças atuantes, com lideranças de projeção nacional, apoiado por liberais e progressistas brancos, unidos numa ampla defesa de direitos. É nesse contexto que se desenvolve a idéia de uma ação afirmativa, exigindo que o Estado, para além de garantir leis anti-segregacionistas, viesse também a assumir uma postura ativa para a melhoria das condições da população negra. Os Estados Unidos completam quase quarenta anos de experiências, o que oferece boa oportunidade para uma análise de longo prazo do desenvolvimento e impacto dessa política.

A partir de então, experiências parecidas foram ocorrendo em vários países, tais como Índia, Malásia, África do Sul, Argentina, Cuba, Nigéria, além de países da Europa, entre outros. O termo foi utilizado de várias formas, sendo empregado como “ações voluntárias, de caráter obrigatório, ou uma estratégia mista; programas governamentais ou privados; leis e orientações a partir de decisões jurídicas ou agências de fomento e regulação” (Moehlecke, 2002: 199).

Em relação ao público-alvo, de acordo com as necessidades de cada país e demandas de cada sociedade, abrangeu diversos grupos, tais como, minorias étnicas, raciais e mulheres (Moehlecke, 2002: 199).

Conforme Almeida e Teixeira (2011: 106), as ações afirmativas são tidas “como meio de efetivação da igualdade material por intermédio da igualdade de oportunidades, a fim de alavancar as minorias sociais a um nível de vida digno, como forma de

efetivação do princípio da igualdade”. Ainda, na visão dos autores (2011: 109), as ações afirmativas no Brasil foram criadas

de uma discussão entre o Ministério do Trabalho e o Tribunal Superior do Trabalho, que se declaravam favoráveis a leis que instituíssem um percentual de emprego para negros na iniciativa privada, como forma de resolver a discriminação racial no mercado de trabalho (Drelich, apud Santos, 2008, p. 48). Mas foi somente com o advento da Constituição de 1988, que trouxe inúmeras mudanças no quadro legal brasileiro, que as ações afirmativas puderam ser verdadeiramente aplicadas em favor das minorias sociais.

Segundo Siss (2012:17), as ações afirmativas são “políticas públicas, estatais e de caráter compulsório, elaboradas e implementadas pelo Estado” e no Brasil, as políticas de ações afirmativas para afrodescendentes foram implantadas a partir do ano 2000 e a discussão sobre o tema tem aumentado juntamente às produções científicas sobre o assunto, desenvolvidas ao longo destes últimos anos (Costa, Pinhel e Silveira, 2012: 8).

Para Siss (2012: 17) o acesso e a permanência dos afro-brasileiros no sistema educacional, independentemente do nível, nunca foram de forma tranquila e no ensino superior esta exclusão é notória, pois segundo o autor, as “universidades brasileiras sempre conviveram tranquilamente com os elevados índices de desigualdades raciais do país, especialmente as desigualdades de acesso e permanência dos afro-brasileiros no ensino superior”.

O movimento negro teve um papel essencial para a defesa dos direitos à educação e de ingresso de afro-brasileiros no ensino superior, auxiliando na luta pela inclusão de afros nos cursos pré-vestibulares, universidades particulares e pressionando o estado para a criação de ações afirmativas para afrodescendentes (Siss, 2012: 24). Conforme afirma Siss, “os afro-brasileiros sempre demandaram a educação superior” (2012:17), por isso, antes das ações afirmativas, os afro-brasileiros organizavam-se criando redes de apoio para que pudessem acessar e ingressar na universidade pública e gratuita.

Em relação à implantação das políticas de ações afirmativas, segundo este mesmo autor (2012: 25), entre as Universidades Públicas que adotaram as políticas de ações afirmativas, citamos: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Universidade do Mato Grosso do Sul (UEMS), Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES),



Universidade do Estado de Goiás (UEG), Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), entre outras.

### **Ações afirmativas na UDESC**

No estado de Santa Catarina, a Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) aprovou o “Programa de Ações Afirmativas” na Universidade na resolução nº 33/2010 e implantou o Programa por intermédio da Resolução nº 017/2011. A finalidade do Programa, segundo o Capítulo I, Artigo 1º da Resolução é:

é Art. 1º O "Programa de Ações Afirmativas" da UDESC constitui-se em instrumento de promoção da inclusão social e étnica respeitando a diversidade cultural e contribuindo para a busca da erradicação das desigualdades sociais. Propõe uma política de ampliação de acesso aos seus cursos de graduação e de estímulo a permanência na universidade (Brasil, 2011).

Segundo o Artigo 5º do Capítulo III,

A implementação da ação afirmativa de acesso aos cursos de graduação da Universidade, a que se refere o inciso II do art. 4º, implicará num sistema de cotas para estudantes de escola pública e para negros (Brasil, 2011).

Para a UDESC, o "Programa de Ações Afirmativas" da Universidade, destina-se a pessoas que “tenham cursado integralmente o ensino médio em instituição de ensino pública, isto é, mantida pelo governo federal, estadual ou municipal” e aqueles que “pertencam ao grupo racial negro” (UDESC, 2015). Conforme informações disponíveis no site da Universidade, tramita atualmente o processo para a “implantação de vagas específicas para candidatos que pertençam aos povos indígenas” além de “pessoas com deficiência” (UDESC, 2015).

Esta universidade possui o auxílio do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UDEC) quanto às demandas de suporte e apoio aos estudantes cotistas, um núcleo temático criado em 2003 que “desenvolve atividades focadas nas políticas de promoção de igualdade racial, amparado pelas Leis Federais nº 10.639/03, nº 11.645/08 e nº 12.711/12” (Cardoso, Lima e Pacheco, 2014: 30).

O objetivo principal do NEAB/UDESC é auxiliar a Universidade no combate às desigualdades raciais e à promoção das populações de origem africana, por meio das atividades de pesquisa, ensino e extensão (Cardoso, Lima e Pacheco, 2014: 30), na formulação e execução de políticas de promoção da igualdade, de valorização da

diversidade étnico-racial e desenvolvimento das populações de origem africana e indígena em Santa Catarina.

### Alunos cotistas da UDESC: avaliação da permanência

O projeto buscou avaliar a permanência dos alunos cotistas de escolas públicas e cotistas étnicos da UDESC desde 2011.2 até 2014.1. Observamos um ingresso de cotistas bem representativo, no entanto o grau de desistência desses estudantes ainda é elevado.

**Figura 1.** Ingresso de alunos cotistas oriundos de escolas públicas por semestre no período 2011.2 a 2014.1

CURSO	SEMESTRE						Total Geral
	2011/2	2012/1	2012/2	2013/1	2013/2	2014/1	
ADM			7	8	8	8	39
ADV			8	8	8	8	36
APM			10	10	12	10	45
ARQ-BAC	8			7	10	10	38
BAC			6	6	7	6	30
BAV-BAV					5	4	9
BCC-BCC				13	8	8	36
BDE-BDE					4	3	7
BDE-BDG					4	4	8
BIB-BAC			5		8		13
BMD-BMD					9	5	14
BMP-PNO					1	2	3
BMV-BMV					1		1
BMV-INO					1		1
BSI-BSI				2	18	11	31
ECN			9	8	8	8	39
EIM-BAC	10		6	7	7	7	43
ENG-BAC	6			16	11	5	41
ESA-ESA				7	15		32
ESO-ESO						6	6
FIS	1		6	6	5	6	30
GEN-LIC					8		8
GEO-LIC			8				8
HIN-BEL	8						8
HIN-LIC						8	8
HIS-LIC			7		3		10
LAV-LAV					4		7
LEM-LIC					7		12
LIC			9	2	6	6	29
PED-LIC						6	6
PED-NBA	8						8
PEN-LIC			8		7		15
SIN-BAC	21		9	11	16	7	73
TET-LIC					8	7	15
<b>Total Geral</b>	<b>62</b>	<b>98</b>	<b>111</b>	<b>209</b>	<b>114</b>	<b>115</b>	<b>709</b>

Fonte: Dados da Pesquisa (2014)

Conforme mostra a Figura 1, houveram no total 709 alunos cotistas oriundos de escolas públicas que ingressaram na UDESC nos anos de 2011.2 a 2014.1. O ano que obteve o maior número de ingressos foi 2013.1 com 209 cotistas de escolas públicas.

Entre os cursos mais procurados pelos cotistas de escola pública estão: Administração Pública (APM), com 45 ingressos, seguido pelo curso de Engenharia de Produção (EIM-BAC) com 43, Engenharia de Pesca com 41 ingressos, Ciências Econômicas (ECN) e Administração - Noturno (ADM) com 39 ingressos.

Em relação ao grau de permanência dos alunos cotistas de escolas públicas, verificamos que 98 alunos abandonaram seus cursos durante o período de estudo, destes 18 desistiram do curso de Sistemas de Informação (SIN-BAC), 10 desistiram do curso de Engenharia de Produção (EIM-BAC), dos cursos de Ciências Econômicas (ECN) e Engenharia de Pesca (ENG-BAC) desistiram 9 alunos em cada curso. Contabilizamos 42 cancelamentos de curso, 1 transferência externa e encontram-se ativos 568 alunos cotistas de escola pública.

**Figura 2.** Ingresso de alunos cotistas étnicos por semestre no período 2011.2 a 2014.1.

CURSO	SEMESTRE						Total Geral
	2011/2	2012/1	2012/2	2013/1	2013/2	2014/1	
ADM		4	4	4	4	3	19
ADV		4	4	4	4	3	19
APM		2	5	5	5	1	18
ARQ-BAC			5	5	2	3	15
BAC		3	3	3	3	3	15
BAV-BAV				2		1	3
BCC-BCC	1			2			3
BDE-BDE				2		2	4
BDE-BDG				2		2	4
BIB-BAC				3			3
BMD-BMD				4		4	8
BSI-BSI			1				1
ECN			4	4	4	2	14
EIM-BAC	2	2	1	1	2	1	9
ENG-BAC	2		2	2			6
EPE	1						1
FIS		3	3	3	3	3	15
GEN-LIC				2			2
GEO-LIC		1					1
HIN-BEL	4						4
HIN-LIC					4		4
HIS-LIC		1		2			3
LAV-LAV				2		2	4
LEM-LIC				2		3	5
LIC		3	2	3	3	3	14
PED-LIC					4		4
PED-NBA	1						1
PEN-LIC		4		5			9
SIN-BAC		3			1		4
TET-LIC				4		4	8
<b>Total Geral</b>							<b>220</b>

**Fonte:** Dados da Pesquisa (2014)

Em relação aos alunos cotistas étnicos, ingressaram no período de estudo 220 alunos. Os cursos de Administração - Noturno (ADM) e Administração - Vespertino

(ADV) obtiveram o maior número de alunos cotistas étnicos, com 19 alunos cada, seguidos pelo curso de Administração Pública (APM), com 18 alunos, e por Arquitetura e Urbanismo (ARQ - URB) e Educação Física (BAC), com 15 alunos cada (Figura 2).

Durante o período de estudo, 33 alunos cotistas étnicos desistiram dos cursos escolhidos, 8 alunos cancelaram o curso e 179 continuam ativos. O curso com maior número de desistência é o de Ciências Econômicas (ECN), com 6 alunos desistentes; os cursos de Arquitetura e Urbanismo (ARQ - URB), Administração - Vespertino (ADV) e Administração - Noturno (ADM) obtiveram 3 alunos desistentes em cada.

A reflexão que estes dados evidenciam é: O que causa a desistência destes estudantes optantes por ações afirmativas? Quais ações precisam ser implementadas no projeto ERAA para auxiliar na permanência destes estudantes?

### **O ERAA e as ações desenvolvidas**

Com base nos dados acima citados, ao longo do ano de 2014 foram elaboradas ações específicas com objetivo de auxiliar no desempenho acadêmico e social dos graduandos cotistas. Entre as atividades desenvolvidas, destacamos:

a) Criação de uma identidade visual do projeto ERAA, *fanpage* nas mídias sociais *Facebook* e *Twitter*, com constante alimentação com publicações atualizadas buscando interagir com os alunos cotistas da UDESC;

b) Concepção e gravação do programa de rádio semanal com informações a respeito do projeto e suas ações;

c) Criação e realização de Grupo de Estudos sobre a temática “Ações Afirmativas” e “Relações étnico-raciais”, de modo presencial a cada 15 dias.

d) Realização da “Recepção aos Calouros da UDESC” no segundo semestre de 2014, com enfoque nos alunos oriundos das Ações Afirmativas, com a presença do Pró-reitor de Extensão que apresentou a Universidade e suas possibilidades, tanto acadêmicas quanto de apoio, além de outras informações relevantes aos novos alunos. Foi oferecido um *coffee break* em parceria com a rede de Supermercados Angeloni. As recepções ocorreram em dois centros da Universidade: no Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED), no dia 06 de agosto de 2014, abarcando os cursos de Pedagogia e História, nos períodos matutino e vespertino e; no Centro de Ciências da Saúde e do Esporte (CEFID) durante os períodos da manhã e da tarde, com os cursos de Educação Física e Fisioterapia. A soma total de participantes desta Recepção foi de 80 alunos.

e) Elaboração dos questionários socioeconômicos que serão remetidos em 2015 para os alunos cotistas e PEC-G em parceria com a Assistente Social da UDESC, Salete Teresinha Pompermaier.

f) Oferecimento da “Palestra Sexualidade, diversidade e saúde sexual” visando a Prevenção em Saúde Sexual para Acadêmicos/as da UDESC, esclarecendo dúvidas sobre doenças sexualmente transmissíveis e gravidez indesejada. A ação teve como público-alvo os alunos de todos os cursos da FAED, mas principalmente, os alunos cotistas, PRAPE e PEC-G dos campi da UDESC (FAED, CEART, ESAG, CEAD, CERES). Esta palestra foi realizada na FAED e no CERES (Campus de Laguna). Em 2015 será ampliando para os demais campi da UDESC (CCT, CAV, CEO, CEPLAN E CEAVI).

g) O projeto foi apresentado no 10º Encontro de Extensão da UDESC pelas bolsistas do projeto visando visibilizar esta ação para toda a Universidade.

h) Reunião do grupo de bolsistas do ERAA a cada 7 dias para discussão das atividades a serem executadas na semana.

g) Suporte aos alunos cotistas que solicitavam auxílio de informações via *Facebook* e apoio psicopedagógico para a assistente social Salete Teresinha Pompermaier.

h) Criação de grupo “Coletivo Cotistas da UDESC” na mídia social *Facebook* visando prestar suporte e informações aos alunos cotistas, tais como, PRAPE (Programa de Auxílio Permanência da UDESC), período de matrículas e entre outras informações necessitadas pelos/as alunos/as. Conseguimos alcançar o número de 85 alunos cotistas, prestando suporte aos mesmos.

i) Elaboração de dois artigos do projeto ERAA, um sobre a experiência da “Recepção aos Calouros da UDESC” e outro sobre uma análise dos alunos cotistas da UDESC desde a implementação das ações afirmativas em 2011.

j) Sistematização de dados sobre a permanência e desistência dos alunos de ações afirmativas da Universidade desde 2011.

### **Considerações finais**

Concluimos que o projeto ERAA é fundamental para que os/as estudantes cotistas possam continuar na Universidade com suporte acadêmico e psicopedagógico que garantam seu desempenho acadêmico e sucesso profissional. O projeto garante a

estes estudantes o acesso a informações que possibilitam maiores oportunidades de permanência no ensino superior gratuito e de qualidade.

## Referências

ALMEIDA, Hélio dos Santos de Almeida; TEIXEIRA, Maria Cristina. 2011. “Ações afirmativas como medida de proteção das minorias” em: *Revista do Curso de Direito da Faculdade de Humanidades e Direito*, vol. 8, nº 8. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/RFD/article/viewFile/2595/2540>. Acesso em: 17 ago. 2015.

BRASIL. Fundação Universidade do Estado de Santa Catarina. *Resolução Nº 017/2011 – CONSUNI*. Disponível em: <http://www.secon.udesc.br/consuni/resol/2011/017-2011-cni.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2015.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; LIMA, Graziela dos Santos; PACHECO, Ana Júlia. 2014. “Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB/UDESC): 10 anos de história” em: Moisés Santana, Wilma de Nazaré Baía Coelho e Paulino de Jesus Francisco Cardoso (Orgs.), *O enfrentamento do racismo e preconceito no Brasil: a experiência dos NEABs*. Itajaí, SC: Casa Aberta, 2014.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; RASCHE, Karla Leandro (Orgs.). *Formação de professores: produção e difusão de conteúdos sobre história e cultura afro-brasileira e africana*. 1ª. ed. Florianópolis: DIOESC, 2014.

MOEHLECKE, Sabrina. 2002. “Ação Afirmativa: história e debates no Brasil” em: *Cadernos de Pesquisa*, nº 117, pp. 197-217. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15559>. Acesso em: 17 ago. 2015.

SILVÉRIO, Valter Roberto. 2002. “Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil” em: *Cadernos de Pesquisa*, nº 117, pp. 219-246. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15560>. Acesso em: 17 ago. 2015.

SISS, Ahyas. “Afro-brasileiros e Educação Superior: notas para debate” em: Hilton Costa, André Pinhel e Marcos Silva da Silveira (Orgs.), *Uma década de Políticas Afirmativas: panorama, argumentos e resultados*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

UDESC. *Ações Afirmativas*. 2015. Disponível em: <http://www.udesc.br/?id=528>. Acesso em: 17 ago. 2015.

## **Parte IX**

### **Política y militarización de afrodescendientes en tiempos coloniales, revolucionarios y posrevolucionarios**

## **Amigos indeseados: Haití y la expedición de Francisco de Miranda de 1806**

Juan Francisco Martínez Peria\*  
UBA/UNSAM/CCC Floreal Gorini

### **Resumen**

En este trabajo analizo la posición de Francisco de Miranda frente a la revolución haitiana y el rol que jugó Haití en su expedición de 1806. Asimismo, estudio la respuesta de las autoridades y las elites venezolanas frente a la misión y sus vínculos con aquel estado paria. Pretendo mostrar, en primer lugar, que Francisco de Miranda tenía una pésima imagen sobre la revolución de Haití y la consideraba un antimodelo para la independencia hispanoamericana. En su opinión, ésta era una degeneración bárbara del jacobinismo francés que debía evitarse a toda costa en la región, dado que sólo traería anarquía y libertinaje. En segundo lugar, que a pesar de ello, aceptó realizar una estancia en aquel país, a sugerencia de sus oficiales, por puro pragmatismo ya que esperaba recibir apoyo del gobierno. En tercer lugar, que aquel auxilio se concretó gracias a la colaboración de Alexandre Petión, Magloire Ambroise y Jean Jacques Dessalines y fue fundamental para poder avanzar en la misión. Por último, que los referidos contactos con Haití atemorizaron a las elites y las autoridades venezolanas y fue uno de los factores claves en el fracaso de la empresa.

**Palabras Clave:** Historia; Haití; fines siglo XVIII; Revolución Haitiana; Francisco de Miranda; Expedición libertaria.

### **Las negociaciones con Inglaterra y la obsesión anti-haitiana**

En 1797 Francisco de Miranda, decidió dejar atrás el país en el cual había sufrido demasiadas peripecias, para regresar a Londres con la intención de reanudar sus negociaciones con los británicos en pos de la emancipación de Hispanoamérica. Sus años como protagonista de la revolución francesa, lo habían convertido en un moderado, reafirmando su admiración por la independencia estadounidense y por el régimen británico, convencido de que el modelo francés debía evitarse en la región que pensaba liberar. Asimismo, en el transcurso de aquellos años devino en un crítico del proceso de Saint Domingue, al cual veía como una degeneración bárbara del jacobinismo francés. La influencia negativa de aquella revolución lo obsesionó cada vez más durante su estancia en Inglaterra y fue objeto de constante preocupación en el marco de sus tratativas con los ingleses. Así, en 1798, le comentó a su amigo John Turnbull: “que tanto como deseo la libertad y la independencia del Nuevo Mundo, otro tanto temo la anarquía y el sistema revolucionario. No quiera Dios que estos hermosos países tengan

---

\* Doctor en Historia (Universidad Pompeu Fabra), Magíster en Historia (Universidad Pompeu Fabra), Magíster en Ciencia Política y Sociología (FLACSO). Docente en Universidad de Buenos Aires, Centro de Estudios Latinoamericanos-Universidad Nacional de San Martín, Coordinador del Departamento de Historia del CCC.



la suerte de Saint Domingue, teatro de sangre y crímenes, so pretexto de establecer la libertad; antes valiera que se quedaran un siglo más bajo la opresión bárbara e imbécil de España”<sup>1</sup>. Posteriormente, en 1801, buscando convencer a William Pitt le advirtió que: “Las noticias que me han llegado (...) anuncian que (...) esas colonias están a punto de una insurrección (...) lo que pondría esos países en una perfecta desorganización, si desgraciadamente el gobierno actual de Francia se mezclara en ello, pues los hundiría en desastres iguales a los de Santo Domingo, si no se tomarán (...) medidas, sabias prontas y vigorosas”<sup>2</sup>. Sin embargo, para ese momento William Pitt fue reemplazado por Henry Addington y aunque este se mostró interesado, todo quedó en la nada con la paz de Amiens de 1802.

En 1804, la situación cambió y se restablecieron las negociaciones entre Francisco de Miranda y William Pitt. En ese contexto, el venezolano insistió con sus ideas y su obsesión anti-haitiana. En una reunión con Lord Melville, el Primer Lord del Almirantazgo, advirtió que era imperioso: “tomar medidas inmediatas para prevenir la subversión total de las colonias hispanoamericanas y (...) las del resto de las indias occidentales, la proyectada alianza (...) entre la (...) Venezuela y el gobierno negro de Santo Domingo que traerá infaliblemente este golpe fatal contra la humanidad”<sup>3</sup>. Cinco días después, le escribió: “el único peligro que veo es en la demora, si el enemigo o el pueblo revolucionario de Santo Domingo (que (...) ya fue invitada por los ingenuos habitantes de la Costa de Caracas) empiezan antes que nosotros, nuestro plan se torna ineficaz y el daño será inmenso!”<sup>4</sup>. Enseguida, le mandó una misiva a William Pitt, expresando las mismas ideas:

Mi partida (...) se ha tornado (...) más necesaria (...) por la información traída desde Trinidad (...) parece que comisionados (...) de Caracas han pasado por esa isla enviados a Santo Domingo (...) , pidiendo la asistencia de la gente de color (...) con el objetivo de alcanzar la independencia y hacer una alianza con ellos. No quisiera decirle las fatales consecuencias que tal medida (...) producirá en (...) Sur América, y por supuesto en (...) las indias occidentales. Espero señor que su patriotismo y sabiduría eviten el daño y salven al nuevo mundo así como al viejo de las calamidades y ruinas que amenazan a ambos en este momento tan crítico<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> “Carta de Francisco de Miranda a John Turnbull, 12 de enero de 1798” (*Archivo del General Miranda*, tomo XV: 207).

<sup>2</sup> “Carta de Francisco de Miranda a William Pitt, 21 de abril de 1801” (*Archivo...*, tomo XVI: 94).

<sup>3</sup> “Diario” (*Archivo...*, tomo XVII: 84).

<sup>4</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Lord Melville, 27 de septiembre de 1804” (*Archivo...*, tomo XVII: 82).

<sup>5</sup> “Carta de Francisco de Miranda a William Pitt, 29 de septiembre de 1804” (*Archivo...*, tomo XVII: 97-98).

Durante los meses subsiguientes continuó insistiendo. El 19 de octubre le escribió a Lord Melville, afirmando que era menester: “prevenir la influencia de Santo Domingo en la provincia de Caracas.”<sup>6</sup> Luego, el 14 de diciembre, le advirtió que: “tal vez todavía estamos a tiempo de prevenir los peligros que amenazan a Suramérica tanto de Francia como del gobierno negro de Santo Domingo”<sup>7</sup>. Asimismo le dijo a William Pitt que Venezuela corría el riesgo de una “una invasión de Francia así como por un irrupción de los negros de Santo Domingo”<sup>8</sup>.

Las negociaciones siguieron avanzando y en enero de 1805, Bertrand de Moleville presentó un plan con el apoyo de Haití. Se debía: “Enviar (...) un agente (...) con presentes y dinero a Dessalines, quien (...) tiene una numerosa milicia desde que expulsó a los franceses de Saint Domingue (...) y varios generales ambiciosos (...). Es más que probable que, con diplomacia, presentes y dinero se podría obtener una fuerza de 5.000 o 6.000 hombres y se podría establecer un tratado para llevar adelante el reclutamiento”<sup>9</sup>.

Este proyecto iba a contra mano del bloqueo impuesto por las potencias y de las propuestas de Francisco de Miranda quien se opuso señalando que: “La parte del plan (...) que se refiere a las tropas auxiliares negras (...) de Santo Domingo, tiene insuperables objeciones que son demasiado obvias”<sup>10</sup>. La idea no prosperó y la misión no se concretó porque los británicos estaban más preocupados por Napoleón Bonaparte que por la independencia hispanoamericana. Cansado de esperar Francisco de Miranda viajó a Estados Unidos para organizar por si mismo una expedición libertaria.

### **La conexión haitiana y los rumores apocalípticos**

El venezolano arribó a Nueva York el 9 de noviembre de 1805 y se reencontró con William Smith y Rufus King quienes lo contactaron con Samuel Ogden y el capitán Thomas Lewis. Luego viajó a Washington para pedirle ayuda al Presidente Thomas Jefferson, al Secretario de Estado James Madison y al Vicepresidente George Clinton.

---

<sup>6</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Lord Melville, 19 de octubre de 1804” (*Archivo...*, tomo XVII: 116).

<sup>7</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Lord Melville, 14 de diciembre de 1804” (*Archivo...*, tomo XVII: 118-119).

<sup>8</sup> “Carta de Francisco de Miranda a William Pitt, 14 de diciembre de 1804” (*Archivo...*, tomo XVII: 114).

<sup>9</sup> “Observaciones al plan de Bertrand de Moleville, 7 de enero de 1805” (*Archivo...*, tomo XVII: 137).

<sup>10</sup> “Observaciones al plan de Bertrand de Moleville, 7 de enero de 1805” (*Archivo...*, tomo XVII: 140-141).

Estos le expresaron su apoyo tácito, aunque le aclararon que no podían auxiliarlo abiertamente dado que estaban en paz con España<sup>11</sup>.

Satisfecho con esta respuesta, regresó a Nueva York y puso manos a la obra. Con el apoyo económico de Nicholas Vansittart, John Turnbull, Samuel Ogden comenzó los preparativos. Samuel Ogden, aportó tres buques, el *Leander*, el *Emperor* y el *Indostán*. El primero fue armado con dieciocho cañones, más de 500 fusiles y municiones. Por su parte, William Smith alistó a 200 personas que, en su mayoría no sólo tenían carecían de experiencia militar, sino que ni siquiera conocían a Francisco de Miranda y sus objetivos. (Smith, 2006: 36). Además, se sumaron los hermanos, capitanes, Thomas Lewis y Jacob Lewis y varios oficiales franceses, ingleses y norteamericanos.

El 2 febrero de 1806 todo estaba listo y los expedicionarios salieron en el *Leander* hacia Haití (Spence Robertson, 2006: 233). Allí debían reunirse con el *Emperor* capitaneado por Jacob Lewis. La elección de aquel destino resulta paradójica si tenemos en cuenta los referidos temores del venezolano con respecto a la revolución haitiana. Seguramente, aquella decisión que fue sugerida por los hermanos Lewis, aduciendo motivos estratégicos. Jacob Lewis visitaba asiduamente la isla, porque vendía armas y municiones al gobierno haitiano a cambio de café (Verna, 1983: 85). Por ello conocía a Alexandre Petión con quien compartían similares ideas políticas. Tanto es así, que Jacob Lewis, quien había participado en la independencia de Estados Unidos, admiraba a Alexandre Petión por su intervención en la gesta libertaria haitiana (Dalencour, 1955: 43). Según François Dalencour, a partir de esta relación, surgió la posibilidad de apoyar la expedición de Francisco de Miranda. Alexandre Petión, durante su estancia en Francia, había escuchado hablar acerca de él y sus proyectos emancipatorio y le había prometido a Jacob Lewis que aportaría armamento, municiones e incluso hombres (Dalencour, 1955: 43). Sea como sea, más allá de los temores, el venezolano aceptó hacer una escala en Haití para aprovisionarse.

A pesar de las precauciones tomadas por Francisco de Miranda, el embajador y los cónsules españoles en Estados Unidos se enteraron de sus pasos. Tomás Stoughton, el cónsul en Nueva York, informó de todo al embajador Marqués de Casa Irujo. El 30 de enero de 1806, le avisó que:

---

<sup>11</sup> “Diario” (*Archivo...*, tomo XVIII: 287); Robertson (2006: 231-233); Rodríguez de Alonso (1982: 112-113).

Los interesados en las expediciones para Santo Domingo (...) despacharon el (...) *Leander* al mando del Capitán Lewis con destino a Jacomelo, (...) armado con diez y ocho cañones; el cargamento a su bordo consiste en municiones de guerra de todas clases (...). Desde dos días están reclutando una tripulación numerosa, (...) Dicen que llegarán a componer a su bordo cerca de doscientas personas; y mil escandalosos rumores de su destino, ya para Nueva Orleans, la isla de Cuba o costa de La Guaira (...) . Este navío ha hecho tres viajes a Santo Domingo, en donde sus propietarios les quedan considerables intereses de las expediciones anteriores<sup>12</sup>.

Al día siguiente, le informó que a: “Cada hora se aumenta el armamento del (...) *Leander* tanto en tripulación, como de aparejos ofensivos de guerra, (...) ayer he sabido con certeza que recibió a su bordo una imprenta (...) varios jóvenes con sus uniformes azules, (...). También aseguran que el General Miranda, (...) se ha embarcado en (...) *Leander*. (...)Este barco se despachó para (...) Jacomelo”<sup>13</sup>. Dos días después, le volvió a escribir para confirmarle que el buque ya había partido y que Francisco de Miranda dirigía la expedición<sup>14</sup>.

Enseguida los cónsules dieron aviso al gobierno de Madrid y de Nueva España, la Florida, Cuba y Venezuela<sup>15</sup>. Al Capitán General de Venezuela, el Marqués de Casa Irujo le advertía que:

Lewis empleado en el odioso comercio de Santo Domingo, y (...) Miranda se han ligado para hacer una expedición contra Caracas. (...) Lewis salió hace más de un mes con dos buques armados para (...) Santo Domingo (...) y llevó consigo cuantos hombres pudo, (...) y (...) tomó (...) centenares de fusiles (...) y (...) municiones (...). Debe haber ido primero a Puerto Príncipe, donde hay un cuerpo de dos mil y quinientos mulatos al mando de (...) Petion. Estas tropas parecen temerse destruidas por los negros que ocupan, bajo (...) Dessallines todos los demás puntos; en el último viaje que hizo allí (...) Lewis le aseguraron que si pudiera encontrarles un país a donde pudieran ir (...) se transportarían a él (...) Lewis (...) ha ido a preparar a dichos mulatos para la expedición contra Caracas, y Miranda debe haber salido ayer para unirse con (...) Lewis en el (...) *Leander*, buque armado que ha sido empleado (...) en el comercio de Santo Domingo. Llevan también (...) cantidad de armas, y picas (...). Miranda va en este último navío, y (...) Solo pueden evitarse las funestas consecuencias, que deben resultar (...) contra esas Provincias

---

<sup>12</sup> “Carta de Tomás Stoughton a Marqués de Casa Irujo, 30 de enero de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 45-56).

<sup>13</sup> “Carta de Tomás Stoughton a Marqués de Casa Irujo, 31 de enero de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 44).

<sup>14</sup> “Carta de Tomás Stoughton a Marqués de Casa Irujo, 2 de febrero de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 45).

<sup>15</sup> “Carta del cónsul español en Boston al Marqués de Someruelos, 28 de febrero de 1806”, AGN, traslados, I, 368, f.2; “Carta del Marqués de Casa Irujo a Manuel Guevara Vasconcelos, 4 de febrero de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 43- 44).

por las medidas más prontas (...) de parte de Vuestra Señoría en su defensa<sup>16</sup>.

Pedro Ceballos, enterado del asunto, se lo comunicó a Manuel Godoy:

Salió Miranda de Nueva York en (...) *Leander* con 18 cañones llevando a su bordo gran porción de fusiles, balas, pólvora (...) y además toda la gente que ha podido llevar. (...) Anteriormente habían salido otros dos buques en la misma disposición de los cuales el uno se llama Indostán y su capitán Lewis. Se cree que el punto de reunión (...) ha de ser Puerto Príncipe en (...) Santo Domingo y que allí han de tomar su bordo 2.500 mulatos al mando de (...) Petión y que (...) proyectan dirigirse a (...) Caracas, (...). El (...) *Leander* lleva una imprenta y seis oficiales (...) lo que denota (...) que sus designios son sublevar los naturales de aquellas provincias. (...) El gobierno americano (...) ha afectado ignorar estos preparativos que se han hecho en sus puertos<sup>17</sup>.

En líneas generales, esta información era fidedigna. Empero, la referencia a los miles de mulatos liderados por Alexandre Petión era exagerada, sino directamente falsa. Probablemente, la misma surgió a partir de rumores que circulaban por Estados Unidos y del terror que el embajador y los cónsules sentían ante la revolución haitiana. Para peor, como aquella misiva fue enviada a las autoridades de las colonias hispanoamericanas, ésta alimentó su paranoia y marcó a fuego su interpretación sobre la expedición.

Durante la travesía Miranda se presentó ante sus hombres y fue organizando el ejército Colombiano (Biggs, 1809: 12; Smith, 2006: 39). Finalmente el 18 de febrero llegaron a Jacmel, adonde se quedaron seis semanas (Sherman, 1808: 40). Enseguida, Miranda le escribió a Jacob Lewis, quien se encontraba en Port au Prince haciendo tratativas para sumar el *Emperor*, diciéndole: “No tengo dudas que vos hablaras con tu amigo de los asuntos que discutimos en Nueva York, todo lo que acontecía desde tu partida, me confirma más y más en la misma idea, así como los beneficios que puede obtener en el momento actual”<sup>18</sup>.

Esta misiva da a entender que Francisco de Miranda esperaba que lograra la ayuda de Alexander Petión. A los fines de aprovisionar la expedición y de concretar aquel auxilio, Thomas Lewis y Jonathan Smith viajaron a Port au Prince. Desde allí, el primero le escribió a Francisco de Miranda informando que:

---

<sup>16</sup> “Carta del Marqués de Casa Irujo a Manuel Guevara Vasconcelos, 4 de febrero de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 43- 44).

<sup>17</sup> “Carta de Pedro Cevallos a Manuel Godoy, 23 de abril de 1806”, AGN, traslados, I, 368, ff. 13-14.

<sup>18</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Jacob Lewis, 18 de febrero de 1806” (*Archivo...*, tomo XVII: 355).

Todo está como usted lo deseaba, mi hermano estará con su barco en Jacmel tan pronto como sea posible (...). He conseguido todo lo necesario para las banderas, también 90 sillas de montar y 25 de carga, espadas, seda azul, una pieza de cachemir amarillo, una pieza fina tela azul, 30 pesos de espoletas, plumas, 500 gorras para soldados cuero para hacer cinturones y estoy ahora esperando la ayuda del general Petión que va ir conmigo al almacén público (...) a ver si puedo conseguir lo que necesitamos<sup>19</sup>.

Esta carta muestra que los expedicionarios adquirieron muchas provisiones para su empresa y que contaban con el apoyo de Alexandre Petión. Lo que no está del todo claro es, hasta qué punto aquella colaboración surtió efecto, dado que, finalmente, no se consiguió todo lo prometido. Según el referido François Dalencour, complicaciones políticas hicieron que Alexandre Petión no pudiera aportar todo lo que había deseado (Dalencour, 1955: 44). En carta del 25 de febrero, Jacob Smith le informaba al venezolano que: “He estado luchando para conseguirte ayuda así como uno o dos buques, pero resulta ser imposible. He perdido el mío, mi determinación ahora es unirme a ti en persona”<sup>20</sup>. El líder le contestó el 4 de marzo, diciéndole: “Traté de conseguirnos tanta gente como sea posible, y no menos de 200 soldados o marineros intrépidos, esto bastará por el momento, dejo a su discreción la facultad de aumentar el número de hombres y estipular las condiciones de contratación”<sup>21</sup>.

Al no aclarar explícitamente la calidad de estos reclutas, no está claro si se refería a extranjeros blancos o haitianos. Paul Verna, entiende que no se refería a haitianos y que la respuesta puede encontrarse en una misiva posterior en la cual le explicaba al General Thomas Hislop su actuación en Haití (Verna, 1983: 86): “Me dirigí a Saint Domingue, con el fin de aumentar mis fuerzas navales y terrestres por la reunión a nuestra empresa de un buque armado de 30 piezas de artillería y 150 soldados americanos (y no de negros de Saint Domingue, como han tratado nuestros opresores de persuadirlo al mundo americano, por una conducta pérfida (...)). Pero esta medida fracasó por la defección del capitán que manda ese barco en Saint Domingue”<sup>22</sup>.

Teniendo en cuenta la interpretación de Francisco de Miranda sobre la revolución haitiana, la lectura de Paul Verna parece lógica, pero hay que recordar que la carta fue redactada tiempo después, una vez que esta ayuda había fracasado y con la intención de dar cuenta de su actuación ante Inglaterra. O sea que, si tenía intenciones

---

<sup>19</sup> “Carta de Thomas Lewis a Francisco de Miranda, 28 de febrero de 1806” (*Archivo...*, tomo XVII: 364).

<sup>20</sup> “Carta de Jacob Lewis a Francisco de Miranda, 25 de febrero de 1806” (*Archivo...*, tomo XVII: 356).

<sup>21</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Jacob Lewis, 4 de marzo de 1806” (*Archivo...*, tomo XVII: 357).

<sup>22</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Thomas Hislop, 28 de mayo de 1806” (*Archivo...*, tomo XVII: 387-386)

de reclutar masivamente haitianos, una vez que no lo logró, difícilmente lo hubiera confesado. Asimismo, parece difícil pensar que Francisco Miranda le haya pedido a Jacob Lewis que enganchase en Port au Prince 200 soldados extranjeros. ¿De dónde podía sacarlos? No está claro. El testimonio de John Sherman, un expedicionario, parece sostener la hipótesis del reclutamiento haitianos. Según su relato “Mientras estábamos en Jacmel, Miranda y sus oficiales hicieron todos los esfuerzos (...) para aumentar su número, toda persona en Port au Prince, ha sido persuadida de embarcarse (...) la ciudad de Jacmel y sus prisiones han sido saqueadas por el capitán Lewis, (...) todo individuo que pudo ser recogido fue asegurado, y varios fueron llevados como prisioneros (...) a bordo del Leander” (Sherman, 1808: 33-34). Esto podría indicar que, tal vez en algún momento de desesperación, el venezolano entrevió pragmáticamente, la incorporación de haitianos. No obstante, sea como sea, al final, Jacob Lewis no sólo no se sumó a la expedición, ni enlistó a nuevos hombres, sino que ni siquiera aportó al *Emperor*. Complicaciones comerciales con el Secretario de Hacienda haitiano, le impidieron salir de Port au Prince a tiempo para participar de la misma<sup>23</sup>. Tampoco está del todo claro que hayan participado haitianos en la expedición. Según Paul Verna sólo se sumaron algunos pocos marineros locales (Verna, 1983: 91). Analizaré este tema posteriormente.

Mientras tanto, el venezolano se dedicó a avanzar en la organización de sus fuerzas y a la difusión de su mensaje independentista mediante la impresión de varias proclamas (Biggs, 1809: 27). Debido a su rechazo frente al proceso haitiano, Francisco de Miranda evitó vincularse con los funcionarios locales, dejando esa tarea a sus oficiales. En particular, nunca se reunió personalmente con Jean Jacques Dessalines. Sin embargo, éste se encontraba muy al tanto de sus proyectos. Empero, sí tuvo contactos con Magloire Ambroise, el comandante de Jacmel. Según Thomas Madiou, el Emperador le dio órdenes a dicho funcionario de que auxiliara a la expedición con armas, municiones y con el reclutamiento de haitianos (Madiou, 1847: 269). Esto, parece exagerado, aunque, es probable que hiciera lo posible por facilitarle las cosas. La leyenda cuenta que Francisco de Miranda tuvo una reunión con el Emperador en la cual discutieron sobre la estrategia para llevar adelante la revolución en América. Sin embargo, según Paul Verna, éste no se dio directamente entre ambas figuras sino entre Francisco de Miranda y el General Magloire Ambroise, en representación del

---

<sup>23</sup> “Carta de Jacob Lewis a Francisco de Miranda, 12 de marzo de 1806” (*Archivo...*, tomo XVII: 358-359).

Emperador (Verna, 1983:87). El venezolano estaba convencido de que sería un acontecimiento fundamentalmente pacífico, cuestión de proclamar la voluntad independentista y de lograr el apoyo de la elite en un congreso. La respuesta del Ambroise ante semejante demostración de inocente fe pacifista fue lapidaria:

Entonces señor yo lo veo, a usted fusilado o ahorcado ¿Cómo es posible que usted vaya a hacer una revolución contra el gobierno establecido desde hace siglos en su país, a cambiar la situación de los grandes latifundistas y de una multitud de personas y usted habla de usar los servicios de las notabilidades y los efectos de unas proclamas? Sepa, señor, que para que salga victoriosa su revolución, no hay sino dos cosas que hacer: ¡Cortar las cabezas de todos sus enemigos y prender fuego en todas partes! (Ardouin, 1853: 242; Verna, 1983, 87).

Francisco de Miranda rechazó la propuesta, pero la violenta historia de la independencia latinoamericana demostró hasta qué punto tenían razón sus interlocutores haitianos. Este dialogo nos muestra, una vez más, las profundas divergencias del venezolano con el proceso haitiano.

Luego de sus negociaciones en Port au Prince, Jonathan Smith y Thomas Lewis se reencontraron con sus compañeros. Además de las provisiones, estos trajeron la pequeña embarcación *Bee* (Biggs, 1809: 36). Con las telas confeccionó la bandera de Colombia, y se la izó por primera vez en el puerto de Jacmel y se le juro lealtad a la misma (Biggs, 1809: 35).

El 15 de marzo arribó a Jacmel la goleta estadounidense *Baachus* capitaneada por George Morse. Aquella había sido enviada por el Marques Casa de Irujo hacia Venezuela a dar aviso a las autoridades de los proyectos de Miranda. Ésta llegó a La Guaira el 28 de febrero y una vez que Manuel Guevara Vasconcelos se enteró de las novedades, la despachó hacía Haití, con el espía José Covachich. La presencia de dicha embarcación generó preocupación entre los expedicionarios (Biggs, 1809: 36). Al otro día, José Covachich subió al *Leander* y busco informarse sobre la situación de la expedición. Miranda, convencido de que se trataba de un espía, tomó medidas de precaución y se aseguró de que no abandonaría Haití hasta después de su partida (Biggs, 1809: 40).

Sin embargo, gracias a Magloire Ambroise, los expedicionarios lograron hacerse con la goleta estadounidense. Según John Sherman: “Lewis fue a hablar con el gobernador negro, (...) y para quien los franceses y los españoles son (...) odiosos, le presentó una queja contra aquel velero y recibió una guardia de negros, tomaron el barco, (...) y apresaron al capitán. Subieron el español al *Leander*, para interrogarlo,



pero (...) se escapó (...). El capitán de la goleta ha sido compelido a despojarse de ella por una suma mucho menor de lo que valía” (Sherman, 1808: 32-33).

El espía, en una carta posterior a Manuel Guevara Vasconcelos, dice: “El capitán Tomás Lewis (...), después de haber hecho, lo que quiso con el general Negro en contra de nosotros, nos quitó la goleta, y (...) nos quería entregar a los negros para acabar (...) con nuestras vidas; Dios (...) no quiso permitir a su vil idea”<sup>24</sup>. Así, gracias a la ayuda Magloire Ambroise se reforzó la expedición. Una vez que le quitaron la embarcación, el espía y el capitán debían viajar hacía Jeremie. Empero, durante el trayecto pararon en Les Cayes y José Covachich se escapó hacia Venezuela adonde arribó allí el 12 de abril y avisó al Capitán General de lo sucedido<sup>25</sup>.

Mientras tanto, continuaron los preparativos. Se imprimieron proclamas revolucionarias y se realizó un juramento a favor de la independencia (Biggs, 1809: 29-43; Sherman, 1808: 39). El 28 de marzo partieron de la isla para re-emprender su misión. Según James Biggs se habían sumado algunos oficiales, blancos estadounidenses y un capitán negro (Biggs, 1809: 46). Paul Verna entiende que se habían alistado cinco marinos haitianos: Pompey, Pridié y Robert y otros dos de los cuales se desconoce su identidad (Verna, 1983:91). No obstante, según los interrogatorios realizados posteriormente por los funcionarios de Venezuela a los apresados en la escaramuza de Ocumare, resulta que los tres primeros no eran haitianos. Pompey Grand, era un negro ex esclavo de Nueva York, Robert Reyn, era un pardo también de Nueva York y Guillermo Pride, era un negro residente en Estados Unidos.<sup>26</sup> Los otros dos, puede que hayan sido haitianos, aunque no está claro, por los testimonios que luego veremos. Lo que es seguro, es que no hubo un reclutamiento masivo de haitianos.

Gracias al aviso del Marques de Casa de Irujo, el Capitán General venezolano, Manuel Guevara Vasconcelos estaba al tanto de la expedición. A los fines de conjurarla, además de mandar al referido espía a Haití, convocó a una junta de guerra, se reforzaron las costas, se prohibió “echar en tierra persona alguna extranjera ni de color o introducir papeles sediciosos” y se establecieron rigurosas políticas de control social sobre los

---

<sup>24</sup> “Carta de José Covachich a Manuel Guevara Vasconcelos, 12 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 52).

<sup>25</sup> “Cuaderno de las embarcaciones que entran y salen de este puerto de la Vela en el presente año 1806” (Archivo..., tomo XIX: 399); “Carta de José Covachich a Manuel Guevara Vasconcelos, 12 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 52).

<sup>26</sup> “Declaración de Pompey Grand, 26 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 532); “Declaración de Robert Reyn, 26 de mayo de 1806” (ibidem, tomo I: 546), “Carta de Guillermo Pride a Linda Pride, 24 de julio de 1806” (ibidem, tomo I: 616).

esclavos y pardos pidiéndoles a los hacendados de la costa que: “asistan personalmente a sus haciendas y los que no puedan (...) pongan mayordomos blancos (...) que cuidan y mantengan en buen orden las esclavitudes (...) con prevención de que los hombres de color que se hallen en tabernas y pulperías después de las ocho de la noche se los castigue (...) con doce látigos”<sup>27</sup>.

El 5 de marzo, el Capitán General le escribió al gobierno de Madrid explicándole que la expedición era: “temible (...) por la fuerza como por las ideas de subversión que intentan propalar”<sup>28</sup>. Según tenía entendido, Miranda buscaba reclutar: “hombres inicuos como son los 2.500 mulatos que han pasado a tomar en Puerto Príncipe”<sup>29</sup>. Le preocupaba la influencia haitiana y la posibilidad de que los afrodescendientes venezolanos se sumaran a la revolución.

Mientras los expedicionarios hacían una parada en Aruba y se vincularon con los británicos (Sherman, 1808: 45) José Covachich arribó a la vela de Coro el 12 de abril y le escribió una misiva a Manuel Guevara Vasconcelos en la que le informaba acerca de la misión. Decía:

Barcos armados (...) salieron de Nueva York para Puerto Príncipe y Jacomelo en (...) Santo Domingo, con intención de embarcar algunos mulatos en dichos puertos, para seguir a la costa firme. (...) Cuando llegaron a Puerto Príncipe mudaron de idea, no quisieron seguir la expedición. (...) *El Emperador*, Capitán Jacobo Lewis, la que estaba aprontándose, y había salido (...) para unirse con la (...) *Leander* en Jacomelo al mando de (...) Tomás Lewis; después de dos días de haber salido (...) *El Emperador* armado con veinte y ocho cañones, y cerca de doscientos hombres, volvió al Puerto Príncipe de miedo, no quiso seguir su viaje, escribió a su hermano que iba a cargar café para la América. De los barcos americanos, (...) no hay más que la fragata *Leander*, la goleta *Bachuss*, (...) y la goleta *Bee* (...) salieron (...) el veinte y siete de marzo. A bordo de (...) *Leander* va (...) Miranda, (...). No han podido lograr del *Emperador* para embarcar ningún mulato, ni otra gente. La fragata *Leander* lleva ciento ochenta a doscientos hombres (...), la mayor parte de ellos irlandeses, escoceses, y de otras naciones con diez y seis cañones (...). También (...) hay diez imprimidores, (...) estaban imprimiendo (...) bandos (...) para (...) mandarlos para los pueblos. (...) La expedición (...) está hecha por el traidor Miranda y los piratas que vienen con él (...). El Gobierno americano no tiene nada que hacer en dicha expedición. (...) Llevarán consigo cartas de Miranda para sus amigos rebeldes de Caracas, La Guaira (...) para (...) hacer la revolución al instante que (...) Miranda aparezca (...) en la costa. (...) El paraje del desembarco

---

<sup>27</sup> “Carta de Manuel Guevara Vasconcelos a Pedro Ceballos, 5 de marzo de 1806”, AGN, traslados, I, 368, ff. 19-20.

<sup>28</sup> *Idem*, f. 21.

<sup>29</sup> *Idem*, f. 18.

(...) debe ser cerca de Cabo Blanco tres leguas a Sotavento de La Guaira o en la Bahía de Cata (...)<sup>30</sup>

Además el espía le entregó al Capitán General una carta de Louis Ferrand, el comandante francés en Santo Domingo, quien ofrecía entre 200 y 300 hombres para la defensa. Asimismo, decía: “Nada puede hacer creer que esté en Santo Domingo, de donde jamás lograría hacer salir a los mulatos, que estando tan apegados a sus hábitos, (...) no han llegado aún al punto de expatriarse, y mucho menos gozando de la comodidad, a cuyo logro todo lo han sacrificado. Es más probable que Miranda esté en la Trinidad”<sup>31</sup>. Esta última información estaba errada. También desde Santo Domingo, Manuel Serrano, un venezolano, le escribió a Manuel Guevara Vasconcelos advirtiéndole que:

He oído (...) que (...) Miranda se halla en (...) Santo Domingo unido al feroz (...) Dessallines (...). El día quince ha llegado un barco americano a este Puerto, y se ha dejado decir (...) que de Norte América han salido doce buques con veinte mil fusiles, diez mil lanzas, municiones, y demás pertrechos de guerra, que su punto de reunión es el Príncipe francés, que lo poseen los brigantes y que el General de la expedición es un tal Piction General en Jefe de la armada de Dessalines, y que van protegidos por la nación enemiga inglesa, todo esto a favorecer las rebeliones de esa provincia<sup>32</sup>.

Asimismo, José Doy, un catalán que arribó a Cumaná, en de abril de 1806, avisó al gobierno local que Francisco de Miranda: “andaba en las Antillas con cuatro mil hombres, que estaban muertos de hambre, y sin dinero, y que de Santo Domingo se esperaban siete mil.”<sup>33</sup> Como vemos, la revolución haitiana seguía alimentando la imaginación de los blancos, generando rumores apocalípticos. Sin negar la diversidad de noticias, las autoridades se guiaron por el informe de José Covachich, que resultaba el más fidedigno y reforzaron las costas.

### **La invasión y el fantasma de Haití**

Finalmente, el 27 de abril, los expedicionarios intentaron desembarcar en Ocumare pero fueron repelidos. El *Leander* logro escapar, empero, el *Bee* y el *Bacchus*

---

<sup>30</sup> “Carta de José Covachich a Manuel Guevara Vasconcelos, 12 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 53-55).

<sup>31</sup> “Carta de Louis Ferrand a Manuel Guevara Vasconcelos, 10 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 58).

<sup>32</sup> “Carta de Manuel Serrano a Manuel Guevara Vasconcelos, 11 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 60).

<sup>33</sup> “Carta del Gobernador de Cumaná a Manuel Guevara Vasconcelos, 10 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 49).

fueron capturados con 57 expedicionarios abordo<sup>34</sup>. A todos ellos se los sometió a juicio y se los interrogó sobre su estancia en Haití. La mayoría dio cuenta de las actividades que se habían realizado en la isla, pero deslizo responsabilidades. Robert Sanders, impresor y natural de Maryland, en su declaración relató que:

En Jacomelo se entretuvieron en montar hachas (...) que (...) vio (...) hacer una bandera para que el Capitán Lewis trajo seda de tres colores de Puerto Príncipe (...), que se hizo una tarde disparando un cañón al acto (...) que se tiraron como mil y quinientas *Proclamaciones*, (...) , que en Jacomelo se fletó la (...) *Bee* (...) y después a la *Bachus* (...) que entendió que el Capitán Lewis (...) *Emperador*, que de Puerto Príncipe había pasado a Jacomelo, tuvo una desavenencia con su hermano el Capitán Lewis (...) que el exponente entendió se solicitó en dicho Puerto Príncipe otro buque, pero que no sabe porque no vino (...), que se acuerda también que en el referido puerto de Jacomelo se hizo un número de cartuchos de fusil (...) como también de cañón<sup>35</sup>.

Los funcionarios judiciales inquirieron insistentemente sobre el reclutamiento de hombres en Haití. La gran mayoría de los apresados, como Charles Jonson, Miles Hall, John Ferris y Francis Farquason, dijeron no saber nada sobre el asunto<sup>36</sup>. Sin embargo, otros dieron versiones disímiles. Benjamín Nicholson afirmó que: “en Jacomelo sabe se le agregó alguna gente blanca toda”<sup>37</sup>. Por su parte, el estadounidense Samuel Price, relató que él mismo había sido excarcelado de la prisión local para sumarlo a la expedición. En sus palabras: “que estando preso en (...) Jacomelo lo sacaron de la prisión para llevarlo a bordo del *Leandro* en el cual navegó hasta Orúa, que lo pasaron a la goleta *Bachus*”<sup>38</sup>. Sólo Tomas Billop, Paul George y Stephen Burtis admitieron que se sumaron uno o dos afrodescendientes a la expedición. El primero afirmó que “en Jacomelo tomaron uno [práctico], y venía a bordo de la corbeta, que es hombre de color y según oyó es natural de Curaçao”<sup>39</sup>. El segundo confirmó aquella versión señalando que Francisco de Miranda: tomó “un práctico de Curaçao de color negro.”<sup>40</sup> Mientras que el tercero dijo que: “un negro y un negrito que parecía hijo suyo fue tomado y embarcado en la corbeta para que sirviera de práctico (...) y que ignora si el primero

---

<sup>34</sup> “Carta de Pedro Suárez de Urbina a Manuel Guevara Vasconcelos, 28 de abril de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 64- 65).

<sup>35</sup> “Declaración de Robert Sanders, 29 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 649-650).

<sup>36</sup> “Declaración de Charles Jonson, 17 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 163); “Declaración de Mills Halls, 19 de mayo de 1806” (ibidem, tomo I: 219); “Declaración de John Ferris, 21 de mayo de 1806” (ibidem, tomo I: 367); “Declaración de Francis Farquason, 22 de mayo de 1806” (ibidem, tomo I: 381)

<sup>37</sup> “Declaración de Benjamin Nicholson, 19 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 320).

<sup>38</sup> “Declaración de Samuel Price, 19 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 330).

<sup>39</sup> “Declaración de Tomas Billop, 19 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 237).

<sup>40</sup> “Declaración de Paul George, 24 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 464).

permaneció o desertó (...)”<sup>41</sup>. Estos testimonios confirman que no hubo un reclutamiento masivo de haitianos.

Asimismo los funcionarios preguntaron sobre los vínculos entre los jefes de la expedición y los haitianos. Algunos de los prisioneros afirmaron que varios de los oficiales se adentraron hacia Port au Prince. Por ejemplo Stephen Burtis declaró que Tomás Lewis había: “(...) ido una vez a Puerto Príncipe a ver a su hermano (...) Smith (...) y le parece haber hecho después otro viaje al mismo destino”<sup>42</sup>. Sin embargo, tres de ellos dijeron que Francisco de Miranda, había tenido poco contacto con los locales. Paul George aseguró que el venezolano había: “saltado a tierra sino una sola mañana por paseo”<sup>43</sup>. John More señaló que: “Miranda (...) no bajo a tierra en Jacomelo si no únicamente a bañarse una sola vez en un río arroyo desviado de la población cuyos negros sabiendo o teniendo entendido que era tal general francés lo aborrecían”<sup>44</sup>. Finalmente, Stephen Burtis aseguró que lo vio: “bajar a tierra una vez”<sup>45</sup>. Estos testimonios confirmarían que Francisco de Miranda dejó en manos de sus oficiales las tratativas con los haitianos y que sólo descendió al puerto cuando seguramente se encontró con Magloire Ambroise.

El Capitán General informó de todo a Madrid. En una misiva advertía que: “Vemos un país muy apetecido de los ingleses y norteamericanos, contagiado del terrible mal de querer mudar de dominación (...) de negros y otras gentes de color en inferioridad a los blancos, al paso de querer hacer tanto como estas nos hizo ver el año de 97 les indujo a entrar a varios mulatos en el proyecto de sublevación. Sabemos que los ingleses han intrigado (...) a los reos (...) en Trinidad que algunos de sus jefes han entrado en el proyecto que ahora pone Miranda en movimiento”<sup>46</sup>.

Posteriormente, el fiscal realizó la acusación imputándoles el delito de rebelión. En su opinión, Francisco de Miranda era un sedicioso, contaba con el apoyo de Inglaterra y Estados Unidos y se pretendía como continuador de la conjura de 1797. Asimismo, entendió que los jefes habían intentado enlistar a miles de negros en Haití pero que finalmente no lo habían conseguido y sólo habían logrado reclutar a unos pocos blancos<sup>47</sup>. Finalmente, la Real Audiencia dictó su sentencia el 12 de julio y en su

---

<sup>41</sup> “Declaración de Stephen Burtis, 27 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 678).

<sup>42</sup> “Declaración de Stephen Burtis, 29 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 674).

<sup>43</sup> “Declaración de Paul George, 24 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 464).

<sup>44</sup> “Declaración de John More, 17 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 87).

<sup>45</sup> “Declaración de Stephen Burtis, 29 de mayo de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 674).

<sup>46</sup> “Carta de Manuel Guevara Vasconcelos a Pedro Ceballos, 3 de junio de 1806”, AGI, Estado, 68, N.44.

<sup>47</sup> “Representación del fiscal, 10 de julio de 1806” (Arroyo, 2006, tomo I: 764-765)

fallo estableció un vínculo entre la expedición y la conjura de La Guaria de 1797<sup>48</sup>. Por todo ello, 10 oficiales fueron sentenciados a muerte y, el resto, resultaron condenados a servir varios años de cárcel<sup>49</sup>. La ejecución se llevó adelante el 21 de julio, en un acto público, en el que se condenó el intento de invasión y a Francisco de Miranda.

Después de la derrota los expedicionarios pasaron por Bonaire y emprendieron el camino hacia Trinidad en busca del apoyo británico (Biggs, 1809:79-82). Las autoridades inglesas seguían muy cerca las novedades que aseguraban que Miranda había pedido ayuda a Haití. Además de los reportes oficiales, en los diarios de Estados Unidos se divulgaban noticias exageradas. Por ejemplo, *The Morning Chronicle* publicó una carta de un supuesto expedicionario, que afirmaba que: “Miranda (...) conseguirá todas las tropas que desee, el general Petión de Port au Prince tiene bajo su comando 8.000 mulatos (...) todo dispuestos a acompañarlo y el emperador de Haití, da todas las facilidades necesarias” (Jenson, 2012: 185). Empero, los británicos desconfiaban de las noticias y de los españoles, creyendo que eran falacias que buscaban desprestigiar a la expedición. En carta a Londres, el gobernador de Granada, Thomas Maitland, decía: “El gobierno colonial hace creer a la gente que los ingleses le ayudan para traer negros armados de Santo Domingo. (...) Esto es una mentira política. Miranda debe saber que su buen éxito tiene que emanar de sus propios compatriotas, los criollos de tierra firme y nunca adoptaría medida tan odiosa” (Parra Pérez, 1996: 103). Tiempo después, *The Bermuda Royal Gazette*, decía: “El Marqués de Cara Irujo, fue el responsable de reportar que el Capitán Lewis había reclutado a 5.200 mulatos de Santo Domingo y que había dado la orden de masacrar a los españoles (...). Este informe tenía por objeto difundir el temor (...) y hacer que las personas vieran en Miranda a un asesino”<sup>50</sup>.

El 28 de mayo los expedicionarios llegaron a Granada y Francisco de Miranda le comentó de lo sucedido al gobernador Thomas Maitland, quien lo auxilió para que seguir hacia Barbados. Este escribió a Londres: “Es infundado (...) que haya alistado o querido alistar un solo negro de Santo Domingo. Esto es una falsedad fabricada por el gobierno español para desacreditar la causa (Parra Pérez, 1982: 103).” Teniendo en cuenta que el destino final era Trinidad, antes de partir, Francisco Miranda le escribió al gobernador

---

<sup>48</sup> “Sentencia de la Real Audiencia, 12 de julio de 1806”, AGN, traslados, I, 368, ff. 98-99.

<sup>49</sup> *Idem*, ff. 100-105.

<sup>50</sup> *The Bermuda Royal Gazette*, 1 de noviembre de 1806, nro. 1186.

Thomas Hislop (citada previamente) en la que aclaraba el mismo asunto<sup>51</sup>. El 6 de junio llegaron a Barbados y el venezolano estableció un acuerdo con el Almirante Cochrane por el cual, a cambio del apoyo militar, se le garantizaría a Inglaterra el libre comercio con Venezuela<sup>52</sup>. Luego arribaron a Trinidad donde gracias a Thomas Hislop la misión se reforzó con nuevos reclutas (varios criollos) y barcos<sup>53</sup>. La misma partió hacia la Vela de Coro, el 25 de julio de 1806.

El 2 de agosto comenzó el desembarco y el Comandante de Coro, Juan de Salas opuso resistencia, pero fracasó<sup>54</sup>. Los invasores ocuparon el fortín y marcharon hacia Coro. Los vecinos se fugaron temiendo lo peor y la misma fue tomada el 4 de agosto. Las tropas de Coro se replegaron y unieron a las escasas fuerzas de Juan de Salas en Caujaro. El comandante dio aviso al Capitán General y le dijo que tenía: “600 indios y 800 hombres sin otras armas que las que saqué de Coro (...) pero yo los mantengo a todos por no aumentar las fuerzas de Miranda (...) con los indios de que ya tengo noticias se le van reuniendo y por mantener el respeto a los negros de la serranía de cuya quietud no hay la mejor apariencia”<sup>55</sup>. Durante los días subsiguientes, recibió refuerzos hasta contar con 1.500 hombres que cercaban a los atacantes.

Mientras tanto, en Coro, Francisco de Miranda izó la bandera colombiana y difundió una proclama llamando a los criollos, los indígenas y los pardos de Venezuela a sumarse a su causa. Evitando el modelo haitiano, procuraba llevar adelante el proceso revolucionario moderado constituyendo un congreso independentista<sup>56</sup>. Empero, la elite, asustada por los informes que lo presentaban como un continuador de la revolución francesa y la revolución haitiana, le negaron su apoyo. Descontento dejó la ciudad con sus tropas el 7 de agosto alegando dar pruebas de su: “moderación y afecto hacía mis compatriotas y paisanos”<sup>57</sup>. En la Vela de Coro donde intentó resistir, pero finalmente abandonó Venezuela en dirección al Caribe británico.

---

<sup>51</sup> “Carta de Francisco de Miranda a Thomas Hislop, 28 de mayo de 1806” (*Archivos...*, tomo XVII: 387-386).

<sup>52</sup> “Carta de Alexander Cochrane a Francisco de Miranda, 9 de junio de 1806” (*Archivos...*, tomo XVII: 392-394).

<sup>53</sup> “Relación de oficiales del ejército” (*Archivos...*, tomo XVIII: 66-67); “Relación de cuerpos del ejército” (*Archivos...*, tomo XVIII: 66-67).

<sup>54</sup> “Carta de Juan de Salas a Manuel Guevara Vasconcelos a Manuel Godoy, 2 de agosto de 1806”, AGN, traslados, I, 368, f. 39.

<sup>55</sup> “Carta de Juan de Salas a Manuel Guevara Vasconcelos y a Manuel Godoy, 2 de agosto de 1806”, AGN, traslados, I, 368, f. 40.

<sup>56</sup> “Proclama de Francisco de Miranda, Comandante general del ejército colombiano a los pueblos habitantes del continente Américo-Colombiano” (*Archivos...*, tomo XVIII: 105-109).

<sup>57</sup> “Proclamación, 7 de agosto de 1806” (*Archivos...*, tomo XVIII: 114).

Restablecido el orden, Manuel Guevara Vasconcelos le escribió a Manuel Godoy relatando la invasión y señalando que “La calidad del enemigo (...) y las antiguas turbaciones que habían aparecido en la esclavitud (...) exigían (...) asegurarse de la disposición en que se hallaban los ánimos y proveedor con (...) precaución”<sup>58</sup>. Justificaba el repliegue de Juan de Casas hacia la Serranía: “cuya situación (...) era (...) la más proporcionada para mantener en respeto a la gente de color y para aguardar fuese concurriendo los vecinos”<sup>59</sup>. Asimismo, afirmó que Miranda había intentado atraerse a la población y que: “dio libertad a los negros esclavos que se le presentaron, aunque al principio había protestado que favorecería las propiedades y que sólo contaba con la gente libre”<sup>60</sup>. No obstante, habría fracasado<sup>61</sup>. A su vez, le comentó que: “las tropas de este rebelde eran de diversas naciones y colores”<sup>62</sup> y que habían participes de la conjura de La Guaria. Éstos eran: “José Rico, (...), Domingo Sánchez, cuñado del reo de estado José María España (...), un negro capitán, caraqueño, llamado Cayetano, un mulato que hacía de oficial llamado Cazañas natural de la Guaira”<sup>63</sup>. Lo cual daba cuenta de la estrecha relación entre aquellos sucesos y de la participación de afrodescendientes en la expedición

Semanas después, el Capitán General le volvió a escribir a Manuel Godoy para informarle acerca de las averiguaciones: “Que este viaje fuese hostil a nadie podía ocultarse en Jacomelo cuando en cerca de cuarenta días que permanecieron allí (...) no hicieron otra cosa que prepararse para ofender. Las negociaciones entabladas por Miranda y Tomás Lewis con los negros de Petión o Dessalines, (...) en (...) Jacomelo y Puerto Príncipe (...) tuvieron demasiada publicidad para que se ignorase que el fin de aquellas era aumentar las fuerzas de la expedición y el objeto (...) depravado”<sup>64</sup>. A su vez, señaló que Miranda: “contaba con reclutar muchos más individuos ya sea en esta (...) provincia (...) en las colonias extranjeras o entre los rebeldes de Santo Domingo”<sup>65</sup>.

---

<sup>58</sup> “Carta de Manuel Guevara Vasconcelos a Manuel Godoy, 26 de agosto de 1806”, AGN, traslados, I, 368, f. 61.

<sup>59</sup> *Idem*, f. 61.

<sup>60</sup> *Idem*, ff. 65-66.

<sup>61</sup> *Idem*, f. 63.

<sup>62</sup> *Idem*, 64.

<sup>63</sup> *Idem*, 65.

<sup>64</sup> “Carta de Manuel Guevara Vasconcelos a Manuel Godoy, 30 de septiembre de 1806”, AGN, traslados, I, 368, f. 137.

<sup>65</sup> *Idem*, f. 162.



Derrotados, Francisco de Miranda y sus hombres se exiliaron en Trinidad donde intentaron rearmarse. Las negociaciones, resultaron infructuosas y el venezolano decidió regresar a Londres. Desahuciado por el fracaso, el 16 de noviembre de 1807, emprendió el retorno a su hogar (Rodríguez de Alonso, 1982: 119-120).

Así concluía la expedición de Miranda, la cual estuvo signada por el fantasma de Haití. Gracias al auxilio y la solidaridad haitiana la misma pudo realizarse, empero, paradójicamente, aquella amistad indeseada, trajo consecuencias fatales ya que produjo rumores apocalípticos que asustaron a la elite venezolana la cual finalmente le restó su apoyo y se mantuvo leal a la corona.

## **Fuentes**

### **1. Inéditas**

Archivo General de la Nación de Venezuela (AGN)  
Archivo General de Indias (AGI)

### **2. Impresas**

*The Bermuda Royal Gazette*

*Archivo del General Miranda*. 1950. La Habana: Lex.

ARROYO, Gladys (comp.). 2006 *De Ocumare a Segovia, juicio militar a los expedicionarios mirandinos*. Caracas: Comisión Metropolitana para el Estudio de la Historia Regional.

## **Bibliografía**

ARDOUIN, Beaubrun. 1853. *Étude sur l'Histoire d'Haiti*. París : Dezorby et E. Magdeleine.

BIGGS, James. 1809. *The History of Francisco de Miranda's attempt to effect a revolution in South America*. Boston: Published by Oliver and Munroe.

DALENCOUR, François. 1955. *Francisco de Miranda et Alexander Petión: L'expédition de Miranda, Le premier effort de Liberation hispanoaméricaine, le premier vagissement du panamericanisme*. Puerto Príncipe : Libraire Berger-Levrault.

JENSON, Deborah. 2011. *Beyond the slave narrative: politics, sex, and manuscripts in the Haitian revolution*. Liverpool : Liverpool University Press.

MADIOU, Thomas. 1847. *Histoire D'Haiti*. Port au Prince. Imprimie de Jh Cour tous.

PARRA PÉREZ, Caracciolo. 1992. *Historia de la Primera Republica de Venezuela*. Caracas: Ayacucho.

RACINE, Karen. 2003. *Francisco de Miranda a transatlantic life in the Age of Revolution*. Wilmington: Scholarly Resources.

RODRIGUEZ DE ALONSO, Josefina. 1982. *Miranda y sus circunstancias*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

SHERMAN, John. 1808. *A general account of Miranda's expedition*. Nueva York: Printed by McFarlane and Long.

SMITH, Moses. 2006. *Las aventuras y sufrimientos de Moses Smith*. Valencia.

SPENCE ROBERTSON, William. 2006. *La vida de Miranda*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

VERNA, Paul, 1983. *Petión y Bolívar*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la Nación.

## **Afrodescendientes del ejército de Chile en el periodo de la independencia. Entre libertad y ascensión social**

Luis Madrid Moraga  
Programa Magister  
Universidad de Chile  
[luismadrid@outlook.com](mailto:luismadrid@outlook.com)

### **Resumen**

La presente ponencia, problematiza los alcances de la ascensión social y la libertad en un grupo de militares afrodescendientes del periodo de independencia de Chile, complementándolo a una observación crítica al estudio de esta población para el mismo periodo, que no ha considerado las diferencias fundamentales entre estos sujetos. Se analizó la espera por la libertad y el prestigio social como dos fenómenos paralelos pero a la vez distantes en un periodo de quiebre entre lo colonial y lo republicano entre dos sujetos históricos diferentes: militares de afrodescendencia libre con movilidad y redes sociales agenciadas por decenios y los esclavos del ejército. También, se analizan las dinámicas que complejizaron la movilidad social de los militares libertos instalados en ejército chileno y libertador de los Andes. Se examinan las acciones y actitudes de un grupo de militares afrodescendientes libres frente a la oficialidad blanca en pleito por insubordinación en pleno periodo independentista, mostrando sus manifestaciones altivas ante la defensa de sus investiduras y honor militares, como manifestaciones acarreadas durante decenios por lo tanto, totalmente diferentes a las posibilidades y proyecciones de los reclutas libertos. Para alcanzar los objetivos propuestos, se analizaron casos de fuentes primarias y secundarias, decretos, bandos y archivos de justicia militar, examinando las acciones del Estado y el ejército en la conformación de los cuerpos de libertos y su discurso que los emplazó al compromiso patriota. La revisión de bibliografía actual sobre militares afro descendientes libres y libertos en los periodos de independencias latinoamericanas, ayudó a complementar una tendencia historiográfica reciente, relativa a las experiencias sociales de afrodescendientes en los batallones segregados del periodo de independencia, que se hizo extensivo con sujetos provenientes de las Provincias Unidas apostados en Santiago en la segunda década del siglo XIX.

**Palabras clave:** Historia; Chile; periodo de la Independencia; afrodescendientes libres; esclavos; ascensión social.

En abril de 1818, en Santiago de Chile, se siguió un proceso en los tribunales militares contra los oficiales don José Romero del batallón de Infantes de la Patria y don Judas Tadeo Salas por insubordinación al capitán de Nacionales don Antonio Montaner. El teniente Romero pertenecía al cuerpo militar de afrodescendientes libres de la capital de los Infantes de la Patria, establecido en abril de 1814, cuatro meses antes de la creación del regimiento de Ingenuos de la Patria, compuesto en exclusiva por esclavos del territorio. Este proceso, es también analizado por la historiadora argentina Beatriz

Bragoni, donde lo define como “la puja de posiciones al interior de un efímero microcosmos político empapado de expectativas por el triunfo militar, y la creciente politización plebeya” (Bragoni, 2008: 144). Las características de este proceso enfatizan

los grados de reconocimiento y distinción militar que poseían los soldados afrodescendientes libres a finales del proceso de restauración de los patriotas chilenos, estableciendo en esta puja de posiciones un proyecto menor -entendido como una serie de experiencias articuladas dentro de las proyecciones realistas o criollas, en manos de pequeñas comunidades, con iniciativas de origen local y provincial- en la experiencia social de los soldados afrodescendientes libres del periodo (Almario, 2010: 35).

Más que un problema entre individuos, el pleito fue entre un cuerpo militar de afrodescendientes libres y otro compuesto por sujetos blancos, este aspecto es notorio al momento de adentrarse en el proceso. Don Antonio Montaner, capitán de las Guardias Nacionales intentando tomar posesión de una casa de europeos fugados en el corazón de la ciudad, se encontró con dificultades para hacer ingreso a la propiedad, ya que "...la mujer del teniente Romero [María Serna] en cuyo poder se hallaba depositada la llave que [Montaner] pasó al cuarto a pedírsela con moderación y que la mujer del teniente Romero resistió su entrega y le dio respuestas muy impolíticas"<sup>1</sup>. Ante esto, se sucedieron una variedad de altercados que manifiestan no tan sólo la diferencia entre la convivencia de militares blancos y de descendencia africana, sino también las firmes convicciones de honor y pertenencia de los militares oficiales de los Infantes de la Patria. En el proceso, María Serna acusó a Montaner de insultarla "... diciéndole que era una india perra, y otras groserías indecentes...". Las palabras de un oficial blanco, de la jerarquía militar de Montaner no acallaron a Serna, manifestándose ella como "...una señora de su casa, y mujer de un oficial...". Según declaración de Romero, el oficial Montaner habría manifestado que los Infantes de Patria "...estaba en reputación de borrachos ladrones como igualmente a su comandante..." aseverando después el capitán "...que aunque perdiese la vida era muy cierto que lo había dicho: añadiendo que era preciso se distinguiesen las clases..."

Se apeló al componente racial como mencionara Bragoni, a la investidura y jerarquía militar, pero más importante fue la expresión y práctica de la lealtad entre pares del propio cuerpo de infantes, sin importar la jerarquía militar. El teniente 2º de los Infantes de la Patria, don Judas Tadeo Salas, mencionó que el capitán Montaner habría dicho de la mujer de Romero "...que todas las alquiladoras de aquel barrio era un grupo de canalla mulatas ladronas alcahuetas..." extendiéndose los dichos del capitán, a

---

<sup>1</sup> Archivo del Museo Bartolomé Mitre. Colección José de San Martín. Armario 2 bis, doc. 3075, sin foliar. Proceso contra los tenientes José Romero y Judas Tadeo Salas, del Batallón de infantes de la Patria, por injurias contra el capitán Antonio Montaner del Regimiento de la Guardia Nacional. Santiago 1818 (las citas corresponden al mismo proceso)

que "...a mal hora les había dado el gobierno puesto a los mulatos para que quisiesen igualarse con la gente...que no había uno de los Infantes desde el comandante y toda su oficialidad que no fuesen unos ladrones...". Si bien el insulto a la mujer de un oficial podía causar escozor entre los propios militares, también fue motivo de ardua reacción la defensa al propio cuerpo militar de los Infantes, ya que en respuesta al capitán Montaner, el teniente Salas le señala "...Que si él blasonaba tanta caballería, el confesante no lo era menos: pues su propio honor y juicio lo había estimulado salir a la guerra a defender su país...Que el gobierno sabia distinguir a los hombres de bien, y que por lo mismo los condecoraba con aquella distinción, que no merecía esa canalla ladrona de que tanto hablaba...". Esto es la verbalización de una conducta, de una práctica que posee antecedentes próximos y lejanos. La beligerancia que cubrió parte de la vida de estos sujetos y evidentemente el triunfo, son parte de las razones que responden hacia los ofensivos comentarios de un oficial blanco de mayor jerarquía. El teniente Salas, llevando detenido al capitán Montaner al encontrarse con el teniente Romero le mencionó "...aquí tenéis este gran caballero que le pegó a tu mujer...". El teniente Romero reaccionó contra su oficial superior, ya que al ver a su mujer "...llorando sobre las gradas de la Merced... [e] impaciente de esta escena sacó el sable y le pegó unos cuantos palos..."<sup>2</sup>.

El Tribunal Militar declaró finalmente la absolución de los acusados y envió a los oficiales de mayor rango a cumplir su condena a la cárcel del Castillo, por cuatro meses.

Es importante establecer que el grado de "politización plebeya" que acusa Bragoni, responde a un contexto liberal, triunfalista enmarcado en las batallas independentistas, sin embargo, también posee registros que los afrodescendientes libres milicianos ya venían practicando por decenios. Es cierto, el triunfo militar, la cooperación de cuerpos militares libres en las batallas independentistas generaron un aumento en el ímpetu de los poseedores de una investidura militar que, si bien en el caso de los Infantes su antigüedad no era mayor a diez años, su permanencia como cuerpo miliciano de afrodescendientes libres databa de mediados del siglo XVIII, donde habían logrado escalar a algunas posiciones de privilegio, tejiendo redes sociales y económicas que ayudaban al mismo tiempo a mantenerse en la plataforma militar

---

<sup>2</sup> Archivo del Museo Bartolomé Mitre.

(Contreras, 2006: 26)<sup>3</sup>. De esta manera, no debiera uno extrañarse al observar este tipo de manifestaciones en militares afrodescendientes libres, pujando por privilegios, desde el siglo XVIII o defendiendo y argumentando su honor y distinción a la jerarquía militar blanca en la primera década de siglo XIX.

Cuál fue el escenario entonces de los otros afrodescendientes soldados para el mismo periodo: los libertos. Es difícil negar la existencia de un cambio en los esclavos reclutados para el ejército. En efecto, pasar de ser un esclavo a soldado ya posee connotaciones que marcan diferencia (Kraay, 2006). En lo esencial, el primero estuvo al filo de considerarse un enemigo público, en tanto cargase armas, el segundo fue un liberto –oblado o rescatado por el Estado- con acceso al porte de arma y en tiempo de guerra con autoridad policial<sup>4</sup>. Con todo esto, ¿de qué forma el afrodescendiente liberto podía escalar socialmente? sólo con la investidura militar y una promesa de libertad que constantemente se ralentizaba no era suficiente. Si sus objetivos fueron alcanzar algún prestigio y ascenso social, evidentemente y en primer lugar, debían conquistar la libertad que les fue prometida.

Cuatro años antes del proceso seguido a los afrodescendientes del Infantes de la Patria, el gobierno de la Junta Gubernativa de la Patria Vieja en Santiago, emanó el decreto que demandaba el compromiso patriota por el delicado y amenazante momento en que la patria vivía, estableciendo la instalación del regimiento de “Ingenuos de la Patria”<sup>5</sup>. Su creación respondió según el decreto, a las búsquedas de alternativas que soportaran las contingencias de la patria y a liberar el yugo de “estos miserables esclavos”, en otras palabras, complementar las tropas con esclavos y disponer de su manumisión para el traslado al ejército. En el decreto se hizo un llamado a defender la patria, visto como cuerpo social, político, económico e histórico, propio de los criollos. Se hizo extensivo el conflicto interno, hacia un conflicto de inter-naciones, por lo tanto

---

<sup>3</sup> Para los milicianos pardos del siglo XVIII, el prestigio social debía poseer bases sólidas, y la milicia al parecer fue uno de ellos. Su carácter público y notorio lo hacía la plataforma perfecta para lograr este prestigio. Sin embargo, el miliciano debía compartir sus obligaciones militares junto a las obligaciones que le permitían su subsistencia, alternando sus actividades económicas con las militares.

<sup>4</sup> En 1818, el soldado Joaquín López, del batallón N°7 en la ciudad de Concepción, apresó al mesonero Domingo Bergara por querer comprar armas a soldados del propio batallón. La causa se abrió gracias a la denuncia del propio soldado a los oficiales del batallón. Fondo Ministerio de Guerra ANHMG, Causa criminal contra el paisano Domingo Vergara, por intentar comprar armas. Concepción, 1817. vol. 6, pza. 18

<sup>5</sup> La definición de la palabra "Ingenuo" indica que este es quien ha nacido libre y no ha perdido su libertad. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Tomo IV, Madrid. Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1734, 271, en Contreras Cruces (2011)

se demandó y convocó a salvaguardar el pasado, presente y la proyección e intereses del territorio. Con alerta el decreto manifestó que

Cuanto la seguridad de la Patria amenazada nuevamente por el poder arbitrario de un déspota exige levantar en el momento un pie de fuerza tan respetable que afiance nuestra existencia; el Gobierno ha deliberado las más importantes... Entre ellos mira como uno de los más ventajosos la instalación de un regimiento de Ingenuos de la Patria...<sup>6</sup>

Se destaca la doble dimensión en la creación del regimiento de Ingenuos. Se suman fuerzas efectivas para el combate contra el “gobierno arbitrario y déspota”, y se instala el discurso con retórica libertaria, que apeló tanto a la crítica del sistema esclavista, como a la determinación de liberar a los esclavos al momento de ingresar al cuerpo militar. “...Alistados estos para la formación del nuevo cuerpo militar, quedarán libres desde este instante”<sup>7</sup>.

Los Ingenuos pasaron de ser esclavos particulares a ser libertos del Estado, y los libertadores con briosa y expresiva elocuencia llamaron a extinguir “...la degradación del hombre: y los Ingenuos de la Patria, agradecidos a la libertad que ella les franquea, empeñen la robustez de sus brazos en salvarla de suerte que no caiga en manos de un Tirano que los vuelva a la ruin condición de que son extraídos”<sup>8</sup>. A los nuevos integrantes del ejército se les atribuyó y endosó la responsabilidad que conllevaba su nuevo estatus social. La libertad tendría que ser pagada con la fuerza y “la robustez de sus brazos” haciendo todavía más poderosa la depositada responsabilidad en ellos, ya que si fallaban en el crucial escenario donde muchos de ellos fueron situados, según el discurso criollo, volverían de seguro a la “ruin condición de que son extraídos”.

En este sentido el discurso que caracterizó el ingreso de esclavos para labores militares y su experiencia social resulta un fenómeno importante de analizar. Las experiencias en el periodo colonial y post colonial, establecido en ocasiones como un todo dentro del contexto historiográfico latinoamericano, principalmente en lo referido a las vidas de los esclavos para el ejército, ostentó rasgos diferenciadores, como lo fueron también las trayectorias militares y políticas de los diferentes recorridos de los Estados Nación en las primeras décadas del siglo XIX (Almario, 2010: 21). De esta manera, el fenómeno se caracterizó por ser extremo y paulatino a la vez. Extremo en su poder

---

<sup>6</sup> Archivo del General José Miguel Carrera Tomo XII. Julio-Septiembre de 1814. (En adelante AGJMC) Sociedad Chilena de Historia y Geografía (Santiago, 1997), pp. 174-175; ANHJIVE. Vol. 19, pza. 195, fs. 242-243; CHDRICH. Tomo XXVII, pp. 591-593

<sup>7</sup> AGJMC Tomo XII. Julio-Septiembre de 1814, pp. 174-175

<sup>8</sup> AGJMC Tomo XII. Julio-Septiembre de 1814, pp. 174-175

discursivo. La retórica libertaria fue tajante en manifestar el desprecio por la esclavitud. Conceptos como “la degradación del hombre”<sup>9</sup>, vinieron de la mano con decretos que aborrecían “...la servidumbre del hombre, que por sus leyes ha nacido libre...”<sup>10</sup>, por lo tanto, merecían la libertad. En la medida que los conflictos de las primeras décadas del siglo XIX se fueron intensificando, los conceptos de libertad y lealtad a la patria asumieron una importancia mayor. Aquellos que peleaban por la libertad hacían uso de la palabra esclavitud para describir su situación, acusando a España de haber esclavizado al continente. Toda aflicción que el afrodescendiente esclavo había tenido por generaciones, era equiparada al sufrimiento que los criollos revolucionarios decían sufrir por centurias en la tierra americana. El emblema de lucha que azuzaban los patriotas respondía a la libertad, la justicia, la igualdad y a todo lo que la esclavitud negaba por definición. (Blanchard, 2002: 500). Fue paulatino, debido al entendimiento propio de los hombres de la época respecto a las ideas de igualdad y libertad. En un periodo temprano, entrados los primeros diez años del siglo XIX y posterior al decreto de la libertad de vientre en Chile, se les comunicaba a los esclavos las razones de la imposibilidad de una libertad total: “...agradecednos lo que es posible por ahora. Os halláis sin industria y sin ocupación para subsistir; por esto no podéis ser unos hombres libres...” (Feliú, 1973: 40). Y ya los independentistas cuatro años después, le manifestaban a los libertos del ejército exiliados en Mendoza que “...todos los referidos esclavos se presenten indispensablemente en el término de seis días de esta publicación...En la misma forma se presentarán... todos los que en Chile sirvieron, o solo alcanzaron a filiarse en el cuerpo de libertos sin que les valga de excusa alegar que por aquel hecho salieron de servidumbre...” (Guerrero, 2008: 282). Se estaba saliendo de un proceso colonial que no abandonó el continente hasta incluso pasados los primeros cincuenta años del siglo XIX. Las prácticas coloniales, que a voz de los propios insurgentes merecían todo el repudio republicano, seguían en funcionamiento, lo que no responde necesariamente a un falso o hipócrita accionar de los hombres de las élites de la independencia, sino al difícil escenario que suponía el desarraigo de esas propias prácticas por hombres provenientes de los lechos postreros coloniales. Por consiguiente, su lenta conducción pudo responder al contexto post colonial revolucionario, la experiencia social de la élite dirigente, como también al proceso

---

<sup>9</sup> AGJMC. Tomo XII. Julio-Septiembre de 1814. Sociedad Chilena de Historia y Geografía (Santiago, 1997), pp. 174-175; ANHJIVE. Vol. 19, pza. 195, fs. 242-243; CHDRICH. Tomo XXVII, pp. 591-593.

<sup>10</sup> AGJMC. Tomo XII. Julio-Septiembre de 1814. Sociedad Chilena de Historia y Geografía (Santiago, 1997), pp. 201-202; ANHJIVE. Vol. 19, pza. 200, f. 249. CHDRICH. Tomo XXVII, pp. 601-602.



mismo de manumisión, que albergó siempre altas dosis de preocupación en las élites americanas al momento de otorgar mayor libertad a grupos subalternos, y en este caso, esclavos (Chávez, 2004). Con todo, el proceso de la creación de un regimiento compuesto en exclusiva por esclavos llevado a cabo en Chile en agosto de 1814, como también en otras partes del continente por los mismos años, resultaría novedoso y original en comparación a los años coloniales y por lo tanto, poseedor de una característica única. A saber, una promesa de libertad fundada no necesariamente en el mérito, sino en un argumento depositado en el discurso ilustrado. La esclavitud, a pesar de su mantenimiento explícito en mujeres y hombres, e implícito pero diferenciado en el ejército, pasó a ser considerada una práctica anti natural y con lenguajes saturados de derechos naturales.

Fue patente la manera en el discurso independentista fue postergando la promesa libertaria. La humanidad liberal junto a las premuras de las contingencias confluyó en la protección y preservación de los integrantes del ejército. Empero, cada cual a sus funciones, la oficialidad liderando el proceso y la tropa batallando y acatando la norma. Sin embargo, esta suerte de pacto recíproco entre los libertadores de la patria y los libertos, tenía que cumplir los aspectos fundamentales que cada uno hubo depositado para la consecución de los fines revolucionarios. La entrega, disposición y disciplina de los afrodescendientes, por el otorgamiento oficial de libertad una vez que terminara el conflicto. La libertad pensada y ofrecida a los esclavos que ingresaron a las filas del ejército se mantuvo en una casi constante expectativa durante gran parte del proceso. En un bando del 4 de junio de 1817, don José de San Martín hizo "... saber a la tropa... que la promesa que hizo en Mendoza a los que entraron voluntariamente al servicio, de que serían libres luego que se reconquistase Chile, aún no tiene caso hasta que todo el Estado se halle desembarazado de enemigos..."<sup>11</sup>. Hubo un discurso sostenido entre libertad y las obligaciones de los militares afrodescendientes, manteniendo en vilo el proyecto libertario que tendía a bifurcarse entre el tortuoso y extenuante camino hacia la libertad de la patria, y la libertad de los individuos sacados de la condición servil impuesta en el poder monárquico.

Qué decir con respecto a la acción de los tribunales militares, que bajo la visión pragmática de la necesidad de hombres en los cuerpos armados estableció el escarmiento traducido en el traslado y movilidad de los insubordinados en el propio

---

<sup>11</sup> Archivo de Don Bernardo O'Higgins. (en adelante ABO) Tomo XXIII. Instituto Geográfico Militar (Santiago de Chile, 1961) Libertad de los esclavos enrolados. Junio 4 de 1817. 55.

ejército. La imposición del deber marcial de los libertos condenados por la justicia militar situados y subordinados en el espacio militar, cuyo objetivo era liberar la patria y por consiguiente a ellos mismos, sus fallas e indisciplinas serían reformadas y reprendidas en muchos casos a la continuidad y permanencia en el cuerpo militar, y no tan solo en el castigo físico. Las condenas a muerte no fueron excepcionales, no obstante el ejército en tiempo de guerra apuntó al valor pragmático de las penas, aleccionando a los hombres con la guerra misma. Si las faltas a la disciplina y el orden hubiesen sido castigadas con el rigor de la ley, probablemente los ejércitos de la patria habrían mermado su número en gran cantidad, sin haber disparado un solo cartucho. (Ravinovich, 2013: 107)

Un liberto, de nombre Francisco Fierro, del batallón N° 8, rescatado en Buenos Aires en junio 1813, fue acusado de cuarta desertión. Escapando reiteradamente entre febrero de 1817 y marzo de 1818<sup>12</sup>. El difícil y ajetreado periodo de guerra vivido en aquel entonces y en tan vasta geografía, pudo hacer posible este particular caos e indisciplina de algunos de los integrantes del ejército. En su hoja de filiación aparece como soltero, de 28 años, pero más importante, es que consta que es un individuo que sentó plaza “voluntario” por 5 años<sup>13</sup>. No obstante, también consta que fue “rescatado” en junio de 1813, un mes después de que en Buenos Aires se declarara la formación del batallón o regimiento de negros esclavos, que establecía el rango etario de los esclavos de 13 a 60 años, y que obtendrían su libertad una vez que cumplieran la cantidad de años dispuesta para el servicio (Goldberg, 2010: 45). Este soldado fue producto de la transacción de rescate, entre el Estado y su amo, y no un voluntario. Don Tadeo Contreras, Capitán agregado al Estado Mayor defensor del soldado Fierro, expresó elocuentemente la valentía de Fierro en el llano de Maipú. Justificando su última desertión por haber estado herido. Sin embargo, la defensa tomó una dirección inesperada, el valor de los bravos de batallón N° 8 y el contenido avasallador de las ideas y discursos liberales, se suspendieron para volver al manifiesto paternalismo y condescendencia de los criollos para con los “negros”. Su defensor señaló que

Tiene también este reo otra excepción, y es la de ser negro nunca faltó de conocimiento viciado solamente en la bebida... suerte que todos los delitos que comete es efecto de la embriaguez, el nunca piensa que deserta sino que lo hace por divertir... hasta donde llega su

---

<sup>12</sup> Archivo Nacional Histórico Fondo Justicia Militar. ANHJM. Vol. 2 Pieza 10. Sin foliar. Causa criminal contra Francisco Fierro, soldado del Batallón N° 8, por cuarta desertión. 1818.

<sup>13</sup> ANHJM. Vol. 2 Pieza 10. Sin foliar. Causa criminal contra Francisco Fierro, soldado del Batallón N° 8, por cuarta desertión. 1818.

ignorancia; bien se deja ver fierro no se aleja de su cuartel sino que siempre anda a las inmediaciones... de él hasta que uno u otro de sus compañeros lo encuentra y lo lleva a su compañía...<sup>14</sup>

El soldado “negro” es de poco entendimiento, ignorante y borracho. En definitiva no sabía lo que hacía. Después de las respectivas tasaciones y años en el ejército, el proceso consigna que el vicio y la barbarie continúan presentes en algunos de estos sujetos. Sin embargo, y haciendo a un costado la lectura textual de la causa, las razones de Francisco Fierro pudieron ser variadas. ¿Fue insidiosamente puesto como voluntario en los registros de filiación, y el soldado estuvo consiente de aquello?, suponiendo que Fierro haya estado en conocimiento de su enganche por solo cinco años, y no confiando en este rescate, ¿quiso alejarse lo antes posible del ambiente bélico y reunirse con alguien? Es un hombre que está lejos de su hogar, fue vendido al ejército y no voluntariamente ofrecido. Al igual que tantos otros, posiblemente examinó el contraste entre el puerto de Buenos Aires y el beligerante lugar donde estaba situado, sumado a la dirección sur que tomaba su tropa en búsqueda del conflicto. Los combates de Chacabuco, Cancha Rayada y Maipú, donde Fierro fue herido, seguramente se configuraron en traumáticos eventos para su vasta experiencia militar, condicionando su continuidad en el ejército.

Francisco Fierro, fue un esclavo proveniente de Buenos Aires. Esto resulta importante debido a que tanto la diferenciación necesaria entre esclavos y libertos para el estudio de los años de la independencia es un elemento que debe acompañarse del factor que engloba, en términos de la guerra de independencia, el cono sur del continente. Muchos de los libertos hicieron un periplo desde Buenos Aires, el alto Perú, Mendoza, Chacabuco, Maipú y Concepción, sin contar los que fueron con la expedición Libertadora hacia el Perú en 1819, instalándose en el Regimiento del Río la Plata, que albergo a los batallones N° 7 y 8<sup>15</sup>. Por otra parte, separar a los afrodescendientes de dichos batallones sólo para términos locales, oculta una rica historia documental de

---

<sup>14</sup> ANHJM. Vol. 2, pza. 10. Sin foliar. Causa criminal contra Francisco Fierro, soldado del Batallón N° 8, por cuarta desertión. 1818.

<sup>15</sup> Manuel Espíritu Santo, oriundo de Buenos Aires, figura en las fojas históricas que mencionan su origen y su filiación al batallón N°8, lo que nos hace sospechar que llegó a Mendoza siendo uno de los sobrevivientes del combate de Chacabuco. Acantonado en Santiago y tres meses después de la victoriosa contienda, en junio de 1817, éste soldado en compañía de un paisano y otros hombres de su batallón, fueron consignados en un juicio militar por robo. Espíritu Santo salvó de cualquier condena, fue liberado posteriormente por descubrirse que solo obedecía órdenes. En 1821, en Lima, reaparece su nombre en la revista de comisario del mes de agosto, ahora integrante del reciente Regimiento del Río de la Plata. Archivo General de la Nación, Perú. AGN Lima. Ministerio de Hacienda y Comercio. H1. OL.65, doc. 24<sup>a</sup>.

sujetos sacados de sus pagos conocidos e instalados en la vasta geografía sudamericana, donde entre ellos hubo esclavos chilenos de gran parte del territorio, guineanos, mendocinos, bonaerenses, entre otros. Desde otra perspectiva, el discurso que otorgó responsabilidad les endosó el compromiso, al igual que los demás, de liberar a la Patria, pero en los libertos haciendo de su participación una lucha por la libertad total, la de ellos y la del territorio que cohabitaban con parte de la sociedad que los esclavizó; Tal responsabilidad militar, sumado al estatus mismo de liberto, los mantenía bajo la tutela atenta de la autoridad, negando una proyección social en inclusive militar. Mientras los afrodescendientes libres hacían uso de su investidura, ostentando su historia y participación militar, que en batalla no fue diferente a los esclavos del ejército, los libertos expectantes al triunfo quedaron relegados a la utilización de estrategias acumuladas por siglos en función de obtener su definitiva manumisión, ya sea pagando por ella, o en la adopción de un buen comportamiento, traducido en cristiandad, sumisión y obediencia, pero en los años de la independencia, apegado a la normativa y deber militar (Ogass, 2009: 146).

### **Palabras Finales**

Cuáles fueron las posibilidades de un grupo de libertos que se enfrentó a un Estado que retrasó su promesa al resultado del conflicto, a la Justicia Militar y a la diferencia fundamental de la subordinación al ejército que estableció definitivamente diferenciaciones entre sujetos blancos, libres y libertos. La carga fue fuerte en un sujeto que espera su libertad y que debe construirla, debido a que ésta es condicionada a su participación en el proceso bélico. Varios desertaron, lanzándose al camino y llevando consigo sus fusiles, negándose a ser parte del proyecto criollos, otros buscaron formas de destacar en el ejército, incrementar sus condiciones de vida vistiendo uniforme o acatando la doctrina, siendo libertos o afrodescendientes libres. Sin embargo, las experiencias para sobrevivir al proceso fueron diferentes y sin duda apoyadas en la experiencia militar y social que criollos, afrodescendientes libres y esclavos indistintamente poseían y que habían construido por años. Oscar Almario establece que el proceso de independencia, constituyó una experiencia colectiva extraordinaria, que sometió a prueba a todas las fuerzas sociales de la época obligándolas a rediseñar sus respectivos imaginarios acerca de si mismas, de los otros y de las formas de gobierno que más les convenía” (Almario, 2010: 23). La discusión de la libertad de los esclavos, para el propósito particular de ingresarlos al ejército, como también la vida en paralelo

de cuerpos de afrodescendientes libres en el mismo ejército, moduló una experiencia militar, social y política, que fue disímil para afrodescendientes libres y libertos. Es de esta manera pertinente hablar de experiencias sociales, más que de experiencia social del periodo de independencia, debido a que el concepto de libertad se tensiona y genera mayores dimensiones de experiencias vividas por el esclavo tardo colonial, como la movilidad y la solidificación social de algunos sujetos que gracias a sus prácticas pasadas y al triunfo bélico fueron capaces de enfrentar y avanzar en la sociedad.

Ahora bien, las prácticas sociales y militares, económicas y políticas desarrolladas con un esfuerzo en grado sumo, por un grupo de afrodescendientes libres desde mediados del siglo XVIII, pudo perfectamente inducir en las mentalidades de un grupo esclavo que, al verse inserto en una posición institucional importante como era el ejército, sentía la posibilidad de proyectarse desde su nueva posición hacia un mejor futuro social. A los esclavos del ejército se les ordenó concurrir a la batalla, sin embargo no acudieron encadenados a la guerra, pudo haber en ellos también disponibilidad para ser actores propios del proceso. Varios de ellos pudieron observar que si un grupo de afrodescendientes libres poseía tal movilidad, su ingreso al ejército, forzado o voluntario, y su apoyo a la causa criolla, sería un buen sendero desde donde comenzar a agenciar su futuro. Seguramente, éste fue el único vínculo continuo entre dos sujetos históricos distintos, encontrándose en un ejército que los segregaba como militares y de los demás reclutas lanzándolos a un proyecto común, sin embargo en iguales condiciones ante la muerte.

## **Fuentes y Bibliografía**

Archivo del Museo Bartolomé Mitre. Colección José de San Martín. Armario 2 bis, doc. 3075, sin foliar.

Archivo General de la Nación, Perú. AGN Lima. Ministerio de Hacienda y Comercio. H1. OL. 65, doc. 24a

Archivo Nacional Histórico Chile. Fondo Justicia Militar, ANHJM. ANHJM Vol. 2

Archivo de Don Bernardo O'Higgins. (ABO). Tomo: XXIII. Instituto Geográfico Militar Santiago de Chile, 1961.

Archivo Nacional Histórico Fondo Ministerio de Guerra ANHMG. ANHMG Vol. 6

Archivo General José Miguel Carrera (AGJMC). Tomo XII Volumen 19, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, Santiago, 1997.

FELIÚ Cruz G. 1973. *La abolición de la Esclavitud en Chile: estudio histórico y social*. Santiago: Editorial Universitaria 2da Edición.

GUERRERO Lira Cristian. 2008. *Repertorio de Fuentes Documentales para el Estudio de la Independencia de Chile 1808-1823*. Santiago: Bravo y Allende Editores-Instituto O'Higiniano de Chile.

RABINOVICH Alejandro. 2013. *Ser soldado en las Guerras de Independencia. La experiencia cotidiana de la tropa en el Río de la Plata, 1810-1824*. Buenos Aires: Sudamericana.

ALMARIO Oscar. 2010. "Los negros en la Independencia de Nueva Granada" en: Heraclio Bonilla (ed.), *Indios, negros y mestizos en la Independencia*. Bogotá: Planeta, pp. 20-47.

BLANCHARD, Peter. 2002. "The language of liberation: Slave voices in the wars of Independence" en: *Hispanic American Historical Review*, vol. 82, n° 3, pp. 499-523.

BRAGONI Beatriz. 2008. "Esclavos, libertos y soldados: la cultura política plebeya en Cuyo durante la revolución" en: Raúl O Fradkin (editor), *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la Revolución de Independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 107-150.

CHAVES, María Eugenia. 2004. "Los sectores subalternos y la retórica libertaria. Esclavitud e inferioridad racial en la gesta independentista" en: Guillermo Bustos (editor), *La independencia en los países andinos. Nuevas perspectivas*. Quito: Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 209-218.

CONTRERAS CRUCES, Hugo. 2011. "Artesanos mulatos y soldados beneméritos. El Batallón de Infantes de la Patria en la Guerra de Independencia de Chile, 1795-1820" en: *Historia*, n° 44, vol. I, pp. 51-89

CONTRERAS CRUCES, Hugo. 2006. "Las milicias de pardos y morenos libres de Santiago de Chile en el siglo XVIII, 1760-1800" en: *Cuadernos de Historia*, n° 25, pp. 93-117.

GOLDBERG Marta Beatriz, 2010. "Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos" en: Silvia C. Mallo e Ignacio Telesca (ed.). *Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Ed. SB, pp. 39-63.

KRAAY, Hendrik. 2006. "Arming Slaves in Brazil from the Seventeenth Century to the Nineteenth Century" en: Philip D Morgan, y Leslie Brown Christopher (ed.), *Arming Slaves From classical times to the modern age*. EEUU: Yale University Press, pp.146-179

OGASS Bilbao Claudio Moisés. 2009. "Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698-1750" en: *Historia (Santiago)* n° 42, vol. I, pp. 141-184.

## **“Os pretos estão livres naquela colônia, licenciosamente mais que na terra que nasceram”:** fugas, mocambos e milícias de escravos negros e alforriados no Grão-Pará e na Guiana Francesa (1790-1809)

Paulo Marcelo Cambraia da Costa\*  
PUC, São Paulo  
[paulo77cambraia@gmail.com](mailto:paulo77cambraia@gmail.com)

### **Resumo**

No território fronteiriço localizado entre os rios Oiapoque e Araguari, denominado de Terras do Cabo Norte, limites entre a Capitania do Grão-Pará e a Guiana Francesa, desde a segunda metade dos Seiscentos, o clima de tensão entre portugueses e franceses era uma realidade. Os postos militares de Macapá eram alvos das investidas de conquista do governo de Caiena, aqueles eram considerados pontos estratégicos para dominação de todo o Vale Amazônico. A invertida portuguesa para a ocupação de Caiena ocorreu quando D. Francisco de Souza Coutinho era governador da Capitania do Grão-Pará entre 1790 e 1803. Nos anos finais dos Setecentos as autoridades coloniais portuguesas se preocupavam principalmente com as regiões fronteiriças das Guianas, pois era latente naquelas autoridades o temor que as notícias da abolição da escravidão nas colônias francesas (1794) pudessem contagiar os escravos da Amazônia. Nesses anos as fugas de escravos e os estabelecimentos de mocambos, principalmente nas Terras do cabo Norte, eram considerados problemas crônicos. Assim, este trabalho pretende apresentar os resultados iniciais da pesquisa sobre o processo de formação de corpos milícias com negros escravos e forros no Grão-Pará e na Guiana Francesa, entre os anos de 1790 a 1810.

**Palavras-chave:** História; Rio Oiapoque (Grão-Pará e Guiana Francesa); Período Colonial (1790- 1810); escravidão; mocambos; fronteira.

### **Os negros absolutamente não querem trabalhar...**

(...) Nesse mesmo tempo sem cooperação' delles ao menos de systema nos fugirao' tantos Escravos, que perdemos, de que apenas hum pequeno numero se poude colher quando fiz investir os Mocambos em que habitavao': Nesse mesmo tempo nos fugirao' tantos Indios, com que formarao' as povoacoens, que fiz destruir, de que apenas tambem se colheo hum pequeno numero, mas não' so por terem fugido muitos na occasiao' em que se prenderao', como por que antes para mais se segurarem se tinhao' internado nas terras de Cayenna. Agora pois que os Pretos estao' livres naquela Colonia, que nella vivem tanto ou mais licenciozamente que nas terras em que nascerao' (...) <sup>1</sup>

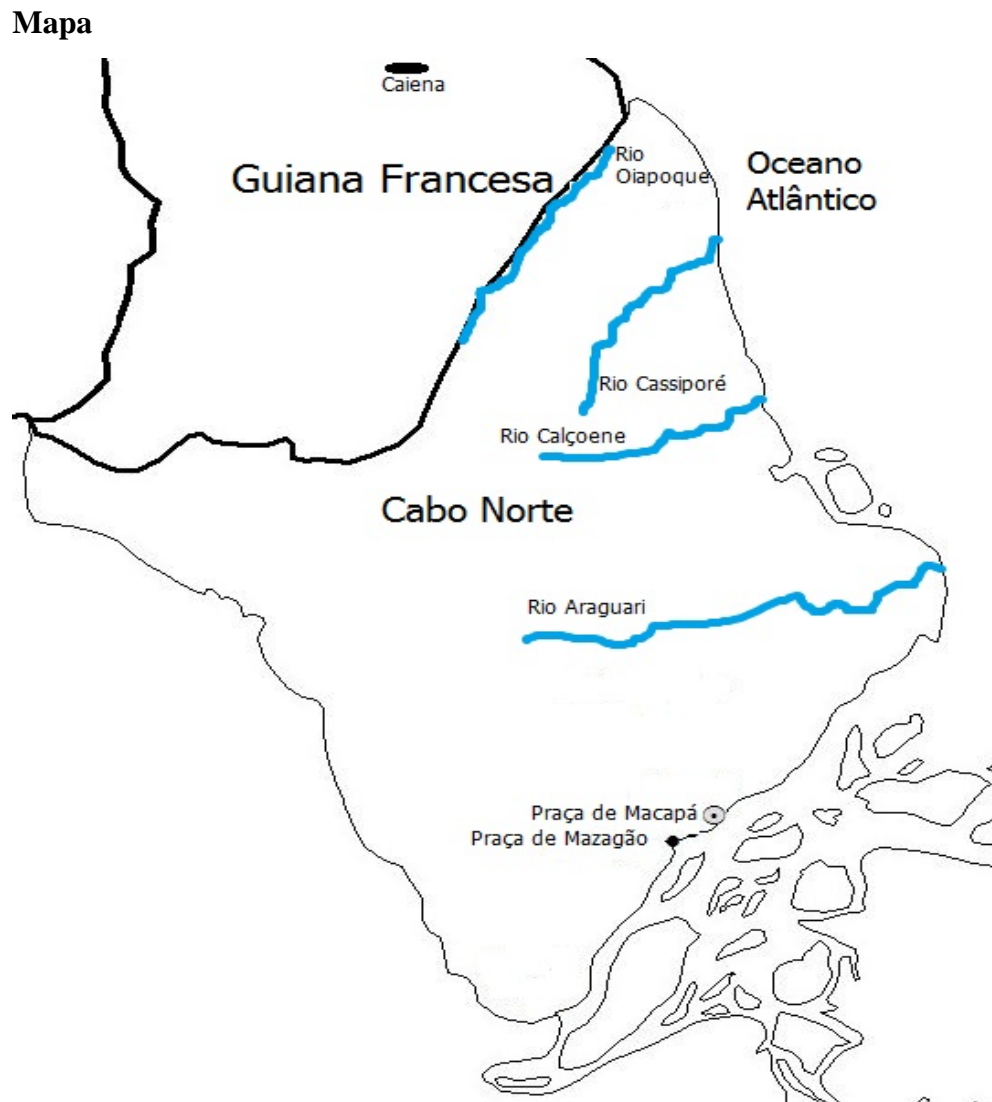
Este texto pretende apresentar de maneira breve, as tensões criadas entre portugueses e franceses pela disputa do território situado entre os rios Oiapoque e

---

\* Doutorando em História na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/ PUC-SP, com a orientação do Professor Doutor Fernando Torres Londoño.

<sup>1</sup> Pará, AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 112, D8712. Ofício do capitão-general do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, D. Francisco de Souza Coutinho, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho. Pará, 20/04/1798. Neste texto optamos por manter a ortografia original na documentação manuscrita citada.

Araguari, na última década do século XVII, concentrando a discussão principalmente nas fugas de escravos dos dois lados da fronteira, na formação de mocambos e milícias com negros escravos e alforriados, em Caiena e no Grão-Pará. Abaixo segue um mapa com a localização das terras do Cabo Norte nos finais do século XVIII:



Disposição das terras do Cabo Norte que fazia fronteira com Guiana Francesa na segunda metade do século XVIII. Fonte: produzido pelo autor do texto.

Os referidos conflitos e tensões entre portugueses e franceses se desenrolavam desde a segunda metade do século XVII, especialmente na área fronteiriça localizada entre os rios Amazonas e o Orenoco. Segundo Arthur Reis, em 1697 aconteceu à primeira ofensiva do governo de Caiena para dominar os postos militares de Macapá e Pará. Mas, esta ofensiva foi rechaçada pelas forças portuguesas. Esse episódio marcou o início de uma consecução de altibaixos e de conflitos na relação entre os vizinhos (Reis,



1953). Nesse cenário, os anos de 1750, marcaram uma inflexão na política lusitana para o povoamento, colonização e defesa da Amazônia portuguesa<sup>2</sup>, ali durante o período pombalino, o Grão Pará se tornou a sede do governo-geral do Estado, tendo como unidades subalternas às capitanias do Maranhão, Rio Negro e Piauí. Em 1772, nova divisão estabeleceu o Estado do Grão-Pará e Rio Negro e o Estado do Maranhão e Piauí como unidades distintas (Santos, 2010: 77).

A definitiva investida do Estado português na contenda com os franceses se deu com os planos e preparativos para a ocupação de Caiena, quando D. Francisco de Souza Coutinho (1790-1803) era governador da Capitania do Grão-Pará. Os anos de 1780 a 1810, nos chama atenção, pois segundo Rosa Marin e Flávio Gomes, as autoridades coloniais das capitanias do Grão-Pará e do Rio Negro se preocupavam principalmente, com as regiões fronteiriças das Guianas, pois era latente naquelas autoridades o temor que as notícias da abolição da escravidão nas colônias francesas (1794) pudessem contagiar os escravos daquelas capitanias, pois:

Os contatos de fugitivos e seus mocambos do Grão-Pará – a maior parte africanos, mas também alguns índios – com os franceses e com os outros setores sociais atemorizavam e muito, as autoridades portuguesas. Na faixa do Contestado franco-lusitano existiram vários mocambos. Os mais conhecidos localizados às margens do rio Araguari. Os fugitivos atravessavam matas, cachoeiras, florestas, rios, montanhas e igarapés e buscavam escapar para outras colônias. Por isso estabeleciam seus mocambos justamente nas regiões de fronteira. E não era só uma opção pela ecologia local. Contavam com a ajuda de cativos das plantações, vendeiros, índios, vaqueiros, comerciantes, camponeses, soldados negros, entre outros. (Marin; Gomes, 2003: 71-72)

A formação de corpos de milícias negras no período colonial nas Américas obedecia continuamente duas ordens de necessidades, as militares e burocráticas (Silva, 2013: 117), que envolviam: o eminente ataque de inimigos internos e externos, a

---

<sup>2</sup> Nesse texto, seguimos a denominação do território que a partir de 1621, quando foi criado pela Coroa portuguesa o Estado do Maranhão e Grão-Pará, abrangia, até a metade do Setecentos, os territórios dos atuais Estados da região norte, e ainda o Ceará, Piauí, Mato Grosso e Maranhão. O Estado estava diretamente subordinado a Lisboa. Portanto, separado administrativamente da governança do Estado do Brasil, com sede em Salvador. A partir de 1750 a Amazônia Portuguesa passou por reordenamentos administrativos expressivos. Em especial, durante a administração do Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e de Guerra Sebastião José de Carvalho e Mello, futuro Marquês de Pombal — reinado de D. José I (1750-1777). Pontualmente, a partir de 1751, o então denominado *Estado do Maranhão e Grão-Pará*, dava lugar a instalação do *Estado do Grão-Pará e Maranhão*, com sede em Belém, compreendendo os territórios das capitanias do Grão-Pará, Maranhão, Piauí, acrescentando-se a estas, a partir de 1755, a de São José do Rio Negro. A Capitania de São José do Rio Negro foi instituída pela Carta Régia de 3 de março de 1755, mas sua instalação de fato só aconteceu 3 anos e 2 meses depois na vila da Mariuá (Barcellos). Instituíva-se, assim, um terceiro governo no extremo ocidente da Capitania do Grão-Pará e Maranhão, com sede administrativa na boca oriental do rio Javari.

fragilidade burocrática do sistema de defesa e a dificuldade de adaptação dos soldados europeus aos trópicos. Expostos a esses elementos as governanças coloniais recorriam ao recrutamento dos afrodescendentes. Porém, a formação de corpos de milícias com pardos e negros na América portuguesa, não foi um processo homogêneo, no qual, o jogo de forças políticas em cada capitania era determinado por uma combinação de compreensões local e metropolitana (Silva, 2013: 120). Queremos aqui, apenas acentuar que a gênese dessas milícias difere inteiramente dos processos vividos nas capitanias do Estado do Brasil e das demais áreas do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Dos três elementos, citados acima, que contribuíram para a formação de milícias negras no Grão-Pará na segunda metade dos setecentos, sem dúvida, o mais recorrente eram as ameaças de invasões estrangeiras, principalmente da Guiana Francesa. O expediente de armar os escravos das colônias poderia significar para aqueles, em especial nas áreas fronteiriças, poderia ganhar vários significados. A alforria era uma possibilidade concreta (Gomes, 1996).

As autoridades portuguesas, a partir de 1794, olhavam cada vez mais temerosas para o outro lado da fronteira, o governo revolucionário francês aboliu a escravidão na Guiana Francesa. As *plantations* e outros estabelecimentos foram abandonados pela quase totalidade dos negros libertos que passaram a se concentrar em Caiena. Na esteira de uma transformação e deslocamento de tal porte, o governador Cointet, em 1795, criou uma legislação que punia com prisão os “*vagabundos*”, o que forçava os escravos libertos ao trabalho nas plantações. Este sistema, que tentava remediar a libertação não planejada foi parte do sistema de requisição e fixação nas *plantations*: A saída encontrada pelos ex-escravos para não serem requisitados foi o engajamento ao “*serviço da República*” como: soldados, marinheiros nos navios corsários e trabalhadores nas obras públicas. Nesse momento, verifica-se na Guiana Francesa um aumento substancial na formação de unidades militares composta por escravos forros (Cardoso, 1984: 68-69).

Em 1796, viveu-se um momento de extrema agitação na fronteira entre o Grão-Pará e a Guiana Francesa, uma ação belicosa entre as partes era eminente, uma autoridade lusa informava a respeito dos corpos de milícias franceses:

Estas noticias tenho por verdadeiras por conformes, etaes queeserao' e esperar, menos [que] por meio daGuerra em paiz estanho ou em defeza ocupassem os Negros porque depois de os reconstituírem em liberdade igualdade, e fraternidade, de os admitire ao exercício de Cargos públicos, deformarem com elles hum Corpo regular, e diversos de Milicias, armando-os, e disciplinando-os Sem escolha, nem

distinção alguma dos que menos indignos fossem por mais civilizados d'estas prerogativas aos que pello estado de ferocidade natural as não mereciam absolutamente era bem consequente que se negassem como negavaõ a todo o trabalho, e sujeição; que a persuasão fosse como foi inutil para que prosseguissem a cultura, e finalmente que sendo constrangidos a trabalhar praticassem a sublevação que só admira Porter dado digo ter tratado digo por ter tardado, e não produzir o effeito que esperavaõ<sup>3</sup>.

A manutenção da escravidão naqueles anos finais do século XVIII balançava freneticamente, as certezas e incertezas mudavam a todo instante, as autoridades modificavam suas percepções dos mesmos cenários, em poucos meses. A mesma autoridade da descrição acima, três meses antes, apresentava Caiena para seus superiores, em Lisboa, da seguinte forma: “Consta, e todos confirmao’ que os Negros absolutamente não querem trabalhar, que a fome he extrema naquella Colonia, e que os viveres, que consomem os recebem da América Inglesa. Por isso que estas forças se destinao’ a reduzir os Negros a sujeição’ e a ordem”<sup>4</sup>. Parece que as autoridades de francesas estavam mais as voltas com as sublevações e fugas de escravos, de que preocupadas em fazer a guerra pela posse da região em disputa com os portugueses.

De qualquer maneira a formação de milícias com escravos negros possuía vários significados, um deles podia provocar um processo quase irreversível de trânsito para a liberdade. Para as autoridades coloniais era necessário se preparar de todas as maneiras da invasão das outras nações, até mesmo armar seus escravos, como clamou uma autoridade do Grão-Pará –, “(...) que armem seus escravos e defendao’ a entrada do inimigas suas fazendas, e ainda nos rios incorporando-se a Força armada que nelles existir para o mesmo fim persuadindo-se de que os mesmos escravos hão de concorrer para defesa das suas propriedades e do Estado...”<sup>5</sup>

### **O perigo é essa Capitania ficar sem escravos e índios...**

O cenário descrito acima, pelos autores, pertinente a última década do século XVIII, já despontava desde 1750 na Amazônia portuguesa. Quando os oficiais da Câmara da cidade de Belém, em maio daquele ano, preocupados com a profusão das fugas de escravos negros e índios e com a garantia da recaptura desses com escoltas frente aos muitos mocambos espalhados pela região, comunicavam por meio de uma

<sup>3</sup> APEP. Ofício de 3 de abril de 1796. Códice 682.

<sup>4</sup> Pará, AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 106, D8400. Ofício do capitão-general do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, D. Francisco de Souza Coutinho, para o Secretário interino de Estado da Marinha e do Ultramar e dos negócios do Estrangeiro e Guerra, Luís Pinto de Souza Coutinho. Pará, 10/12/1795.

<sup>5</sup> APEP. Ofício de 13 de março de 1798, cod. 259.

representação, ao Conselho Ultramarino, a necessidade de uma ação que pudesse garantir a restituição dos escravos fugidos aos seus donos,

(...) sobre ser conveniente para se apanharem os Indios, e Escravos fugidos â quelles moradores, e que se mandem escoltas de soldados aos mocambos, em que elles se juntao', pagando seus senhores por Cada hum que se lhes entregar dez mil Res para satisfação' dos Soldados, e Indios, que forem nas taes escoltas.

(...) as povoações, que os Escravos fugidos fazem nos mattos, a que naquelle Estado chamao' Mocambos, e no Brasil Quilombos em todo o tempo forao' muy prejudiciaes as fazendas dos moradores, nao' só pela destruição' que fazem nas culturas, mas por agregarem a si outros Escravos, que Convidados da Liberdade da Vida, e izenção' do Senhorio desamparao' as mesmas fazendas easuciados huns com os outros commettem todo ogenero de insultos<sup>6</sup>.

Essa movimentação por parte dos oficiais da Câmara da cidade de Belém, pressionando o poder régio para que pusesse fim às fugas e desbaratasse os mocambos existentes, considerados pontos de apoio aos negros fugidos e de incentivo aos que ainda continuavam em cativeiro para a *liberdade da vida e isenção do senhorio*. No mesmo documento, os proponentes lembravam que o sucesso das diligências não era garantido, aliás, recorrentemente, as autoridades colônias reclamavam que as ditas operações eram onerosas e que mobilizavam um número de soldados e índios que não era fácil arregimentar no Grão-Pará, o trecho a seguir é revelador,

(...) deligencia fazem juntar, e depois lhes he resarsida a despeza com o achado que todo o Senhor de Escravo lhe paga por cada hum que se lhe entrega, e lhe fica conveniencia, que os incita a Continuarem Semelhantes diligencias. Que as desta qualidade, que lhe consta se tem praticado naquella Capitania no tempo de seus antecessores forao' executadas por militares da guarnição' daquela Praça, e delles nomeva hum Cabo de escolta, q<sup>e</sup>. com pequeno numero de Soldados, e mayor de Indios de Guerra faziao' hum Corpo suficiente que municidados pela Real fazenda de V. Mag<sup>e</sup>. entravao' em acção', e muitas vezes sucedia que dos achados que se pagavao' por cabeça apenas cobriao' a despesas da real fazenda.

(...) para ir dar Serco aalguns Mocambos quese acahavao' no Rio Capim lha concedeo com alguns Soldados, e Indios fazendo lhe Capitam os gastos a sua custa, os quaes não chegou a Recuperar, porque as prezas não' corresponderao' asua espectação' por haverem dezertado os fugidos das habitações' doMatto, esó algum escravo disperso foi apprehendido pela tal escolta<sup>7</sup>.

No inicio dos anos de 1750 a fuga de escravos e formação de mocambos já preocupava as autoridades e escravocratas no Grão-Pará, já claramente considerado por

---

<sup>6</sup> Lisboa, AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 31, D2977. Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre as cartas dos oficiais da Câmara da cidade de Belém do Pará. Lisboa, 21/05/1750.

<sup>7</sup> Lisboa, AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 31, D2977. Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre as cartas dos oficiais da Câmara da cidade de Belém do Pará. Lisboa, 21/05/1750.

aqueles um problema endêmico, no final da década de 1790, se transformou, sem dúvida para a governança do Estado, em epidemia. Em 1798, numa longa correspondência, o governador D. Francisco de Souza Coutinho, relata para seu irmão e secretário de estado da marinha e ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho, às apreensões com a ratificação do tratado de paz assinado com o governo francês, que versava sobre os limites fronteiriços das Terras do Cabo Norte com a Guiana, a região do Oiapoque, assim como, as defesas necessárias para a proteção do Estado frente à ameaça da movimentação de ingleses e franceses nas fronteiras da colônia.

A essas preocupações, juntava-se a angustia do governador em acompanhar impotente a fuga de negros e índios em direção a mocambos cada vez mais numerosos, se tornarem incontroláveis, e que sem a cooperação dos Franceses na contenção das fugas e no desmantelo dos mocambos, a ruína para os dois países era fatal,

O perigo se não maior pelo menos o que mais fácil e mais prontamente se pode realizar he o de ficar esta Capitania em pouco tempo sem Escravos, e tambem sem Indios por se passarem successivamente para as terras de Cayenna, e he o que se não' em todo ja em parte se houvera realizado se a tempo se não' tivesse evitado toda a comunicação' pelo meio de limpar todo territorio na extençao' de 80 ou mais legoas de Costa, que decorrem de Macapa ate Cabo d' Orange...(...) Agora que a cooperação do franceses não' pode deixar de ser tanto ou mais activado que o tem sido em toda a parte, onde tem entrado por bem, ou por mal, como se poderao' quer Pretos quer Indios, ficado a comunicação tao' fácil, continua, e inevitável (...)<sup>8</sup>

O destaque dado pelo governador Coutinho ao fato das fugas estarem amparadas por uma comunicação *fácil, continua e inevitável*, não eliminava os perigos de morte que cercavam aquelas travessias, o relato de fugas de vilas próximas a Belém, mostram bem a dimensão dos riscos que esperam os fugitivos. Numa das madrugadas das noites invernosas do ano de 1796, alguns negros furtaram pequenas montarias amarradas na beira do rio e descendo-o até a sua foz no Oceano Atlântico, distante da barra da cidade de Belém vinte e poucas léguas, quase vencidos pela fome chegaram ao Cabo N, outros subiram mais um pouco de onde puderam passar para Caiena, navegaram mais de 70 léguas em alto mar nas pequenas montarias, um feito impressionante, visto ser as águas do Cabo Orange sabidamente revoltas e impiedosas com embarcações de qualquer porte.

---

<sup>8</sup> Pará, AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 112, D8712. Ofício do capitão-general do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, D. Francisco de Souza Coutinho, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho. Pará, 20/04/1798.

Dessas fugas, o documento nos permite saber que uma parte do grupo foi apreendida pela ronda de captura e transportada pela navegação costeira até a cidade de Belém, de onde foram remetidos para as vilas de Caeté e Bragança na estrada para o maranhão, onde recomendava ao diretor e moradores uma reclusão para os escravos, não lhes delegando trabalho algum por um tempo, pois o não conhecimento do território não seria impedimento nenhum para uma nova fuga. A outra parte dos fugitivos se perdeu na mata, acreditavam as autoridades que os perdidos haviam sucumbido frente à fome, se afogado nos rios da região ou devorados por onças nas matas das Guianas, pelos menos era isso que aqueles desejavam e torciam para que tivesse acontecido.

De qualquer maneira as autoridades utilizavam o relato dessas fugas consideradas mal sucedidas e desastrosas, para espalhar a notícia e desencorajar os outros escravos que pretendessem fugir. Os resultados desse estratagema das autoridades, bem, deixemos que o Governador Coutinho consternado reconheça,

Finalmente nem o verem apreendidos alguns dos primeiros alguns dos primeiros, que tentaram semelhante viagem, nem a notícia, que se fez correr de se terem perdido os outros, foi bastante a evitar que no anno passado deixassem d'evadir-se em muito maior numero, de modo que actualmente ja são' mui poucos os existentes. Quando pois nem hum dos obstaculos ponderados poude conter aquelles, como se poderao' conter oz outros estimulados effectivamente por tantos modos desde tanto tempo.

6. Reconhecida esta tristissima verdade reconhecerá V. Ex<sup>a</sup>. tambem que não' he esta a gente, que se haja de satisfazer de deixar este paiz simplesmente por buscar outro, em que vá viver com mais commodidade, nem quando ofosse que os francezes se acomodassem com isso. (...)... Aqui ao contrario os Pretos de diferentes Nacoens, que temos por Escravos são Pais, Filhos, e Irmaos' dos que existem livres na confiante Colônia [Guiana Francesa]<sup>9</sup>.

Assim, para desespero do governador Coutinho, não só as fugas continuavam como os mocambos subsidiavam a ida de negros mocambeiros as vilas para incentivar e facilitar a fuga de escravos. Os mocambeiros das cercanias da vila de Macapá atravessavam fronteiras territoriais e contatavam com cativos nas plantações e construções militares, fugitivos, índios e soldados desertores da Guiana Francesa (Gomes, 1996: 140). Coutinho observa de maneira resignada e perspicaz que os escravos que fugiam para viver nos mocambos, não sobreviviam sem furtar as vilas, os sítios, as povoações e cidades. Nesse caso, o furtar se aplica tanto aos viveres

---

<sup>9</sup> Pará, AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 112, D8712. Ofício do capitão-general do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, D. Francisco de Souza Coutinho, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho. Pará, 20/04/1798.

necessários, quanto aos escravos que se encontravam cativos, ou seja, os mocambos não existiam de maneira isolada, sem contado nenhum com as povoações.

Nesse cenário, os moradores da vila de Macapá viveram naquelas noites de verão, em outubro de 1791, dias bem agitados. A agitação tinha uma origem bem conhecida dos oficiais da câmara da vila, vinha dos escravos fugidos e refugiados nos mocambos dos campos e altos do rio Araguari. Os mocambeiros ocupavam os caminhos da povoação, praticavam furtos, convenciam outros escravos a fugir e levavam a força, principalmente mulheres. Os dias estavam mesmo quentes, numa das visitas daquele outubro, os senhores de escravos tentaram barrar a entrada dos negros fugidos na vila utilizando seus escravos, a tentativa foi logo arrefecida com a ameaça de terem suas casas queimadas pelos mocambeiros. O documento não nos permitir traça um perfil daqueles negros, pois sempre se referem ao *bando*, sem destacar uma liderança, o que de certa forma é significativo para a ação dos mocambeiros, que poderia ser qualquer um, quer fosse fugido ou cativo.

Ao que parece os mocambeiros dos campos e altos do Araguari aterrorizaram os governantes e senhores de escravos por muito tempo. A ousadia daqueles era tão dilatada, segundo os oficiais da câmara da vila de Macapá, que era impossível aquele grupo agir sozinho, sem a ajuda e maquinações dos franceses do Oiapoque, que viam naquelas agitações uma maneira de ofender e desestabilizar a colônia lusa. De qualquer maneira, as trilhas, as rotas e caminhos dos escravos que fugiam para liberdade eram bem conhecidos pelas autoridades coloniais, “que deste [rio] Mayacaré facilita pelo interior, e por agoa sem vir a Costa até as margens d’Araguary, e de campos, que continuao’ até Macapá, que foi sempre o trilho dos fugidos, ficando perto do intricado labyrintho d’ilhas da foz do Amazonas...”<sup>10</sup>.

Naqueles anos finais do século XVIII, as autoridades do Grão-Pará tinham cada vez mais dificuldades de formar corpos de militares, daí recorrer milícias de índios e negros escravos, para tentar conter o avanço dos estrangeiros e, principalmente, e quase desesperadamente tentar barrar a fuga de escravos e a formação de mocambos naqueles intrincados labirintos.

---

<sup>10</sup> Pará, AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 112, D8712. Ofício do capitão-general do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, D. Francisco de Souza Coutinho, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho. Pará, 20/04/1798.

## Referências bibliográficas

BASTOS, Carlos Augusto de Castro. 2013. *No limiar dos Impérios: projetos, circulações e experiências na fronteira, entre a Capitania de Rio Negro e a Província de Mayanas (c. 1780-c. 1820)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo.

COELHO, Mauro; QUEIROZ, Jonas. 2001. *Amazônia: modernização e conflito (séculos XVIII e XIX)*. Belém: UFPA/NAEA; Macapá: UNIFAP.

CARDOSO, Ciro. 1984. *Flamarion. Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Graal.

CHAMBOULEYRON, Rafael. 2006. “Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)” em: *Revista Brasileira de História/SP*, vol. 26, nº 52, pp.79-114.

DIAS, Manuel Nunes. 1970. *Fomento e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2 vols.

GOMES, Flávio dos Santos. 2005. *A Hidra e os pântanos: mocambos, quilombos, e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis.

GOMES, Flávio dos Santos. 2003. *História de Quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas – século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

GOMES, Flávio dos Santos (Org.). 1999. *Nas Terras do Cabo Norte. Escravidão, Fronteiras e Colonização na Guiana Brasileira–Sécs. XVII e XIX*. Belém: NAEA/UFPA.

GOMES, Flávio dos Santos. 1996. “Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protestos escravos na Amazônia colonial” em: *Anais do Arquivo Público do Pará*, vol. 2, T. 1.

GOMES, Flávio dos Santos. 1995-1996. “Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial” em: *Revista USP*, nº 28.

GOMES, Flávio dos Santos; Jonas Marçal de QUEIROZ, Mauro Cezar COELHO (org.). 1999. *Relatos de fronteiras: fontes para a história da Amazônia. Séculos XVIII e XIX*. Belém: Editora da UFPA.

GUIMARÃES, Carlos Magno. 1995. “Quilombos e política (MG – Século XVIII)” em: *Revista de História/USP*, nº 132, pp. 69-81.

KANTOR, Iris. 2014. “Novas expressões da soberania portuguesa na América do Sul: impasses e repercussões do reformismo pombalino na segunda metade do século XVIII” em: João Fragoso; Maria de Fátima Gouvêa (org.), *O Brasil Colonial, volume 3 (ca 1720 – ca 1821)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 463-482.



LINEBAUGH, Peter. 1983. “Todas as montanhas Atlânticas estremeceram” em: *Revista Brasileira de História*, vol. 3, nº 6, pp. 87-121.

LINEBAUGH, Peter. 1988. “Réplica” em: *Revista Brasileira de História*, vol. 8, nº 16, pp. 221-231.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. “Um novo método de governo: Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador e capitão-General da Capitania do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759)” em: *Labirintos Brasileiros*. São Paulo: Alameda, pp. 199-235.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; GOMES, Flávio. 2003. “Reconfigurações coloniais: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão-Pará e Guiana Francesa (Séculos XVII e XVIII)” em: *Revista de História/USP*, nº 149, pp. 69-107.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano. 2005. “A disputa pelos ‘principais e mais distintos moradores’: As Câmaras Municipais e os Corpos Militares” em: *Revista Varia História/UFMG*, nº 33, pp. 219-233.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano. 2006. “Os corpos de ordenanças e auxiliares. Sobre as relações militares e políticas na América Portuguesa” em: *História: Questões e Debates/Editora UFPR*, nº 45, pp. 29-56.

MONTEIRO, Nuno. 2014. “As reformas na monarquia pluricontinental portuguesa: de Pombal a Dom Rodrigo de Souza Coutinho” em: João Fragoso; Maria de Fátima Gouvêa (org.), *O Brasil Colonial, volume 3 (ca 1720 – ca 1821)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 111-156.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. 1999. “De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX” em: *Terra das Águas*, vol. I, nº 1.

POLÓNIA, Amélia; BARROS, Amândio. 2012. “Articulação Portugal/Brasil. Redes informais na construção do sistema Atlântico (séculos XVI – XVIII)” em: Suely Creusa Cordeiro de Almeida, Gian Carlo de Melo Silva, Kalina Vanderlei Silva, George Felix Cabral de Souza, (organizadores), *Políticas e estratégias administrativas no mundo Atlântico*. Recife: Editora Universitária, pp. 19-48.

POMBO, Nívea. 2013. “Unidade política e territorial nos projetos de D. Rodrigo de Souza Coutinho” em: Márcia Motta, José Vicente Serrão, Marina Machado (org.). *Em terras lusas: conflitos e fronteiras no Império Português*. Vinhedo: Editora Horizonte, pp. 81-103.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. s/d. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. 1993. *Limites e demarcações na Amazônia brasileira*. Belém: SECULT.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. 1953. *Portugueses e Brasileiros na Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. 2010. “O governo do estado do Grão-Pará e Maranhão: biografias e trajetórias administrativas (século XVIII)” em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº 447, pp. 75-94.

SALLES, Vicente. 1971. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém: FGV.

SILVA, Luiz Geraldo. 2013. “Gênese das milícias de pardos e pretos na América Portuguesa: Pernambuco, e Minas Gerais, Séculos XVII e XVIII” em: *Revista de História/USP*, nº 169, pp. 111-144.

SWEENEY, Robert. 1988. “Outras canções de liberdade: uma crítica de ‘Todas as montanhas Atlânticas estremeceram’” em: *Revista Brasileira de História*, vol. 8, nº 16, pp. 205-219.

## **Parte X**

### **Afrodescendientes: autoadscripciones y memoria**

## Trabajo de campo en la población afrodescendiente de NorYungas, Bolivia

Celia Estela Iudica\*  
Facultad de Ciencias Exactas y Naturales  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
[celiaiudica@hotmail.com](mailto:celiaiudica@hotmail.com)

María Laura Parolin\*\*  
Unidad de Diversidad, Sistemática y Evolución, Laboratorio de Biología Molecular  
Centro Nacional Patagonico-Conicet. Puerto Madryn (Chubut)

Sergio Avena\*\*\*  
Sección Antropología Biológica, ICA, FFyL, UBA.  
CEBBAD, Fundación Azara, Universidad Maimónides

Raul Francisco Carnese\*\*\*\*  
Sección Antropología Biológica, ICA, FFyL, UBA  
CEBBAD, Fundación Azara, Universidad Maimónides

### Resumen

Este trabajo reporta el trabajo de campo realizado con motivo de realizar un estudio antropogenético en la población afrodescendiente de la región de Noryungas, Bolivia. Según datos extraoficiales basados en el censo nacional boliviano del año 2012, un número de 16.329 personas mayores de 15 años indicaron su pertenencia a la cultura afroboliviana. La región de Nor Yungas, ubicada en el centro-oeste de Bolivia, distante aproximadamente 100 km de La Paz, a una altitud promedio de 1680msnm, es la que registra un mayor número de habitantes de este origen. En este reporte se documenta la organización de las comunidades de Tocaña, Chijchipa, Mururata y San Joaquín, poblaciones destacadas de la región afroyungueña, revisando sus similitudes y diferencias, las características infraestructurales de acceso a servicios de salud y educación, las costumbres de la vida familiar y comunitaria y aspectos identitarios de los pobladores. Los datos vertidos surgen a partir de la realización de 4 viajes de campaña entre julio de 2010 y febrero de 2013. Se ha observado en el transcurso del trabajo realizado, que la comunidad afroboliviana se encuentran muy interesada en la reconstrucción de las raíces africanas de sus antepasados participando activamente en el trabajo de investigación propuesto. La posibilidad de anclar su origen en regiones de África, documentado esta vez a través de un estudio científico, es de real valía para los afroyungueños. La información brindada en ocasión de la devolución de los resultados a los participantes de la investigación es revestida de un sentimiento identitario tanto a nivel individual como comunitario. Es de interés tanto de los afrobolivianos como del grupo de investigación involucrado en el estudio dar continuidad al trabajo realizado en el formato de un proyecto de interés binacional argentino-boliviano.

**Palabras clave:** Antropología Biológica; Nor Yungas (Bolivia); Época actual; Afrobolivianos; Trabajo de campo; Reconstrucción histórico-cultural.

---

\*Magíster. Doctoranda FFyL (UBA)

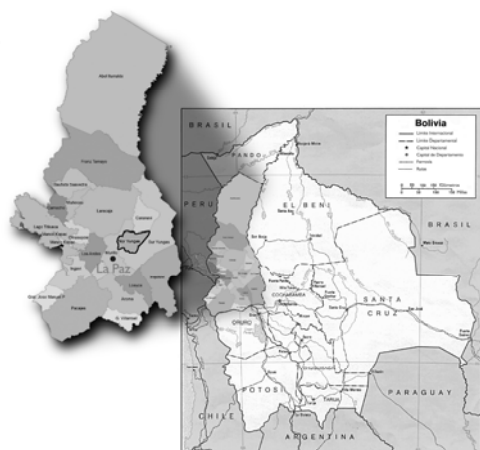
\*\* Doctora de la Universidad de Buenos Aires, otorgado por la Facultad de Filosofía y Letras.

\*\*\* Doctor de la Universidad de Buenos Aires, otorgado por la Facultad de Filosofía y Letras.

\*\*\*\* Doctor en Ciencias Naturales, Universidad Nacional de La Plata.

Los afrobolivianos constituyen probablemente el grupo de afrolatinoamericanos menos estudiado, lo que está evidenciado por su escasa presencia como tema en la bibliografía académica. Sin embargo, son un grupo numeroso. Según datos extraoficiales aún, publicados en el diario La Razón de La Paz el 1 de agosto de 2013 y basados en el censo nacional boliviano del año 2012, sabemos que 16.329 personas mayores de 15 años indicaron, en ocasión de la consulta, su pertenencia a la cultura afroboliviana. Se estima que el 23 % habita las comunidades de Nor y Sud Yungas e Inquisivi del departamento de La Paz. El 77% restante reside en centros urbanos, siendo el departamento de Santa Cruz el de mayor preferencia albergando un 30%, mientras que un 25% se localiza en La Paz y el 22% restante en Cochabamba y Oruro (Angola Maconde, 2010). Estos datos no han sido actualizados, dado que aún no se han publicado oficialmente las cifras discriminadas por región obtenidas en el último censo realizado sobre la población boliviana.

La región de Nor Yungas está ubicada en el centro-oeste de Bolivia, distante aproximadamente 100 km de La Paz, a una altitud promedio de 1680msnm (16° 08' 00'' de Latitud Sur y 67° 46' 00'' de Longitud Oeste) (Figura 1). La localidad de Coroico es la capital de la provincia NorYungas del Departamento de La Paz y en centro administrativo de la región. Distantes entre 15 y 20 km de Coroico, se encuentran 4 localidades que presentan una importante población afrodescendiente: Tocaña, Chijchipa, Mururata y San Joaquín.



**Figura 1:** mapa de Bolivia, con la región de Noryungas en destacado. Adaptado de [geo.gob.bo](http://geo.gob.bo)

Según los datos censales de 2001, la población más pequeña es San Joaquín, con 57 personas, el número total de pobladores de la comunidad Chijchipa-Yarisa es de 132 y la población de Mururata asciende a 236 personas. Para este censo, la cantidad de pobladores de Tocaña era de 171 personas. En ocasión de este trabajo, se contabilizaron

121 individuos mayores de 21 años, y un total de 192, comprendiendo 94 mujeres y 98 varones organizados en 31 familias, de las cuales 23 tienen origen africano<sup>1</sup>.

Se conoce que los antecesores de los pobladores de la región yungueña hicieron su ingreso a Bolivia como esclavos traídos desde el Río de la Plata o el puerto del Callao, en el siglo XVI, probablemente llegados de Ghana, Angola, el Congo o Sudán (Arias, 2009; Málaga Nuñez Zeballos A. y Nima Vera F., 2010). Inicialmente se concentraron en las minas de Potosí, aunque por razones de índole económica fueron posteriormente trasladados a la zona de los Yungas, entre 1750 y 1790 para la explotación de estos valles fértiles. Si bien la abolición de la esclavitud data en Bolivia del año 1857, durante un siglo más trabajaron sin remuneración para sus patrones dueños de la tierra. Durante el gobierno de Paz Estensoro, el 2 de agosto de 1953 mediante Decreto Ley N° 3464 se abolió el "pongueaje" y "mitanaje" (el trabajo gratuito y la servidumbre), favoreciendo a los afrodescendientes a través del otorgamiento del título de propiedad de las tierras (alrededor de tres hectáreas para cada familia) donde viven y trabajan actualmente. Desde entonces se dedican al cultivo de la coca, cítricos y café (Arias, 2009). Hace aproximadamente 20 años, los pobladores han iniciado un movimiento de rescate de la cultura y las costumbres de sus antepasados africanos, en un afán revalorizador y de reconstrucción de su origen. La Sección de Antropología Biológica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA colabora con esta búsqueda, desde agosto de 2010, fecha en la que se realizó un viaje exploratorio para poner a disposición de las comunidades las herramientas científicas que permiten responder a la pregunta acerca del origen de los afrodescendientes. Convocadas en Asamblea General, las comunidades se informaron, debatieron y finalmente aceptaron participar de un trabajo de investigación que tiene por objetivo responde a esta inquietud. Para su concreción, se realizaron 4 viajes de campaña a la región, experiencia que permitió conocer algunos aspectos característicos de estas comunidades, los que se relatan en este artículo. La organización de las comunidades, destacando sus similitudes y diferencias, las costumbres de la vida familiar y comunitaria y aspectos identitarios de los pobladores se documentan en este trabajo.

---

<sup>1</sup> La fuente de este número poblacional es un trabajo realizado por la médica a cargo del Centro de Salud de Tocaña.

## Organización de las comunidades

Las comunidades estudiadas comparten algunas características comunes y son particulares en otras.

Todas son comunidades pequeñas, conformadas por un número de familias entre 5 y 23, ubicadas en una zona perteneciente al ecosistema de las yungas, de clima húmedo y cálido y gran biodiversidad.

A las poblaciones estudiadas se arriba desde Coroico por caminos de montaña no siempre transitables. Por ejemplo, llegar desde Coroico hasta Tocaña insume unos 30 minutos de viaje en automóvil. Ninguna de las comunidades cuenta con un servicio público de transporte, aunque algunos vecinos poseen vehículos que son utilizados como movilidad colectiva para el traslado de 8 a 10 pasajeros, partiendo de las comunidades hacia Coroico en horas tempranas (6-7 horas) y regresando cerca del mediodía. Si visitantes o residentes desean ir a Coroico u otras localidades fuera de ese horario, deben hacerlo a pie, por el camino carretero y por sendas usadas como atajos, o bien contratando servicios de taxi, de costo elevado y sin poder tomar previsiones de horario y disponibilidad.

En todas las comunidades hay luz eléctrica en las casas y en el camino carretero. Para la provisión de agua, cada familia cuenta con una *pila*, canilla que acerca agua de consumo de una fuente natural cercana. Hay en cada comunidad una escuela y una iglesia. Las iglesias no cuentan con un párroco de residencia permanente, abriéndose esporádicamente para la oración o para la celebración de la misa a cargo de algún religioso invitado.

Políticamente, todas se encuentran organizadas en una estructura asimilada por los vecinos a un sindicato, donde un par de representantes o delegados cumplen tareas dirigentes con el cargo de Secretario General y de Secretario de Relación, durante períodos de mandato de duración de uno o dos años. También hay un Secretario de Justicia, que oficia de mediador o toma decisiones para dirimir cuestiones comunitarias o interpersonales en donde se presentan intereses contrapuestos. Cada comunidad se reúne en asambleas de periodicidad mensual en las que se debaten los temas de interés. La participación en estas reuniones se realiza a través del pedido de la palabra de varones y mujeres, y las decisiones se toman mediante la votación a mano alzada, tomándose actas escritas en cada encuentro.

Remarcando las diferencias que las comunidades estudiadas presentan, podemos destacar que la comunidad de Tocaña muestra una estructura dispersa, mientras que las restantes se encuentran más concentradas. En Tocaña, las casas de familia se distribuyen a la vera de un camino serpenteante de mano única, distando unos 100 o 150 metros entre sí. En cambio, Chijchipa está concentrada en derredor de un playón deportivo central, a la que también rodean el centro cultural, la iglesia y la escuela (Figuras 2 y 3).



**Figura 2:** Casas familiares en Chijchipa. (Imagen de los autores)



**Figura 3:** Centro de Chijchipa que nuclea playón deportivo, iglesia, y otros centros comunitarios. (Imagen de los autores)

Esta comunidad tiene una historia y una estructura muy particular. Era una comunidad de mayor tamaño de lo que presenta hoy, y de organización más dispersa, similar a Tocaña. El ex-presidente boliviano Gonzalo Sánchez de Lozada, adquirió en la zona un predio de 447 hectáreas en donde estaban instaladas las casas de muchas familias, lo que produjo una fuerte migración. La mayor parte de los pobladores “aprovecharon la oportunidad”, vendieron sus tierras a precios bajos y partieron con lo obtenido a probar suerte hacia centros urbanos. Las familias que permanecieron en la comunidad, muy escasas en número, se agruparon cerca de los edificios comunes, escuela e iglesia. Además, administrativamente se produjo una integración con una comunidad de ascendencia aymara cercana, denominada Ariza, de mayor población y tamaño. La organización sindical abarca ambas comunidades. En 2009, la finca de Sánchez de Lozada fue expropiada, otorgándose en propiedad a un centenar de familias, para facilitar el regreso de los pobladores que migraron

San Joaquín es la comunidad que se encuentra más cercana a la ruta que conduce a La Paz, estando algunas casas familiares directamente a la vera de la ruta que



comunica esta región con La Paz, de trazado sobre el fondo del valle, mientras a otras se accede subiendo algunos metros sobre la ladera de los montes.

Mururata es un poblado mixto, con familias afrodescendientes y aymaras, en el que se observa una disposición más tradicional, con plaza central con glorieta e iglesia al frente. La escuela dista dos cuadras de este centro cívico. Las casas, que impresionan de construcción más sólida que las de las otras comunidades, son construcciones colindantes unas con otras, formando manzanas más abroqueladas y unidas.

Tocaña y Chijchipa cuentan con un centro cultural, en el que suceden encuentros de música y baile en época de festividades (Figura 4).



**Figura 4:** Centro cultural de Tocaña, con estilo africano. (Imagen de los autores)

### Salud y educación

Respecto de la atención sanitaria, la comunidad de Tocaña cuenta con un puesto de salud sin profesional permanente (Figura 5).



**Figura 5:** Puesto de salud de Tocaña. (Imagen de los autores)

Solamente durante un período de un año y medio dentro de la realización de este trabajo, prestó atención permanente, a cargo de una médica que realizó en el lugar su residencia en Salud Familiar Comunitaria Intercultural, cumpliendo una importante tarea en medicina preventiva familiar y atención primaria. A la finalización de su residencia, el centro de salud volvió a quedarse sin profesional a cargo, quedando como

lugar de asistencia esporádica de agentes de la salud que actúan en el Hospital de Coroico, donde los pobladores concurren para internaciones o para el tratamiento de cuestiones de mediana complejidad. En Mururata y Chijchipa hay una promotora de salud que está en comunicación frecuente con el Hospital de Coroico, encargada de facilitar el acceso a medicamentos y realizar tareas de enfermería, con una dedicación y compromiso que despiertan asombro. Los problemas sanitarios de mayor incidencia en las comunidades son la hipertensión arterial, la hepatitis, la diabetes, las gastroenteritis y las parasitosis.

A las escuelas que se encuentran en Tocaña, Chijchipa y San Joaquín concurren niños pequeños, de 6 a 9 años, dado que sólo se dictan clases para el nivel primario básico a cargo de un único maestro, en todos los casos no afrodescendiente, que vive en las dependencias del local de la escuela (Figura 6).



**Figura 6:** Escuela de nivel primario incompleto en Tocaña. (Imagen de los autores)

Mururata posee una escuela de mayor envergadura, denominada Unidad Educativa Franz Tamayo, de escolaridad primaria completa. Los hijos preadolescentes y adolescentes completan su educación primaria y secundaria concurriendo a estudiar en el Internado cercano, localizado en Carmen Pampa, próximo a Coroico. Comparten la vida familiar desde la tarde del viernes al domingo luego del mediodía.

Algunos jóvenes han migrado para realizar sus estudios universitarios a otros poblados y ciudades, regresando a la comunidad en época de vacaciones o esporádicamente durante algún fin de semana. Otros adultos han migrado en forma permanente, dentro o fuera del país. Tanto de la construcción del puesto de salud y los centros culturales, como de las refacciones de los locales escolares han participado la ONG con sede en los Estados Unidos USAID y Cáritas de Bolivia, o la Unión Europea, a través de subsidios. Se encuentra iniciada pero detenida la construcción comunitaria de albergues para uso de turismo en Tocaña, con igual apoyo.

## La vida familiar

Usualmente, cada familia reside en una casa conformada por varias construcciones, de ladrillos o de adobe, y techo de chapas o tejas de tipo colonial. En una de ellas, la principal, se encuentra el o los dormitorios y es la que generalmente dispone al frente de una galería cubierta donde se encuentra la mesa utilizada para la reunión familiar motivada por la alimentación u otras tareas domésticas. La cocina y el baño son habitaciones separadas, en los alrededores cercanos de la construcción principal.

En general, las casas tienen sólo una planta baja, aunque las menos tienen también planta alta. Muchas también cuentan con un “cachi”, construcción ancestral que asemeja un patio con piso de piedra laja, utilizado para el secado de las hojas de coca. Los que no poseen este tipo de construcciones secan la cosecha en “cachi portátiles”, grandes lonas de arpillera plástica sobre las que se extienden las hojas durante una hora y media a dos horas, tratando de evitar el fuerte sol del mediodía (Figura 7).



**Figura 7:** Cachi portátil para el secado de la hoja de coca. (Imagen de los autores)

Las familias se dedican en su mayoría al trabajo rural, el que en algunas se acompaña de cierta actividad comercial, como la atención de un pequeño comercio o el alquiler de habitaciones para el turismo. El día de trabajo comienza temprano en la mañana, alrededor de la hora 6. Durante las dos primeras horas, la familia desayuna y realiza varias tareas domésticas: higiene personal, de la casa y la ropa, preparación de alimentos que llevarán como ración seca al campo, alistamiento de los niños para la escuela. A las 8, los adultos, tanto varones como mujeres, se dirigen al campo para las tareas agrícolas: preparación del terreno, desmalezado, cosecha. Los campos cultivados de coca en forma de terrazas reciben el nombre de *cocales* (Figura 8).



**Figura 8:** Cocal en Tocaña. (Imagen de los autores)

A veces, cada familia se ocupa de las tareas que se necesitan realizar en un cocal que les pertenece, pero lo más usual es el trabajo comunitario: varias familias trabajan en el predio de una de ellas, cambiando todos de predio según sea necesario. También hay cocales que no pertenecen a las familias: éstos se cultivan entre todos para rédito de los espacios de beneficio común. Por ejemplo, toda la comunidad trabaja el cocal de la escuela, utilizando el producido para su sostén, a modo de cooperativa. La herramienta de mayor uso para el trabajo rural es el machete.

El regreso del campo ocurre alrededor de las 18.30. Los trabajadores ordenan herramientas o productos cosechados, toman un café o té reconfortante y retoman las tareas de la casa. La cena sucede aproximadamente a las 20, siendo la alimentación completa y apropiada: se consumen vegetales frescos y cocidos, cereales, proteínas animales (carne de ave, cerdo, vaca, pescado en conserva y huevos) en porciones bien balanceadas y abundantes. Todas las familias tienen varias gallinas en los alrededores de sus casas, para el consumo de huevos y pollos. Para adquirir el resto de las provisiones necesarias, los días sábados por la mañana los vecinos concurren a una multitudinaria feria en Coroico. De lunes a viernes, una despensa local facilita bebidas y alimentos no perecederos, abriendo sólo a la hora del atardecer.

La dinámica de trabajo de adultos relatada, que se repite de lunes a domingo, convierte a los poblados en casi pueblos *fantasma*, entre las 8 y las 19. Sólo algunos niños juegan en sus casas y calles durante las horas de la tarde.

### **Los protagonistas**

Fenotípicamente, los afrodescendientes se caracterizan fundamentalmente por el color de la piel, la forma de los ojos, y el cabello rizado, que denominan *chiri* (Arnold, 2008). Otras características de su personalidad resultan distintivas: poseen un trato muy

amable y cordial con propios y visitantes, y son muy expresivos al hablar y comunicarse, rasgo que suele suscitar bromas y comentarios con sus vecinos aymaras.

Es habitual observar que las señoras mayores visten a la usanza de las mujeres de los pueblos nativos americanos, y en concordancia, peinan su cabello sujetándolo en dos trenzas. Las más jóvenes ya no usan tales vestidos típicos y suelen peinar con muchas trenzas pequeñas su ondulado cabello, a veces adornándolo con cuentas o lanas de colores. Llamam “zambado” a la realización de este tipo de peinado.

Casi todos los pobladores afrodescendientes cultivan y practican expresiones de la danza y la música a las que asignan origen africano: la *saya* y la *morenada*. Los atavíos necesarios para ello, tanto en varones como en mujeres, son atuendos en tela blanca bordada a mano que realizan personalmente, acompañados por sombreros adornados con cintas rojas. También construyen sus tambores con troncos huecos (Figura 9).



**Figura 9:** Tambores realizados en tronco. (Imagen de los autores)

Los vecinos afrodescendientes y no afrodescendientes de cada población se encuentran relativamente integrados, compartiendo sin evidencia de dificultad los espacios comunes. No son muchos los matrimonios mixtos, aunque los hay. Comparte desde hace 20 años la vida de la comunidad de Tocaña un vecino no afrodescendiente, que posee una interesante biblioteca con literatura específica acerca de la temática afro, la cual no se encuentra disponible en librerías importantes de La Paz. En su casa, los turistas pueden conseguir alojamiento y apreciar los aspectos centrales de la vida comunitaria a través de videos temáticos-

Los afrodescendientes se encuentran muy interesados en la reconstrucción de las raíces africanas de sus antepasados y se manifestaron en su mayoría bien dispuestos a la participación en el trabajo de investigación propuesto. La posibilidad de anclar su origen en regiones de África, documentado esta vez a través de un estudio científico, es de real valía para los afroyungueños. No obstante, la inmensa mayoría de los vecinos,

participantes o no de la investigación, expresaron sus dudas y desconfianza en la realización de una adecuada una devolución de los resultados obtenidos a la finalización del trabajo. Refieren que muchas veces han sido visitados con fines de estudio y que en ningún caso han sido informados de los resultados y conclusiones de los análisis realizados. Muchos expresaron la intención de brindar su muestra cuando comprueben que se han devuelto los resultados correspondientes a las primeras. Resulta esto una llamada de atención a la comunidad científica sobre el proceder ético y la responsabilidad profesional con la que se realiza el trabajo.

En la experiencia de este grupo de trabajo, hemos observado tanto a nivel individual como comunitario, en ocasión de la devolución de los resultados, que la información brindada es revestida de un sentimiento identitario. Esto se observa en el celo con el que guardan la documentación entregada, o la emoción con que imaginan algún ancestro sobreviviendo a un viaje transoceánico en condiciones de esclavitud. Aún considerando esta valoración que la comunidad realiza de la información brindada, la posición tomada por este grupo de trabajo acerca del concepto de la identidad, ha sido la de la autoadscripción de las personas, concepto es comprendido y utilizado por la comunidad.

## **Bibliografía**

ANGOLA MACONDE, Juan. 2003. *Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana*. La Paz: Cima producciones.

ANGOLA MACONDE, Juan. 2010. "Las raíces africanas en la historia de Bolivia" en: Sheila S. Walker (comp.), *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Volumen I. La Paz: Fundación PIEB, pp. 145-222.

ARTEAGA, Teresa, ARTEAGA, Ana, PRIETO, Daniela, PEREDO, Marcela, MOYA, Jimena, GUTIERREZ, Guadalupe y RIVERA, Fernando. 2009. *Diagnóstico sobre el ejercicio de Derechos Humanos del Pueblo Afro Boliviano*. Defensoría del Pueblo, Informe final.

ARIAS, Sebastián. 2009. *La voz de los sin voz. Afrodescendientes*. Vol. 4. Disponible en: <http://www.lavozdelossinvoz.gov.ar/musica/vol4/vol4.pdf> (11 de octubre de 2010).

ARNOLD, Denise. 2008. *¿Indígenas y obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: Fundación UNIR Bolivia, pp. 448-449.

KLEIN, Herbert S. 2011. *Historia de Bolivia. De los orígenes al 2010*. La Paz: GUM.

LISOCKA-JAEGERMANN, Bogumila. 2010. "Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia" en: *Revista del CESLA*, vol. 1, n° 13, pp. 317-329.

MÁLAGA NUÑEZ ZEBALLOS, Alejandro y NIMA VERA, Fredi. 2010. *Africanos en la ciudad blanca. La esclavitud en arequipa colonial (1539-1600)*. Arequipa: Universidad Católica de Santa María, pp. 23-25.

PORTUGAL ORTIZ, Max. 1978. *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz: Universo Editora.

REY GUTIERREZ, Mónica. 1998. *La Saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad Afroboliviana*. Tesis para optar al título de Licenciatura en comunicación social. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

## La auto-imagen pública de las organizaciones argentinas de africanos y afrodescendientes en Internet y los medios sociales

Pablo Gustavo Rodríguez\*  
Universidad Nacional de La Plata  
[pablogrod@gmail.com](mailto:pablogrod@gmail.com)

### Resumen

Se presentan los resultados de un relevamiento y análisis de la imagen pública de sí mismas que ofrecen 19 organizaciones de africanos y afrodescendientes en Argentina, con énfasis en las que se asientan en territorio bonaerense y Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La fuente del relevamiento son sus sitios web, blogs, perfiles de Facebook y otros medios sociales online. Paralelamente se analizan también las relaciones que establecen estas organizaciones entre sí en dichos medios.

Los métodos de trabajo corresponden a la netnografía, o etnografía digital o virtualizada, con trabajo de campo online. Esta forma de aproximación fue elegida debido a la dificultad de efectuar trabajo de campo presencial con un abanico de organizaciones que en varios casos mantienen relaciones conflictivas entre sí y también con el sector académico, situación que ya ha sido descrita en un trabajo anterior (Maffia y Rodríguez, 2014).

La técnica para el análisis de las relaciones es el análisis de redes sociales (ARS), en tanto que para identificar la auto-imagen de las organizaciones se usó el análisis de contenido cualitativo. El análisis identificó un esquema de grupo de las organizaciones conformado por las categorías: 1) cómo definen su identidad, 2) qué causas defienden o qué objetivos persiguen, 3) qué cuestionan, a qué se oponen, 4) qué valores reivindican, 5) qué actividades realizan, 6) con qué recursos cuentan, 7) cómo cuentan su historia.

El ARS identificó la existencia de siete grupos de organizaciones en base a la semejanza de sus patrones de relación. Asimismo permitió identificar los vértices (personas y organizaciones) más influyentes en términos de la cantidad de sus conexiones y de la posición estratégica que ocupan en la intermediación de las conexiones de otros vértices entre sí.

**Palabras clave:** Antropología social; Buenos Aires (Argentina); actualidad; organizaciones de africanos y afrodescendientes; análisis de redes sociales (ARS); netnografía.

Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación “(11/N707) Etnografía de las organizaciones de migrantes africanos subsaharianos y afrodescendientes en Provincia de Buenos Aires y CABA”, acreditado por el Programa Nacional de Incentivos, que dirige la Dra. Marta M. Maffia<sup>1</sup>.

---

\* Lic. en Antropología y Dr. en Ciencias Sociales (UNLP). Cátedra Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural - Facultad de Ciencias Naturales y Museo-UNLP.

<sup>1</sup> Este proyecto es una continuación del (PICT-2012-0074) “Nuevas alterizaciones, visibilidades y relaciones entre organizaciones de migrantes africanos subsaharianos y afrodescendientes en Provincia de Buenos Aires y CABA”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), para el período 2013-2015. Por otra parte, reconoce como antecedentes a los proyectos PIP (0376) del Conicet (2009-2011) y Programa de Incentivos (N581) 2009-2012: "Los nuevos inmigrantes africanos en la Provincia de Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires" y PICT (01700) "Nuevas visibilidades de la diversidad. Indígenas, afrodescendientes y africanos en el ámbito de la Provincia de Buenos Aires", (período 2009-2011) dirigido por las Dras. Liliana Tamagno y Marta Maffia.



El objetivo general de este proyecto, llevado adelante por un equipo de investigadores, es “Caracterizar los procesos de identificación, formas de inserción social y de organización de la población de inmigrantes africanos recientes y la dinámica de sus relaciones interétnicas e interinstitucionales con la población afrodescendiente local, la sociedad nacional y el Estado”.

El trabajo que presento hoy contribuye parcialmente a este objetivo y al quinto objetivo específico del proyecto, el cual se propone “Mapear las relaciones de las organizaciones de africanos y afrodescendientes en Argentina entre sí y con otras organizaciones de distinto tipo (organismos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales), explorando las posibilidades del análisis de redes sociales para confeccionar el mencionado mapa”.

A tal fin se realizó, por una parte, un relevamiento los sitios web, blogs y medios sociales<sup>2</sup> (incluyendo Facebook, Google Plus, Twitter, YouTube y Yahoo Groups) de 19 organizaciones de africanos y afrodescendientes en Argentina, seguido de un análisis de contenido de la imagen pública que ofrecen de sí mismas en los mencionados medios. Este estudio fue complementado con el relevamiento y análisis de las relaciones que existen entre los perfiles de dichas organizaciones y los de sus principales referentes, y medios de difusión, mediante el análisis de redes sociales (ARS).

### **Alcances y limitaciones del estudio**

Esta forma de aproximación fue elegida debido a la dificultad de efectuar trabajo de campo presencial con un abanico de organizaciones que en varios casos mantienen relaciones conflictivas entre si y también con el sector académico, situación que ya ha sido descrita en un trabajo anterior (Maffia y Rodriguez, 2014).

Decía que este trabajo contribuye parcialmente al objetivo de mapear las relaciones entre las organizaciones porque indudablemente las relaciones de amistad en

---

<sup>2</sup> Se ha popularizado el uso de la expresión “redes sociales” para describir plataformas como Facebook, Twitter, LinkedIn, etc. Sin embargo es importante distinguir a este tipo de servicios de lo que históricamente se ha denominado “redes sociales” en antropología y en el análisis de redes sociales (ARS) en particular. Por lo tanto, siguiendo esa tradición, en este trabajo reservo la denominación “red social” para designar a “un conjunto bien delimitado de actores - individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales, etc. - vinculados unos a otros a través de una relación o un conjunto de relaciones sociales” (Lozares, 1996: 108). O como dice Mayer (1980: 110) citando a Barnes “un campo social compuesto por relaciones entre personas”. En cambio, designaré con la expresión “medio social” (del inglés *social media*) a la plataforma, aplicación o medio de comunicación online de la denominada web 2.0 o web social, que es utilizada por muchos usuarios para interactuar entre sí en forma mediatizada por computadora o telefonía, conversando, creando contenidos, compartiendo información, etc. Entre los medios sociales más conocidos en este momento se encuentran Facebook, Twitter, LinkedIn, Tuenti, Google+, Pinterest, Instagram, Flickr, YouTube, SlideShare y WordPress.

Facebook y de seguidores en Twitter, Google+ o YouTube no se corresponden necesariamente con las interacciones cara a cara. Dos personas pueden ser amigas en Facebook y no tratarse nunca en persona o viceversa. Pero eso no significa que las relaciones en los medios sociales sean irreales, falsas o ilusorias, como hasta hace pocos años se insinuaba con la palabra “virtual”.

Las relaciones online son una dimensión más de la sociabilidad humana de nuestra época y ya hace mucho tiempo que dejaron de ser puramente virtuales. Si bien su duplicación en el trato en persona no es forzosamente necesario, tampoco es imposible. Al contrario, es habitual. En particular las nuevas generaciones, para quienes Internet ya existía antes de que nacieran, manejan estas interacciones mediatizadas por computadora con la misma naturalidad que las generaciones anteriores manejaron el teléfono. De hecho, Internet y el teléfono están cada vez más unidos.

Con estas consideraciones busco resaltar que “la vida en la pantalla”, como le llamó la psicóloga Sherry Turkle en su célebre libro publicado en 1995, es hoy una parte de la sociabilidad humana tan legítima como el trato en persona, aunque, por supuesto, no sea lo mismo, ni la sustituya.

Por lo tanto, en este trabajo se observan las relaciones entre las organizaciones de africanos y afrodescendientes en Argentina a través de la ventana de sus vínculos online, sabiendo que ella no abarca toda la sociabilidad de dichas organizaciones.

### **Consideraciones de método**

Para realizar este estudio abrí una cuenta de Facebook *ad hoc* con una identidad diferente de mi identidad pública. Solicité participar en todos los grupos de Facebook incluidos en el estudio. También solicité amistad en Facebook a las organizaciones que disponen de un perfil, y elegí “me gusta” y “seguir” a las organizaciones que tienen una fanpage. Pero no solicité amistad a ninguna de las personas incluidas en el estudio. Todas mis solicitudes fueron aceptadas.

El trabajo de campo fue de tipo “netnográfico” (Kozinets, 2010) basado exclusivamente en la observación de las relaciones (visibles en las secciones “amigos” y “seguidores”) y de las descripciones que cada organización proporciona de sí misma en su página, del tipo que sea (blog, perfil, fanpage o homepage) en las secciones “quiénes somos”, “información”, “historia”, o similares.

Toda esta información es pública y ha sido proporcionada en ese carácter por los propios usuarios. No analizo el contenido de las discusiones ni el de los tweets. No

realicé entrevistas, ni participé en conversaciones mediatizadas por computadora, ni observé las discusiones que se mantienen en los grupos de Facebook.

Las relaciones analizadas no se refieren a interacciones comunicativas entre usuarios de la red. No son intercambios de mensajes o comentarios a los posts publicados por otros. Las relaciones registradas fueron:

1. Las de amistad entre perfiles de Facebook, algunos de los cuales corresponden a personas y otros a organizaciones (relación bidireccional “amigos”).
2. Los “me gusta” a las fanpages de organizaciones en Facebook (relación unidireccional “legusta”).
3. Las de seguidor (relación unidireccional “siguea”) en Facebook, Twitter, Google Plus, blogs y YouTube.
4. Las de participación en un grupo de Facebook (relación unidireccional “participaen”).

Una aclaración necesaria es que las relaciones registradas son aquellas que resultaban visibles para el investigador, lo cual depende en parte de la configuración de privacidad que cada usuario eligió para su página o sitio y en parte de la relación del observador con cada uno de los usuarios. Así, por ej. en algunos blogs y perfiles de Facebook se muestra la cantidad de seguidores o incluso su identidad, mientras que otros no hacen pública esta información.

La información textual acerca del propósito e historia de las organizaciones fue procesada en forma cualitativa con ayuda del software Nvivo<sup>3</sup>. La información referida a las relaciones fue procesada mediante Análisis de Redes Sociales (ARS) en Excel 2007 con la plantilla NodeXL 2014, v 1.0.1.332<sup>4</sup>.

Las organizaciones seleccionadas son aquellas ya conocidas a partir de estudios anteriores de los integrantes de nuestro equipo de investigación, que nuclean a africanos inmigrantes y a afrodescendientes en y de Argentina, y que tienen una página en la red de cualquiera de los tipos ya indicados. Al listado inicial de organizaciones se agregaron algunas más no previstas inicialmente, al ver que estaban vinculadas con las ya consideradas y que participaban de los grupos de Facebook incluidos en el corpus.

Para construir la red consideré además a los principales referentes de las organizaciones a fin de poder mostrar mejor las relaciones existentes, dado que algunas

---

<sup>3</sup> Nvivo es una marca registrada de Qualitative Solutions and Research (<http://qsrinternational.com>).

<sup>4</sup> NodeXL (<http://nodexl.codeplex.com/>) es una plantilla libre y de código abierto de la Social Media Research Foundation (<http://www.smrfoundation.org>) para visualizar y analizar redes en Microsoft® Excel® 2007/2010. Véase Smith et al. (2010).

de aquellas no cuentan con un perfil en Facebook sino sólo con una fanpage, de la cual no se puede conocer quiénes indicaron que les gusta y con la cual no se puede participar en un grupo. Mientras que los referentes de dicha organización sí pueden participar en los grupos usando su perfil personal.

Recientemente otro integrante de nuestro equipo, el Dr. Orlando Gabriel Morales (2014a, 2014b y 2014c), realizó un estudio que incluyó el análisis de contenido de tres de los blogs de organizaciones afro aquí consideradas, basado en análisis de discurso. El presente estudio abarca más medios sociales y utiliza otros métodos, por lo cual resulta complementario.

## **La red**

Las relaciones que ilustra la red son las que vinculan a cada vértice con los demás. Sin embargo estas no son todas las relaciones existentes. Toda red es un recorte efectuado por el analista sobre un universo virtualmente infinito de vértices y relaciones, que no tiene límites “objetivos”. Por ello he definido dos valores diferentes para expresar el grado de conectividad de cada vértice: el que llamé “alcance” se refiere a la cantidad total de conexiones que posee un vértice. Así por ejemplo, una persona (vértice 72) tiene 3870 amigos en Facebook (alcance). Pero sólo 18 de ellos pertenecen a la red estudiada. Éste último número es el que en ARS se denomina “in-degree”, o “grado interno”, y corresponde a las relaciones que resultan relevantes para este estudio.

Otra aclaración necesaria es que la cantidad de amigos, seguidores y “me gusta” se encuentra en permanente cambio. Por lo cual la red que describo a continuación es una “foto” correspondiente al momento de registro<sup>5</sup>, que quedó desactualizada antes de terminar de escribir esta ponencia.

La finalidad asignada al ARS en este estudio fue básicamente descriptiva, limitándose a graficar la red y a identificar sus vértices más conectados en los dos sentidos arriba indicados. Esto no agota las posibilidades del ARS, pero fue suficiente para el objetivo mencionado al comienzo de este trabajo.

Un resultado interesante del análisis de redes es el agrupamiento de los vértices de acuerdo a la similitud de sus patrones de conexión. Usando el algoritmo de Clauset-Newman-Moore se obtuvieron siete grupos. Tres de ellos sólo incluyen a una organización, con su referente y o sus medios (IARPIDI, Asociación de nigerianos y

---

<sup>5</sup> Medios de julio de 2015.

Casa de África en Argentina). Un cuarto grupo consiste de sólo dos organizaciones y sus medios (A turma da bahiana y Revista Quilombo!), dos grupos consisten de tres organizaciones y sus medios (grupos G2 y G3) y sólo uno consta de nueve organizaciones (el grupo G1). En el sentido descrito van de los más “aislados” a los más interconectados. Entre los últimos se cuentan: Afros LGBTD, Agrupación Xangó, Movimiento afrocultural, Caboverdeanos de Ensenada, Círculo de Descendientes Caboverdeanos de Mar del Plata, Instituto Ilé Asé Osun Doyo, Organización Civil Diáspora Afrolatina (OCDAL), Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana (SSMUC) y Todos con Mandela.

### **El discurso de autopresentación de las organizaciones**

Para el análisis de contenido cualitativo de los sitios fueron considerados sólo los sitios web, blogs y los perfiles de las 19 organizaciones. Algunas de ellas dedican mucho espacio a presentarse, como la Asociación Misibamba, que entre todos sus medios sociales usó 14.536 caracteres, mientras que otras son sumamente escuetas o directamente no brindan información alguna en sus perfiles.

La estrategia seguida para este análisis fue la de caracterizar el esquema de grupo de las organizaciones. Este concepto es tomado de la obra de T. van Dijk, quien lo usa como instrumento para caracterizar una ideología. Para este autor:

(...) las ideologías, como otras representaciones sociales, pueden tener una organización esquemática estándar que consiste en un número limitado de categorías fijas (...) tales como identidad/membresía, actividades, metas, normas y valores, posición social y recursos (van Dijk, 1995a, 1995b) (van Dijk, 1996:20).

Los miembros del grupo tienen un autoesquema sobre el propio grupo y esquemas sobre otros grupos sociales o étnicos. [...] Estos esquemas pueden pensarse como información general sobre las características distintivas básicas del grupo (la apariencia, la posición social, etc.), así como sobre sus normas, valores, objetivos e intereses compartidos (van Dijk, 1990:158-159).

Así es que definí inicialmente siete categorías para el esquema de grupo del colectivo de organizaciones afro: 1) cómo definen su identidad, 2) qué causas defienden o qué objetivos persiguen, 3) qué cuestionan, a qué se oponen, 4) qué valores reivindican, 5) qué actividades realizan, 6) con qué recursos cuentan, 7) cómo cuentan su historia. En el transcurso del análisis fui subdividiendo estas categorías iniciales de acuerdo a lo que encontraba en los datos, hasta llegar a un total de 58 códigos o nodos (los siete iniciales más 51).

Por supuesto no todas las categorías están presentes en todas las organizaciones, y de ahí sus particularidades. Las mayores coincidencias se dan en torno a algunos objetivos, algunos rechazos y en menor medida en torno a ciertas actividades. En cuanto a los primeros:

- 9 de las 19 organizaciones persiguen la visibilización y el reconocimiento del aporte de la cultura afro a la cultura nacional y de los afros a la historia argentina.
- 8 están a favor de la tolerancia y el interculturalismo, el respeto a la diversidad cultural, el intercambio entre diversos grupos étnicos y las relaciones amistosas.
- 7 persiguen el bienestar de la población africana y afrodescendiente, entendido como mejor calidad y condiciones de vida, progreso económico, mayor salud, mejor inserción laboral, inclusión, y acceso a la educación.

Siete organizaciones manifiestan su rechazo a: a) el racismo, etnocentrismo, prejuicio, discriminación, xenofobia, estigmatización, intolerancia y el sexismo. Mientras que cuatro organizaciones coinciden en cuestionar b) la pobreza y diversas formas de marginación a la que son sometidos los africanos y afrodescendientes, las que incluyen: empobrecimiento y opresión económicos, no acceso a información, a un trabajo digno y estable, a formación académica, capacitación profesional, salud, acceso no igualitario a la protección judicial y al ejercicio de sus derechos culturales y políticos.

En cuanto a las actividades más comunes a un mayor número de organizaciones encontramos en primer lugar (siete organizaciones) el dictado de conferencias, cursos, talleres, seminarios, etc. por cuenta exclusiva de la organización. Es decir, no realizados en articulación con otras organizaciones. En segundo término (cuatro organizaciones) se encuentran tres tipos de actividades: a) la organización de actividades artísticas (muestras de pintura, fotografía, ciclos de cine, recitales, clases de danza, candombe, capoeira, etc.), b) la participación en foros, encuentros, jornadas y congresos, y c) la edición de una revista o emisión de un programa de radio. Y en tercer lugar (tres organizaciones) se encuentran otros cinco tipos de actividades:

- a) La producción audiovisual (videos, documentales, manuales, etc.)
- b) La investigación sobre la historia y cultura de la población a la que representan

- o atienden.
- c) La organización de encuentros y foros a los que se invita a participar a otras organizaciones.
  - d) La gestión de trámites o el asesoramiento para realizarlos, tales como denuncias ante el INADI, la obtención de DNI por parte de los inmigrantes refugiados u otros trámites ante la Dirección Nacional de Migraciones.
  - e) La participación en o articulación con organismos del Estado de diferentes niveles. Entre ellos se mencionan el INADI, el INDEC, la Secretaría de la Mujer y la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Gobierno de la CABA, la Universidad de Buenos Aires, y representaciones diplomáticas extranjeras como el Consulado y la Embajada Brasileña en Buenos Aires, entre otras.

## **Conclusiones**

Como síntesis de los resultados que arrojan conjuntamente el análisis de redes sociales y el análisis de contenido de los sitios web y perfiles de las organizaciones de africanos y afrodescendientes en Argentina se puede apreciar la gran heterogeneidad que ya han señalado con anterioridad muchas otras investigaciones. El mayor aporte de este trabajo, sin embargo, no radica a este nivel de generalidad sino, al contrario, en su valor descriptivo, al permitir identificar a nivel de organización qué caracteriza a cada una, qué la diferencia de las demás y con cuáles otras organizaciones mantiene vínculos directos. Asimismo permite identificar los nodos (personas u organizaciones) de mayor alcance y centralidad de intermediación.

Puntualmente una contribución interesante del análisis de redes sociales ha sido la identificación de siete grupos en base a sus patrones de relación, de los cuales destaca el grupo G1 como el más poblado, estando integrado por nueve organizaciones cuyos patrones de relación son muy semejantes. En este grupo se encuentran las organizaciones Todos con Mandela, la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana (SSMUC), la Sociedad Caboverdeana de Ensenada, el Circulo de Descendientes Caboverdeanos de Mar del Plata, el Movimiento Afrocultural, Afros LGBTD, y la Agrupación Xangó.

El análisis de contenido, a su turno, muestra las mayores coincidencias en torno a a) la lucha por la visibilización, el reconocimiento, la tolerancia el respeto a la diversidad y el bienestar material, b) en contra del racismo, la discriminación, la

pobreza y la marginación, y c) un conjunto de actividades entre las que destacan la organización de eventos artísticos, educativos, informativos, gestión de medios de comunicación propios, investigación, realización de trámites y mantenimiento de relaciones con organismos estatales.

Debido a un conjunto de limitaciones propias de las fuentes (sitios web y medios sociales) y de los métodos utilizados (netnografía y ARS) y a la naturaleza dinámica de la realidad estudiada, los resultados de este trabajo deben considerarse como de validez transitoria y complementarios a otros tipos de estudios basados en métodos y técnicas más tradicionales. La ventaja que presentan con respecto a estos últimos reside en la posibilidad de trabajar con una mayor cantidad de organizaciones en un tiempo más breve y con menores dificultades para establecer rapport, dado que se trabaja con información de acceso público.

## **Bibliografía**

HANSEN, Derek, SCHNEIDERMAN, Ben, & SMITH, Marc A. 2010. *Analyzing Social Media Networks with NodeXL: Insights from a Connected World* (1 edition). Burlington, MA: Morgan Kaufmann.

KOZINETS, Robert V. 2010. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. SAGE Publications.

LOZARES COLINA, Carlos. 1996. “La teoría de redes sociales” en: *Papers: revista de Sociología*, vol. 48, pp. 103–126. Recuperado a partir de <http://ddd.uab.cat/record/53049/>

MAFFIA, Marta Mercedes, & RODRIGUEZ, Pablo Gustavo. 2014. “Reflexividad y gestión de tensiones en la interfase del campo de la militancia afro con el campo académico” en: *Actas del IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales* (ELMECS). Heredia, Costa Rica. Recuperado a partir de <http://elmeecs.fahce.unlp.edu.ar/iv-elmeecs/MaffiaPONmesa13.pdf/view?searchterm=None>

MAYER, Adrian C. 1980. “La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas” en: Michael Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 108-133.

MORALES, Orlando Gabriel. 2014a. “Hacer visible aquello invisibilizado. Discursos de instituciones de afrodescendientes y migrantes africanos en Argentina” en: *Tabula Rasa*, n° 21, pp. 305-323.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821016>



MORALES, Orlando Gabriel. 2014b. “La «línea de color» en la sociedad argentina. Discursos de resistencia de instituciones de afrodescendientes y migrantes africanos a través de sus blogs” en: *Razón y Palabra*, vol. 18, nº 88. Recuperado a partir de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199532731010>

MORALES, Orlando Gabriel. 2014c. *Representaciones de alteridades «negras», africanas y afrodescendientes, en la sociedad nacional en Argentina*. Tesis doctoral inédita defendida el 5 de marzo de 2014. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata.

SMITH, Marc, MILIC-FRAYLING, Natasa, SHNEIDERMAN, Ben, MENDES RODRIGUES, E., LESKOVEC, Jure, & DUNNE, Cody. 2010. *NodeXL: a free and open network overview, discovery and exploration add-in for Excel 2007/2010*. Social Media Research Foundation.

TURKLE, Sherry. 1997. *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.

VAN DIJK, Teun Adrianus. 1996. “Análisis del discurso ideológico” en: *Versión. Estudios de comunicación y política*, nº 6, pp. 15-43.

VAN DIJK, Teun Adrianus. 1990. *La noticia como discurso: comprensión, estructura y producción de la información*. Paidós.

WASSERMAN, Stanley, & FAUST, Katherine. 1994. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge University Press.

## **Parte XI**

### **Prensa y afrodescendencia (Argentina, Brasil, Uruguay)**

## ***El Proletario* (1858) como reflejo de la sociedad en el período post-rosista. Un enfoque político social y cultural desde la prensa afroporteña**

Daniela Sánchez\*  
ISFD N° 45- DGC Y E  
[danielasanchez79@hotmail.com](mailto:danielasanchez79@hotmail.com)

Paula Churquina Zorzópulos\*\*  
FFyL-UBA  
[paulachurquina@yahoo.es](mailto:paulachurquina@yahoo.es)

### **Resumen**

El periódico afroporteño *El Proletario* (1858)<sup>1</sup> surge en un período bisagra: en el contexto que derivará en la constitución del Estado Nación Argentino (1852-1861). Esto nos hace disparar algunos cuestionamientos acerca de la función que tendría este periódico en la “clase de color”<sup>2</sup> de Buenos Aires, teniendo en cuenta su posicionamiento político, cultural y social dentro del afianzamiento de las ideas liberales en la población argentina. Otra de sus funciones sería la de órgano asociacionista, mediante la difusión de los intereses e integración de la comunidad afroporteña,

A partir de la lectura atenta del periódico se puede inferir el posible pasaje y la asimilación de las ideas del pensamiento liberal dentro de la comunidad, aún en el contexto en que la esclavitud no era una institución lejana ni ajena en el Estado de Buenos Aires, que aún no había suscripto a la Constitución Nacional.

Por otra parte, resulta interesante destacar que el contenido del periódico en cuestión trata sobre temas tan variados como política, religión, cultura, literatura, frivolidades, etc. todo lo cual, consideramos, nos puede facilitar la lectura integral sobre la visión del mismo acerca de la comunidad y su posición en la sociedad.

**Palabras clave:** Antropología histórica; Río de la Plata (Argentina); Período de Secesión de Buenos Aires (1853-1861); Prensa afroporteña; *El Proletario*; Asociacionismo.

“A la Asociación Misibamba, con cariño”

Paula Churquina y Daniela Sánchez

### **Marco socio – histórico**

El periódico afroporteño *El Proletario* (1858) surge en el contexto que derivará en la constitución del Estado Nación Argentina (1852-1861). Esto nos lleva a reflexionar acerca de la función que podría haber tenido este periódico dentro de la prensa de Buenos Aires tanto dentro como fuera de la comunidad afroporteña, teniendo en cuenta su posicionamiento político, cultural y social en el momento del afianzamiento de las ideas liberales en la población argentina.

---

\* Prof. en Historia. ISFD N° 45- DGC Y E

\*\* Prof. Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras - UBA

<sup>1</sup> Agradecemos a Norberto Pablo Cirio el habernos facilitado el acceso a los números de *El Proletario*.

<sup>2</sup> *Clase, comunidad o gremio de color*: categorías utilizadas reiteradamente en las notas del periódico.

En la segunda mitad del siglo XIX se cristalizaron en el Río de la Plata las ideas liberales devenidas de las revoluciones del siglo anterior, tanto en el marco político como económico y fundamentalmente ideológico: las ideas de la ilustración y las de las revoluciones Industrial y Francesa.

Desde el aspecto ideológico, los tópicos centrales que darían lugar a los preceptos decimonónicos son los de **civilización/barbarie y orden y progreso**, a partir de los cuales en este período previo inmediato a la institucionalización del Estado Argentino, se empezaba a configurar una sociedad cuya composición étnica era diversa, pero que ya tendía a la “homogeneización cultural” desde el punto de vista de la difusión e imposición de las ideas hegemónicas de la época. En este marco tomaba especial preponderancia el ámbito urbano donde se aspiraba al ideal de Civilización, desde el punto de vista moral, estético, político y también productivo.

Esta preponderancia de “lo urbano” como “lo civilizado”, guarda una relación directa con el imaginario que del rosismo tenían los opositores a su régimen, en donde “lo rural” era sinónimo de barbarie, ignorancia y vagancia; “males” que en las ciudades, mediante la educación “occidentalizada” podían combatirse.

La primera década de esta segunda mitad del siglo XIX, entre 1852 y 1861, es particularmente compleja y en ella se siguen poniendo de manifiesto las controversias existentes desde el proceso revolucionario entre Buenos Aires y el resto de las provincias, por las formas de Organización del Estado y las disputas de poder. Tan es así, que durante dichas disputas y luego de la Batalla de Caseros (1852), se sanciona la Constitución Nacional de 1853, a la que Buenos Aires no suscribe pero que sí representa a la Confederación Argentina (conformada por todas las provincias que existían hasta ese momento) quedando separada de la Confederación hasta 1859. Buenos Aires, por su parte, sanciona su propia Constitución en 1854 como Estado provincial.

Esta controversia puede verse reflejada en la prensa que, si bien era ya un medio de difusión y circulación de ideas, tomó especial relevancia a partir de la década del '50 ya que volvieron a la escena política y a la discusión de ideas los intelectuales censurados y exiliados durante el rosismo, quienes vendrían a sentar las bases de la República en función de la “moral” de la época.

En esta compleja década que denominamos “bisagra” tras la batalla de Caseros<sup>3</sup> y el triunfo de Buenos Aires sobre la Confederación<sup>4</sup>, es que se inscriben las publicaciones del periódico y órgano asociacionista *El Proletario* “periódico semanal, político, literario y de variedades” en 1858. Aparece entre tantos otros periódicos porteños, y se conoce como el tercer periódico afroporteño<sup>5</sup>.

Es relevante el tenso escenario político en el que transcurren las ediciones de *El Proletario*, y se refleja dicha tensión en el periódico tanto en la información como en la discusión política. Teniendo en cuenta que esto sucede un año antes de la batalla de Cepeda (1859) a partir de la cual, Buenos Aires debe unirse a la Confederación presidida por Urquiza, y tres años antes del triunfo de Buenos Aires sobre aquella tras la batalla de Pavón (1861), sucesos que darían lugar a la institucionalización del Estado Argentino.

Pero por otro lado también es interesante la aparición del periódico afroporteño en 1858, ya que es una década hostil para los afrodescendientes, ligados a lo que representó el escenario político anterior a Caseros, porque eran vistos con sospecha por su “amiguismo” con Rosas.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo manifestado en los ejemplares del periódico, la población que representa el mismo es urbana y sus directivos son letrados, razón por la cual no encajarían dentro del imaginario que de los afrodescendientes tenían los opositores al régimen rosista, gobernantes en ese momento.

Además de lo expuesto hasta aquí, no podemos dejar de reflexionar acerca de qué era lo que pasaba con la esclavitud al momento de concebirse *El Proletario*, dado que no era una situación ni lejana ni ajena en ese momento en Buenos Aires.

Al no suscribir a la Constitución Nacional de 1853 y, por lo tanto, quedar separada de la Confederación, Buenos Aires no termina desde el punto de vista jurídico con la esclavitud, dado que la Constitución sancionada en la provincia en 1854 ratifica las leyes de libertad de vientres y las que prohíben el tráfico de esclavos pero no se

---

<sup>3</sup> Batalla de Caseros, tras esta batalla ocurrida el 3 de Febrero de 1852, el ejército de Juan Manuel de Rosas, (quién estaba encargado de las relaciones exteriores de la Confederación Argentina), es derrotado por el Ejército Grande, comandado por Justo José de Urquiza y compuesto por Brasil, Uruguay y las Provincias de Entre Ríos y Corrientes. Representa el fin del régimen rosista y el comienzo de institucionalización del Estado con la sanción de la Constitución Nacional de 1853, a la que Buenos Aires no suscribe, por lo que queda separada de la Confederación hasta 1859

<sup>4</sup> Luego de la batalla de Pavón se impone el triunfo de Buenos Aires sobre la Confederación. Previo a ello, en 1860, se reforma la Constitución para incorporar a la provincia de Buenos Aires a la unidad nacional. A partir de allí se organiza el Estado Nación Argentino

<sup>5</sup> Estudios sobre la prensa afroporteña mencionan como antecedente de *El Proletario* a *El Negrito de la Aurora* (1833) y *La Raza Africana o El demócrata Negro* (1858). Ver Díaz (2004).

expide en relación a la situación de los esclavizados que pudieran existir aún en la provincia y, tal como plantea Rosal “en el Buenos Aires de 1853-1860 había personas que, disfrazadas algunas veces, desembozadas otras, mantenían en esclavitud a un número no determinado, quizá no demasiado grande, de negros argentinos” (Rosal, 1994: 184).

### **Asociacionismo y prensa**

Los antecedentes de las prácticas asociacionistas podemos rastrearlos en las antiguas 'naciones' de negros que, en teoría, agrupaban a la gente por sus lugares de origen durante la época de la Colonia.

Estas 'naciones africanas' fueron prohibidas o tuvieron preponderancia de acuerdo a la coyuntura política; prohibidas, por ejemplo, durante la última etapa colonial y la primera década revolucionaria, luego fueron reglamentadas y llegaron a tener mayor visibilidad durante el régimen rosista. Pero durante el siglo XIX estos espacios en donde los afrodescendientes propendían a socializar con sus semejantes, compartir sus costumbres, celebraciones, etc., fueron cambiando de función y se asemejaron a órganos asociacionistas de ayuda mutua que ya no los reunía necesariamente por 'naciones' y que los mancomunaba, en todo caso, en razón de otros intereses y/o necesidades.

A partir de la década de 1850 empezaron a proliferar las mencionadas asociaciones de ayuda mutua, entre ellas de inmigrantes, por oficios, logias, y las de afroporteños. Estas organizaciones tenían la función de contener, orientar y proteger a sus miembros de las prácticas relacionadas con los nuevos valores instaurados con la Revolución Francesa para la asimilación de la cultura occidental.

En este mismo sentido la función de la prensa comenzó a ser, fundamentalmente, la difusión de las ideas civilizadoras, de vanguardia en ese momento. En su descripción sobre el diarismo porteño, Alberto Lettieri (1995: 111) denomina este período como “la Nueva Prensa” cuyo objetivo sería el de mostrar el grado de avance moral y material que había alcanzado la provincia de Buenos Aires en comparación con el resto de la Confederación Argentina.

*El Proletario* no escapa al pensamiento de vanguardia, y uno de sus objetivos (si no el principal) era ilustrar a la *clase de color*, tal como lo indica en varios de sus artículos.

## Sobre el periódico y la comunidad afroporteña

*El Proletario* fue un periódico semanal que llegó a formar parte de la prensa porteña y afroporteña durante dos cortos meses, entre el domingo 18 de abril de 1858 con el primer número en la calle y el día miércoles 16 de junio en el que sale el último número en donde se explicitan los motivos del cierre. Tal como indica, es un “*Periódico semanal político, literario y de variedades. Por una sociedad de la clase color*”, y está escrito bajo la dirección de Lucas Fernández.

El contenido del periódico en cuestión trata sobre temas tan variados como política, religión, cultura, literatura, frivolidades, etc. todo lo cual, consideramos, nos ofrece una mirada integral sobre la perspectiva del mismo acerca de la comunidad y su posición en la sociedad, contando con que su función sería, además, la de la difusión de los intereses e integración de los afroporteños; es decir, servir de instrumento asociacionista y transformador de la *clase de color* en hombres “competentes” dignos del merecimiento de los beneficios del progreso como hijos de la *civilización*.

Asimismo, es de resaltar que si bien se honran de pertenecer a esta *clase de color*, hacen hincapié en la necesidad de educar y combatir la pereza y la ignorancia en la que se encuentra su *clase*, salvo las contadas excepciones de los que accedieron al nivel moral e intelectual acorde a los estándares que la época exigía para ser hombres de bien.

En la editorial número 1 del periódico, en el apartado titulado “La clase de color” se señala que:

(...) preciosa porción de la sociedad porteña a la que nos honramos en pertenecer no tiene un órgano que alivie las necesidades inherentes a toda clase desvalida y pobre de un país cualquiera que vigile por sus intereses tan importantes y valiosos como los de las clases más acomodadas y felices (...) sobre todo, en el estado de progreso moral en que se haya el estado de Buenos Aires, se hace indispensable ese órgano que la estimule y fomente (...) a que se le ensanche el camino de la educación y de la ciencia (...) la educación de nuestros hermanos de color será uno de nuestros principales tópicos (...) un hombre bárbaro a otro civilizado<sup>6</sup>.

Y luego se agrega:

(...) véase en nuestra historia misma (...) que no es pequeña la parte que nuestros males ha ejercido la falta de educación de la clase de color. Viniendo de este modo a pagar las clases superiores su abandono o egoísmo para con ella<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *El Proletario*, 18 de abril de 1858, p. 1

<sup>7</sup> *ibidem*

Cuando se refiere a “males” que aquejan a la *clase, comunidad o gremio de color* se destacan los calificativos: clase desvalida y pobre, clase paciente, estado estacionario, vagancia, pereza, remisión, abatimiento, desesperación, barbarie, ignorancia, etc.

Claramente, los afroporteños que tienen la posibilidad de escribir en el periódico, adscriben a la cultura atravesada por los ideales a los que ya hemos hecho mención, *civilización, educación y moral* de la época. Porque además se trata de afroporteños que han accedido a la cultura escrita, y es ella misma la que da forma, status y poder; ya de por sí, ser “letrado” era un signo de civilización.

La función del periódico como órgano asociacionista que “alivie las necesidades inherentes a toda clase desvalida y pobre”, y que “le ensanche el camino de la educación y de la ciencia” para pasar a ser de “un hombre bárbaro a otro civilizado”, pone al mismo en el *rol cívico* que los otros periódicos porteños, en un momento de auge de la prensa en donde “políticos y publicistas porteños de la década de 1850 (...) insistían en erigir al diarismo como una muestra del grado de civilización que había alcanzado la provincia de Buenos Aires” (Wasserman, 2009: 161).

El último número fue el 8 en donde se detallan los motivos por los cuales el periódico debía cerrar, aunque quedaba abierta a la posibilidad de una posible y próxima reaparición. Siendo los motivos, fundamentalmente económicos: “ (...) circunstancias en que se halla la mayor parte de la clase proletaria, que tocan ya en la pobreza, y en la cual se apoya nuestro periódico<sup>8</sup>”.

### **Algunas reflexiones**

El lujo es incompetente y ruinoso á la clase de color<sup>9</sup>.

Por un lado, la comunidad afroporteña plantea que merecen un reconocimiento, mediante los beneficios del progreso, por su derramamiento de sangre en las batallas y, por otro lado, hace el planteo de que la responsabilidad de salir de la ignorancia es de los mismos miembros de la comunidad.

Para ello, los miembros más “competentes” son los que deben aconsejar y abogar por el progreso de sus hermanos “para que no venga mañana otro tirano a

---

<sup>8</sup> *El Proletario*, 16 de junio de 1858, p. 3

<sup>9</sup> *El Proletario*, n° 4 p. 1



engañarla y explotar su ignorancia (...) reminiscencias comunes a todos en aquella negra página de nuestra historia<sup>10</sup>”.

Por eso, la comunidad considera que tiene derecho a acceder a la “verdadera” igualdad dado que no sólo las leyes los estarían amparando sino que tienen el derecho a una reparación debido a que su sangre ha sido “...generosamente derramada” (sic) en pos del beneficio y formación de la Patria y sus instituciones democráticas.

Teniendo en cuenta, además, las fricciones que había dentro de la comunidad afroporteña y / o con otros colectivos sociales y periodísticos en esa época y el acceso a la cultura escrita y a la prensa como medio de comunicación, tanto entre las clases populares como entre la elite porteña, cabe destacar que ellos mismos, en el periódico, hacen diferencia entre clase alta y clase de color aduciendo que “a pesar” de su clase, aspiraban a los beneficios de la civilización en detrimento de la barbarie y la ignorancia. Para ello contaban con las herramientas que la educación y el progreso moral y material de la humanidad ofrecían. Esta conciencia de clase y la percepción de intereses comunes los impulsó a trabajar en acciones organizadas en pos del bien común.

Si bien eran conscientes de ser los más pobres de la sociedad y de que las posibilidades de salir de esa condición eran prácticamente nulas, pensaban que accediendo a la educación, como herramienta para combatir la indiferencia y la ignorancia, podían evitar la explotación por parte de los tiranos.

Convivían las ideas de que los individuos tenían derechos universales pero que, a su vez, por el color de la piel, se consideraban individuos inferiores. Si bien en los ejemplares trabajados en ningún momento se menciona la palabra “raza”, las referencias a la superioridad e inferioridad social son constantes.

Por lo tanto, si bien los afroporteños gozaban de las mismas libertades cívicas de los “blancos”, para acceder a la educación, trabajo, etc., no partían del mismo lugar. La hegemonía del darwinismo social justificaba las desigualdades de los negros con respecto a los blancos, apelando a cuestiones tales como la higiene, los modales, la disciplina laboral, etc., considerándolas *naturales*.

“La civilización moderna europea se comprende a sí misma como la más desarrollada, la civilización superior. Este sentido de superioridad la obliga, en la forma de un imperativo categórico, como si fuera a desarrollar (civilizar, educar) a las más primitivas, bárbaras civilizaciones subdesarrolladas. El modelo de tal desarrollo debe

---

<sup>10</sup> *El Proletario*, n° 2, p. 2

ser el seguido por Europa en su propio desarrollo fuera de la antigüedad y en la edad media (...) Desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo, está en un estado de culpabilidad [...] esto permite a la modernidad presentarse a sí misma no sólo como inocente, sino también como una fuerza que emancipará o redimirá a las víctimas de su culpa (...)” (Dussel, 2001: 69)

Es significativo observar que posterior a este periodo, los negros han ido ocupando el mismo lugar de subalternidad (ya no llamado esclavitud) pero con otras formas de sometimiento estructural y con políticas concretas de invisibilización, por ejemplo, durante la llamada Generación del '80<sup>11</sup>, aduciendo que la desaparición de los negros se debía a diversas razones, entre ellas, como consecuencia de haber sido carne de cañón en las guerras, epidemias, mestizaje, etc.

También es de destacar que, si bien enarbolaban los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad, (repercusiones directas de la Revolución Francesa, y que se respiraba con fervor en ese Buenos Aires de mediados del siglo XIX), hacían el llamamiento permanente a la imperiosa necesidad de cultivar el asociacionismo y la unión de la clase de color para defenderse de los abusos, las transgresiones y ataques permanentes a los miembros de la comunidad afroargentina, dejando entrever el “racismo estructural” con el que convivían y entrando en contradicción entre las ideas de igualdad y civilización a las que aludían y aspiraban, y destacando el lugar concreto que aún ocupaban en la sociedad porteña.

Enfatizaban la diferencia entre aquellos antepasados víctimas de la esclavitud y sus descendientes, libres y fuertes, distintos a quienes habitaban y habían sido arrastrados de África. Eran la consecuencia de un mundo popular en ebullición a los que se debía controlar y educar para responder a las exigencias de la “Civilización” y el “Progreso”.

En definitiva, justificaban el discurso de la clase hegemónica hacia la *clase de color* mediante la lógica de ayuda a la gente de su “clase” en una actitud paternalista para modificar su “situación” mediante la adquisición de hábitos “blancos”.

Debido a ello, el propósito del diario sería, paradójicamente, que los negros dejen de ser “negros”. Ya que no podían en lo que se refería al fenotipo, al menos sí,

---

<sup>11</sup> Se denomina “Generación del '80” a la élite gobernante de la denominada “República Conservadora” que terminó de consolidar el Estado Nación en torno a un proyecto de país agroexportador desde el punto de vista económico, y “a imagen y semejanza de Europa” desde el punto de vista cultural.

hacerlo en cuanto a lo mental y lo moral que imponían los cánones de las clases (blancas) hegemónicas.

Es decir, parafraseando un término racista de la actualidad, lograr “ser blanco de mente” para poder ser aceptados por la sociedad “decente” de la época.

## **Bibliografía**

DÍAZ, César Luis. 2004. “Tras las huellas del un periodismo “desaparecido”” en: *Oficios terrestres*, año X, n° 15/16, pp. 62-69.

DUSSEL, Enrique. 2001. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)” en: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate actual contemporáneo*. Ediciones del Signo, pp. 57-70.

LETTIERI, Alberto. 1999. “De la República de la opinión a la República de las Instituciones” en: Marta Bonaudo (directora de tomo). *Liberalismo, Estado y Orden Burgués (1852-1880)*. Tomo IV de la Colección Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Sudamericana.

OSZLAK, Oscar. 1982. *La formación del Estado Argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

TERNAVASIO, Marcela. 2009. *Historia de Argentina, 1806-1852*. Buenos Aires: Siglo XXI.

RAMA Ángel; 1998. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.

ROSAL, Miguel Ángel. 1994, “Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860” en: *Estudios Americanos*.

Disponible en:

<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/viewArticle/504>

WASSERMAN, Fabio. 2009. “Notas sobre el Diarismo de la Prensa Porteña en la Prensa de 1850” en: Patricia Vermerem y Marisa Muñoz (comp.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*. Buenos Aires: Colihue.

## **Fuentes**

*El Proletario*; Periódico Afroporteño. Ejemplares 1, 2, 3, 4 y 8 publicados en Buenos Aires entre el domingo 18 de abril de y el miércoles 16 de junio de 1858.

Constitución de Buenos Aires 1854

## “En brazos de Tersícore” – festas e bailes afroportenhos no periódico *La Broma*

Isabela Alves de Oliveira  
Mestranda em História  
Universidade de Brasília (UnB)  
[isabelao2@gmail.com](mailto:isabelao2@gmail.com)

### Resumo

Esta apresentação traz questões de pesquisa em curso para a elaboração da dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília, a respeito da população negra em Buenos Aires. A fonte trabalhada são os relatos sobre bailes e tertúlias publicados no periódico afroportenho *La Broma* entre 1876 e 1882. Ao contar a história de mulheres e homens negros que viviam na cidade por meio de seus festejos e divertimentos, buscamos compreender a importância desses eventos para a comunidade, bem como a lógica que informava tais encontros em uma sociedade na qual a hegemonia branca se queria impor por meio do sistemático silenciamento da presença negra na cidade. Nesse sentido, chama atenção a recorrência de tais relatos sobre esses eventos em diversos periódicos igualmente caracterizados como afroportenhos no final do século XIX. No âmbito da história social, a utilização de fontes produzidas pelas próprias pessoas que se pretende estudar constitui importante ferramenta para buscar aproximar-se do objeto de estudo. O periódico *La Broma*, desse modo, aparece como fonte de especial interesse, uma vez que foi escrito pelas comunidades afroportenhas e seu período de publicação foi o mais longo entre os periódicos afroportenhos que chegaram aos dias atuais. No que se refere à metodologia, portanto, o trabalho consistirá na análise qualitativa dos textos publicados em *La Broma*, especialmente os relatos e menções a bailes, tertúlias, rifas e demais eventos da comunidade. A abordagem metodológica da imprensa, aqui, tenciona analisar o periódico não somente como uma fonte que fala da sociedade, mas essencialmente como uma parte integrante da sociedade sobre a qual ele fala.

**Palavras-chave:** História; Buenos Aires (Argentina); 1876-1882; Afroportenhos; Imprensa; Festas.

### Festas na historiografia

À escolha da temática das festas se seguem alguns questionamentos importantes: por que e como estudar as festas? Como os divertimentos da comunidade afroportenha nos permitem melhor compreendê-la? No que se refere ao estudo das festas na historiografia, esta pesquisa se reporta a trabalhos de história social da cultura que analisam manifestações ditas “populares” no intuito de compreender seus significados para a experiência histórica. Nesse sentido, o artigo de Edward Thompson sobre o fenômeno denominado como *rough music* (Thompson, 2005: 360) constitui importante referência. Ao evidenciar a complexidade daquele fenômeno, Thompson demonstra que manifestações simbólicas e rituais são ricos objetos de estudo para a história: a *rough music* é

um discurso que (...) deriva seus recursos da transmissão oral, numa sociedade que regula muitas de suas ocorrências – relativas à autoridade e à conduta moral – por meio dessas formas teatrais como a procissão solene, o cortejo cívico, o espetáculo público da justiça ou da caridade, a punição pública, a exibição de emblemas e distintivos, etc. (Thompson, 2005: 360).

Ainda segundo Thompson, “a *rough music* pode ser ambivalente, movendo-se entre a zombaria e a aprovação da autoridade, o apelo à tradição e a ameaça de rebelião.” (Thompson, 2005: 363). O autor, portanto, por meio do estudo de um fenômeno caracteristicamente cultural, pôde afastar-se das descrições folclóricas sobre o tema, ao ir além das formas e explorar seus significados, evidenciando os aspectos sociais de regulação e de justiça contidos nas práticas da *rough music*. Assim, o amplo e complexo conjunto de eventos definidos como *rough music* surgem para o historiador inglês não apenas como uma oportunidade de analisar como se produziam sentidos externos – e, em geral, eivados de preconceitos - para a chamada cultura popular, como permitem flagrar sentidos políticos e sociais naquelas manifestações culturais.

Outro importante exemplo de análise dos divertimentos populares foi produzido por Natalie Davis, em *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. No artigo “Razões do desgoverno”, Davis afirma que, “em vez de ser uma mera ‘válvula de escape’, desviando a atenção da realidade social, a vida festiva pode, por um lado, perpetuar certos valores da comunidade (até garantindo sua sobrevivência) e, por outro, fazer a crítica da ordem social.” (Davis, 1990: 87). Novamente, um estudo de manifestações culturais mostra que é possível encontrar significados políticos e sociais nas festas e divertimentos. Ao analisar as chamadas Abadias do Desgoverno na França do século XVII ao XVIII, evidenciando as mudanças de faixas etárias e posição social de seus membros, além dos tipos de manifestação produzidos e suas relações com as autoridades (políticas e religiosas) e com o meio (rural e urbano), a autora dialoga com os trabalhos de Victor Turner e Mikhail Bakhtin. A afirmação de Davis de que a estrutura das festas carnavalescas é passível tanto de reforçar a ordem vigente quanto de induzir transformações e alternativas é bastante interessante, e indica que as festas são um campo profícuo para uma análise que busca evitar generalizações e enfatizar as complexidades. Longe de serem eventos organizados pela harmonia, eram instantes em que tensões e conflitos sociais emergiam.

Embora o tema das festas e manifestações culturais seja já tradicional entre os historiadores estrangeiros, Maria Clementina Pereira Cunha, em sua obra *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*, comenta a hesitação de

historiadores brasileiros em escolher o carnaval como um “problema histórico relevante” (Cunha, 2001: 15). A historiadora demonstra, contudo, como a festa constitui uma abordagem privilegiada para a análise das dimensões do tempo e das relações sociais. A obra de Cunha é interessante por possibilitar que se pense o Carnaval (e as festas, em geral) “nos termos de uma história social da cultura que o faça retornar ao leito dos conflitos, da mudança e do movimento próprios à história; chegar perto de tensões e diálogos entre sujeitos que nem sempre estão reconciliados (...)” (Cunha, 2001: 16). Ao recuperar os “ecos” do carnaval por meio da imprensa carioca e de outros documentos, a autora analisa as diversas modalidades de divertimentos que conviviam nas ruas durante a celebração e busca compreender os significados das disputas em voga naqueles espaços.

Em meio à multiplicidade de manifestações populares, as festas surgem, portanto, como uma possibilidade de análise extremamente rica. Ao tentar compreender as festividades por meio da experiência histórica daqueles que as organizavam e que delas participavam, indo, assim, além de explicações simplistas, é possível formular indagações a respeito dos sentidos sociais e políticos das festas, o que pode revelar novas perspectivas a respeito dos conflitos e tensões presentes nas sociedades.

Cumprido, aqui, discutir a bibliografia referente à temática dos afroargentinos: quais as possibilidades de se estudar a comunidade afroportenha a partir de suas festividades? O trabalho de Leonardo Affonso de Miranda Pereira, *Do Congo ao Tango: associativismo, lazer e identidades entre os afro-portenhos na segunda metade do século XIX*, é de especial interesse por abordar a questão afroargentina pelo viés das articulações identitárias da comunidade, no qual as associações e festas são reconhecidas como importantes elementos daquelas articulações. O autor remonta às “nações” de origem africana, as quais, no início do século XIX, tanto serviam como formas de estabelecer laços de solidariedade entre os negros em Buenos Aires, quanto podiam dar margem às diferenças e tensões em meio à comunidade. Ao retomar a ideia – frequente na bibliografia sobre os afroargentinos – de que as associações negras tiveram uma relação especial com o governo de Juan Manuel Rosas (Pereira, 2011: 34), Pereira evidencia o controle estatal a que tais associações estiveram submetidas na segunda metade do século XIX, o qual se baseava na lógica da oposição entre civilização e barbárie.

Em seu artigo, Pereira afirma que, se por um lado o associativismo das nações e, posteriormente, das sociedades recreativas e carnavalescas gerava tensões e conflitos na

comunidade afroportenha, “na indicação tanto da variedade de identidades que se forjavam a partir da origem Conga comum quanto do caráter instável dessas identidades, sempre sujeitos a novos conflitos e desacordos” (2011: 37), por outro lado, os elementos culturais valorizados e difundidos por tais associações enfatizavam a origem comum e reforçavam as solidariedades: “Para além de uma identidade política, as associações ‘africanas’ formadas em Buenos Aires na segunda metade do século XIX constituíam assim um meio de efetiva articulação de laços culturais, expressos em atividades lúdicas como desfiles, reuniões e bailes dançantes” (Pereira, 2011: 38). Desse modo, o autor reforça a importância que as festas afroportenhas, como os candombes<sup>1</sup>, tinham para a comunidade, bem como a visibilidade de tais festas na sociedade bonaerense em geral. Já no final do século XIX, as festividades continuam como um “elemento central da experiência das comunidades negras locais” (2011: 40), como se pode inferir a partir do destaque dado ao tema em periódicos da comunidade, como *La Broma*, citado por Pereira.

O historiador analisa, ainda, o impacto, para a comunidade afroportenha, da chegada massiva de imigrantes à Argentina. Segundo Pereira, a imigração europeia é importante para compreender a rearticulação dos elementos identitários entre os negros, dos quais o tango surge como “poderoso elemento de identidade étnica”, associado à comunidade afroportenha. As novas tensões surgidas no mundo do trabalho, espaço de experiência compartilhado entre os negros e os imigrantes, se refletem profundamente nas festividades, como o carnaval, e na música, como o tango:

Ao serem incorporados formalmente por outros sujeitos, os costumes e práticas que podiam servir de base para a articulação de uma cultura de base africana em Buenos Aires aos poucos perderam sua força identitária específica, em movimento que ajuda a entender o processo posterior de invisibilização dos negros de Buenos Aires. Se já não era mais Conga, Loango ou Mina, em pouco tempo não seriam sequer negra a identidade assumida por muitos desses afro-descendentes. (Pereira, 2011:50)

Lea Geler, em sua tese *¿‘Otros’ argentinos? Afrodescendientes porteños y la construcción de la nación argentina entre 1873 y 1882*, que também dialoga de modo especial com esta pesquisa, igualmente aborda a questão da sociabilidade dos afroportenhas, utilizando-a como um dos elementos de sua argumentação sobre o disciplinamento da comunidade pretendido pelos intelectuais subalternos a partir dos

---

<sup>1</sup> A referência aos candombes está presente em grande parte da bibliografia sobre os afroargentinos. Trata-se de bailes públicos realizados pelos afroargentinos, conforme os define George Reid Andrews, com danças e músicas de origem africana, comumente acompanhadas de tambores.

periódicos. A autora enfatiza a importância dos bailes e festejos para a comunidade dos negros e afirma que, por essa razão, tais festividades eram, em certo sentido, censuradas pelos intelectuais afroportenhos por dois motivos: “uno relacionado con un deseable alejamiento de la vinculación con la época rosista que pesaba sobre la comunidad, y el segundo con la reclamada reconversión o ‘regeneración’ de las formas de baile que permanecían ligadas a un pasado africano-barbárico” (Geler, 2008a: 210).

Com base na análise dos principais periódicos afroportenhos, Geler evidencia as críticas, contidas nos jornais, às festas que se assemelhavam aos candombes da época de Rosas, bem como à utilização de elementos (músicas, danças, estilos) que recordavam as raízes africanas, os quais eram caracterizados pelos periodistas como “práticas semibárbaras”. Por outro lado, a autora afirma que nem sempre a tarefa de disciplinamento da imprensa era exitosa, tendo em vista a continuidade do uso desses elementos, evidenciada pelas constantes críticas, que chegavam a provocar “la desesperación – y rendición muchas veces – de los intelectuales subalternos” (Geler, 2008a: 221).

As discussões aqui referidas sobre as festas da comunidade afroportenha serão, efetivamente, de grande valia para esta pesquisa. Observa-se que ainda há muito a ser explorado a respeito das festividades e seus sentidos. Conforme indicam os estudos de Leonardo Pereira e Lea Geler, as festas afroportenhas evidenciam as tensões raciais entre a comunidade negra e a sociedade bonaerense (inclusive os recém-chegados imigrantes), mas também refletem a existência de conflitos em meio à própria comunidade negra. Os debates, permeados por noções complexas como progresso, civilização e barbárie, indicam que as festas devem ser problematizadas – mesmo porque aquelas noções não têm um sentido unívoco: a análise mais detida da noção de “progresso” associada às festas, conforme aparece em *La Broma*, tende a revelar que essa noção pode ter nuances diferentes no uso feito pelo periódico, em relação à ideia de progresso adotada pelos “grupos hegemônicos”. Poderia a comunidade negra aspirar a civilizar-se, num sentido cada vez mais próximo de “embranquecer-se”, tendo em vista o impacto das teorias raciais na Argentina de fins do século XIX? Se as festividades apoiadas pelos periódicos pretendiam afastar-se das raízes africanas, como entender a constante divulgação das atividades de sociedades chamadas “Negras Bonitas”, “Negras Esclavas”, “Negros Libres”?

Há, evidentemente, muitos desafios para os que pretendem estudar festividades: as festas, por constituírem eventos efêmeros, somente são acessíveis mediante fontes



indiretas – ainda que em *La Broma* haja uma profusão de relatos sobre festas, trata-se de comentários sobre momentos anteriores e posteriores aos eventos festivos. Além disso, os relatos publicados obedecem, obviamente, a critérios de seleção de seus autores: o que levava determinados eventos a serem escolhidos como parte do conteúdo da publicação? Por que as festas eram o tema de um periódico como *La Broma*? Os debates historiográficos sobre o tema das festas dos afroportenhos são recentes, e evidenciam que ainda há questões a serem discutidas: como a experiência das festividades dos afroportenhos possibilitam a análise de tensões raciais na Buenos Aires do final do século XIX? A partir da contribuição da bibliografia e da análise dos relatos em *La Broma* parece possível aproximar-se mais das festas da comunidade afroportenha e explorar novas interpretações e sentidos para esses acontecimentos.

### **As festas em *La Broma***

No intuito de aproximar-nos da comunidade negra de Buenos Aires, buscando conhecê-la e compreendê-la, logo surge, no contato com a fonte – o periódico *La Broma* –, uma abordagem que parece extremamente rica e que chama a atenção: a profusão de relatos de festas e eventos sociais da comunidade, bem como a ênfase dada a essas ocasiões pelos redatores. Por que as festas eram tema de um periódico? Como elas aparecem em *La Broma*?

Efetivamente, *La Broma* tinha como temática principal os relatos de festas e bailes, conforme explica o editorial de 20 de setembro de 1877: “En *La Broma*, encontrará el lector, detalles de todo lo que acontezca en nuestra sociedad, especializándonos en las noticias y crónicas de bailes”<sup>2</sup>. Desse modo, as páginas do periódico sempre noticiam e divulgam bailes das sociedades carnavalescas, eventos particulares (nas casas de pessoas da comunidade) e em salões. Além disso, os redatores faziam relatos dessas festas, mencionando os nomes das pessoas presentes, as músicas tocadas, descrevendo o ambiente e a decoração dos lugares. Conforme mencionado, Lea Geler também analisa a sociabilidade afroportenha como parte da argumentação de sua tese *¿‘Otros’ argentinos? Afrodescendientes porteños y la construcción de la nación argentina entre 1873 y 1882*.

As tertúlias, em geral, eram festas que ocorriam nas casas, oferecidas por uma família à comunidade. Era comum que ocorressem várias tertúlias em um mesmo dia,

---

<sup>2</sup> *La Broma*, 20 de setembro de 1877, “Una palabra”, p. 1.

em qualquer dia da semana, o que demonstra a frequência e popularidade desses eventos: na edição de 24 de janeiro de 1878, a seção “Varillazos” informa que os redatores tiveram de se dividir em grupos para comparecer a todas as festas do sábado anterior, que teria sido “fecundo em tertúlias”<sup>3</sup> – em seguida, mencionam três delas, a primeira oferecida pela senhora de Valdez, a segunda, pelo senhor Alvarez, e a terceira pela senhora de Cook. Nos relatos, são citados os presentes, com ênfase nas senhoritas, e há menção a bailes de mazurcas executadas por músicos.

Havia, ainda, as rifas, que aconteciam em espaços privados, nas casas, e onde se sorteavam prêmios entre os presentes. Tais eventos também contavam com danças e música – muitas vezes, as denominações de tertúlia e rifa aparecem como referência à mesma festa. Pedro Salas é mencionado com frequência em *La Broma*, por ser um recorrente organizador de rifas – chegando a ser identificado como o “rei das rifas”<sup>4</sup> –, nas quais se sorteavam objetos como caixas de costura, órgãos ou vasos de flores. Ao relatar uma rifa organizada por Salas, a edição de 12 de setembro de 1878 afirma que a música estava “celestial”, tocada por uma banda composta por um pistón, uma harpa, um violino e uma flauta<sup>5</sup>.

Igualmente comuns, porém mais usuais em certas épocas do ano, como o carnaval, eram os bailes em salões, frequentemente oferecidos por sociedades recreativas ou carnavalescas. Com destaque na primeira página da edição de 29 de agosto de 1878, o baile anual da sociedade “Los Hijos del Orden” foi anunciado como um grande evento que demonstraria o progresso da comunidade: o baile foi caracterizado como “un acontecimiento del que debemos felicitarlos todos, no solamente por el caracter social que enviste, sinó también por que esta gran fiesta, va a dar una prueba mas del adelanto moral y material de que gozamos”<sup>6</sup>. Ao utilizar termos como “soirée” para referir-se à festa, o redator informa que os convidados constituíam “una selecta parte de nuestra sociedad” – expressão usada com frequência para indicar os presentes nas festas; uma forma, talvez, de atribuir importância e suntuosidade à ocasião?

Na edição seguinte, a seção “Varillazos” traria um detalhado relato – que ocupou cerca de três páginas e meia, das quatro que compõem *La Broma* – do baile da sociedade “Hijos del Orden”. Ocorrido no salão Coliseum, decorado com perfumadas

<sup>3</sup> *La Broma*, 24 de janeiro de 1878, “Varillazos”, p. 2.

<sup>4</sup> *La Broma*, 26 de novembro de 1878, p. 3.

<sup>5</sup> *La Broma*, 12 de setembro de 1878, “Varillazos”, p. 4.

<sup>6</sup> *La Broma*, 29 de agosto de 1878, “El gran Baile de ‘Los Hijos del Orden’”, p. 1.

flores para a ocasião, o baile contou com a presença de muitas famílias na noite de quinta-feira, 29 de agosto de 1878. Antes de iniciar seu relato, o redator recorda uma grande tertúlia ocorrida em 1870 no salão “Liceo del Plata”:

La persona que haya asistido al baile memorable del 18 de Noviembre de ese año, no puede haberselé borrado de la memoria; no puede haber olvidado los recuerdos gratos que dejaron Los Tenorios, de baile, sociedad que de paso sea dicho sirvió de base para que se fundasen muchas otras que hoy son la prueba evidente de nuestro progreso social<sup>7</sup>.

É interessante, aqui, notar a relação estabelecida entre um baile, uma sociedade musical e o progresso social da comunidade. Além disso, ao caracterizar o baile como “memorável” e afirmar que não se poderia apagá-lo da memória, o redator indica que as festas fariam parte de uma memória coletiva da comunidade: o evento deveria ser recordado como um marco social, associado ao progresso. Ao retomar o relato do baile atual, dos “Hijos del Orden”, a publicação se refere à a necessidade de “dejar escrito un recuerdo de la inolvidable noche del Jueves 29 de Agosto”<sup>8</sup>: qual seria a intenção dos redatores ao reforçar o evento como algo “inesquecível”? A que tipo de progresso social poderiam os redatores se referir? Como os eventos festivos e o associativismo se relacionariam a esse progresso?

O relato prossegue, informando que o baile não estava tão cheio nem tão luxuoso quanto as festas anteriores daquela sociedade, mas, ainda assim, teria reunido 50 famílias “de uma parte seleta” da comunidade. O redator, ao elogiar a ausência de luxo extremo, assegura que muitas famílias teriam deixado de ir ao baile por “boatos” relativos à suposta opulência da festa, e afirma esperar que, no próximo ano, famílias não se abstenham de ir por sua modéstia. Tal discussão indica que as festas eram ocasiões que traziam à tona conflitos sócio-econômicos na comunidade, pois a ostentação ou a simplicidade poderiam causar oposições. Em seguida, o relato cita muitos dos nomes dos presentes, fazendo referências a conversas “interessantes”, “amizades” e pares de dança – indicando como as festas eram importantes eventos para inícios de relacionamentos e contato social para a juventude.

O carnaval também aparece nas páginas do periódico com grande destaque em todos os anos de publicação. A ocasião era motivo de grandes preparativos em meio à comunidade, e com bastante antecedência. O carnaval de 1878, por exemplo, começa a

---

<sup>7</sup> *La Broma*, 05 de setembro de 1878, “Varillazos”, p. 1.

<sup>8</sup> *La Broma*, 05 de setembro de 1878, “Varillazos”, p. 2.

aparecer no periódico na edição de 25 de outubro de 1877, com destaque no editorial, intitulado “Sociedades Carnavalezcas”. No texto, o periódico anuncia que

Ahora por ejemplo, ha llegado el momento que empiezen los ensayos para Carnaval y esperamos la mas constante asistencia á estas reuniones que son las que preparan el verdadero triunfo de las sociedades carnavalezcas.

Con mas espacio nos seguiremos ocupando de este asunto que nos proporciona un fecundo tema<sup>9</sup>.

Cabe notar que o autor do editorial não apenas estimula o início dos ensaios das sociedades carnavalescas, mas também incita os leitores a prestigiarem tais ensaios. Além disso, o periódico reconhece a importância do assunto, caracterizado como “fecundo tema”, e informa que irá dedicar mais espaço à discussão. No mesmo editorial, ao referir-se às sociedades carnavalescas, são atribuídos a elas “frutos mui benéficos”.

No mesmo ano, na edição de 6 de dezembro, a seção “Varillazos” informa: “Falta (sic) solo tres meses para Carnaval y los muchachos del fantástico ‘Club Retirada’ ya hemos empezado nuestros ensayos cancanicos dando asi una prueba del entusiasmo que nos inflama cuando se aproxima la alegre fiesta de carnestolendas.”<sup>10</sup>. São citadas, ainda, outras sociedades – todas femininas – que já se estariam organizando para a festividade: “Las Negras Bonitas”, “Las pobres esclavas”, “Las hijas del Orden”, “Las Humildes”, “Las verneeras”, “Las amiguitas de la Broma”. Como se vê, a movimentação para o carnaval envolvia, com antecipação, variados grupos da comunidade.

O editorial de 10 de janeiro de 1878 é ainda mais interessante. Intitulado “El próximo Carnaval”, o texto traz comentários efusivos sobre a festa que se aproxima. Ao afirmar que a animação era geral e que “nuestros hermanos sociales” já se preparavam para os festejos, informam que “Entre ellos, hay iniciativa, é (sic) iniciativa enérgica, que fecundará con el tiempo á dar realce á nuestros progresos”<sup>11</sup>. Aparece, aqui, mais uma vez, a curiosa relação estabelecida entre as ações preparativas para o carnaval e a noção de progresso – ideia bastante em evidência na sociedade argentina de fins do século XIX. De que modo, para aquelas pessoas, os festejos carnavalescos poderiam se relacionar ao progresso da comunidade? Pode-se afirmar que o progresso estampado nas páginas de *La Broma* é o mesmo progresso estimulado a partir dos grupos hegemônicos?

---

<sup>9</sup> *La Broma*, 25 de outubro de 1877, “Sociedades Carnavalezcas”, p. 1.

<sup>10</sup> *La Broma*, 6 de dezembro de 1877, “Varillazos”, p. 1.

<sup>11</sup> *La Broma*, 10 de janeiro de 1878, “El próximo Carnaval”, p. 1.

O editorial continua, citando sociedades carnavalescas mais tradicionais (“La Estrella del Sud”, “Los Tenorios”, “Los Tenorios del Plata”, “Juventud Oriental”) e novas sociedades de senhoritas (“Negras Libres”, “Negras Bonitas”, “Pobres Esclavas” – interessante notar que as noções raciais e de escravidão aparecem somente nos nomes das sociedades mais novas e formadas por mulheres...). Em seguida, afirma-se que “Es la hora de la regeneracion y el tiempo de organizarse, para que en el futuro nos encontremos fuertes y unidos para contrarestar las prevenciones de los que creen que no somos capaces de levantarnos”<sup>12</sup>. Tal afirmação, inserida em um texto sobre o carnaval, nos parece inquietante: retirando-a do editorial, tem-se a impressão de que ela poderia estar contida em qualquer manifesto político, por seu tom eloquente. Parece claro, portanto, que o carnaval não era, para a comunidade afroportenha, apenas um momento festivo e de diversão, ou esse momento festivo e de diversão não era apenas um momento para alegria: era, ao mesmo tempo, repleto de sentidos políticos.

Na edição de 29 de agosto de 1878, chama a atenção o comentário do correspondente Sirio, de Montevideú, enviado ao diretor de *La Broma*. O correspondente relata dificuldade em encontrar assunto de interesse para os leitores de *La Broma* porque o “movimento social” se acharia paralisado naquele país. A sociedade negra (“nuestra sociedad”) estaria disseminada, recolhida à vida privada ou a serviço das armas, e essa seria “la causa que no haya sociedad pocible (sic), lo cual hace tomar á las personas la habitud al retiro y el recojimiento, por la falta de libertad y de reuniones sociales”<sup>13</sup>. Aqui, interessante associação é feita entre a sociabilidade e a liberdade. Em diversas passagens e artigos de *La Broma*, os redatores defendem os ideais de igualdade e liberdade para os “hermanos de raza” – evidenciando as injustiças existentes na sociedade bonaerense contra os negros e negras. As festas, ao receberem o destaque dado por *La Broma*, poderiam ser uma forma de reafirmar a liberdade dos afroportenhos perante a sociedade argentina?

### **Considerações finais**

Tendo em vista os comentários do periódico sobre ocasiões festivas distintas em que a comunidade caía “en brazos de Tersípcore” – as tertúlias, as rifas, os bailes de sociedades, o carnaval –, é possível afirmar que o destaque dado a tais eventos não

---

<sup>12</sup> *La Broma*, 10 de janeiro de 1878, “El próximo Carnaval”, p. 1.

<sup>13</sup> *La Broma*, 29 de agosto de 1878, “Montevideo”, p. 2.

ocorre por acaso. A diversidade de elementos relacionados às festas, como o progresso, o mutualismo, a memória, as desigualdades econômicas, sociais e identitárias e a liberdade trazem inquietações sobre as formas como os divertimentos eram experimentados pela comunidade afroportenha, bem como sobre os motivos que levavam um periódico a escolher as festividades como seu tema central. O periódico *La Broma*, efetivamente, tem como objetivo principal oferecer “crônicas sociais” das festividades comunitárias, e decorre disso a relevância de se propor uma análise de como e por que essas festas aparecem no jornal.

De acordo com a análise de Lea Geler, as festas se constituíam como espaços de afirmação identitária e cultural frente a uma sociedade argentina que procurava silenciar a questão da cor, ao construir-se como nação eminentemente branca (Geler, 2008a: 210). As noções de progresso, triunfo e liberdade associadas às festividades, bem como o tom eloquente utilizado nos relatos de festas que aparecem em *La Broma*, contudo, chamam a atenção para a necessidade de matizar a ideia de progresso utilizada pelos redatores do periódico. A presente pesquisa, ainda em andamento, procurará evidenciar que a noção de progresso constante de *La Broma* aparece como um lugar de inclusão da comunidade “de color”, e não apenas como o progresso “civilizador”, conforme estabelecido pelos grupos hegemônicos, que buscavam, cada vez mais, o “embranquecimento” da nação argentina.

Ao buscar os motivos pelos quais as festas eram centrais em *La Broma*, esta pesquisa levará em conta a articulação das identidades comunitárias e negras promovidas nesses encontros, o que estimulava a união da comunidade afroportenha. A multiplicidade e a quantidade de eventos que eram divulgados em *La Broma* – por exemplo, nas edições publicadas ao longo de 1879, pode-se contabilizar menção a 25 tertúlias e 22 rifas, havendo, ainda, três ocasiões em que os termos são utilizados como sinônimos – parecem evidenciar que, acima da “mirada escrutadora de los intelectuales subalternos” (Geler, 2008a: 216), estaria o desejo de inclusão da comunidade afroportenha numa ideia de progresso que defenderia a liberdade e a igualdade *racial*, elementos que, na prática, não integravam os ideais civilizadores dos grupos hegemônicos.

#### **Fonte**

*La Broma*. Periódico semanal, 1876-82. Biblioteca Nacional. Buenos Aires.

## Referências bibliográficas

- ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- BAKHTIN, Mikhail. 2008. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec e Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- BARTH, Fredrik. 1981. "Ethnic groups and boundaries" en: *Process and Form in Social Life: Selected Essays of Fredrik Barth*, vol. 1. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- CIRIO, Norberto Pablo. 2009. *Tinta negra em el gris del ayer: Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Teseo.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. 2001. *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DAVIS, Natalie Zemon. 1990. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GELER, Lea. 2008a. *¿'Otros' argentinos? Afrodescendientes porteños y la construcción de la nación argentina entre 1873 y 1882*. Tese (Doutorado em História). Facultad de Geografía e Historia, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- GELER, Lea. 2008b. "'Guardianes del progreso'. Los periódicos afroporteños entre 1873 y 1882" en: *Anuario de Estudios Americanos*, nº 65. Sevilla, pp. 199-226. Disponível em: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/102/107> Arquivo consultado em 7 de maio de 2015.
- GELER, Lea. 2005. "Negros, pobres y argentinos. Identificaciones de raza, de clase y de nacionalidad en la comunidad afroporteña, 1870-1880" en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/449>. Arquivo consultado em 2 de junho 2015.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. 2011. "Do Congo ao Tango: associativismo, lazer e identidades entre os afro-portenhos na segunda metade do século XIX" em: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 3, nº 6, pp. 30-51.
- SABATO, Hilda. 2012. *Historia de la Argentina, 1852-1890*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- THOMPSON, Edward P. 2005. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

## ***La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas***

Mónica Raquel García Martínez\*  
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)  
[raquelmoni@yahoo.com.ar](mailto:raquelmoni@yahoo.com.ar)

### **Resumen**

En este trabajo se aborda la producción de una publicación semanal afromontevideana de fines del siglo XIX: *La Propaganda*. Estuvo en la arena periodística en el periodo 1893-1895. A pesar de la poca duración de estas publicaciones decimonónicas en Montevideo, consiguió permanecer en esta esfera durante un tiempo considerable: más de un año, con un total de 75 números ininterrumpidos.

De forma breve, lo que interesa aquí es observar de qué forma esta publicación cumplió con un importante papel en la región: ser el portavoz de una comunidad que bien podría ser llamada de afrorioplatense.

Algunos simpatizantes de *La Propaganda* en Buenos Aires se organizaron para reunir un número de suscriptores que duplicase a los de *El Deber*; aunque no llegase a los números exitosos que había obtenido *La Broma*. Con *La Propaganda* parece cerrarse el ciclo de periódicos de la sociedad de afrodescendientes en el siglo XIX, de Montevideo y Buenos Aires. El sistema de comunicación entre ambas ciudades generado a partir de *La Propaganda* funcionó con un corresponsal en Buenos Aires, *Sirio*, quien recibía la correspondencia: cartas, artículos, crónicas de eventos sociales de los lectores de la *sociedad de color* locales y los enviaba a Montevideo, en donde la Redacción los publicaba días después. Con el tiempo, además de *Sirio*, surgieron otros colaboradores en Buenos Aires que enviaban sus trabajos directamente a la Redacción de *La Propaganda* en Montevideo.

**Palabras clave:** Historia; Río de la Plata; 1893/1895; sociedad afrorioplatense; *La Propaganda*; periódicos.

Una de las formas de acercarse a los procesos de identificación de los afrodescendientes de Montevideo y Buenos Aires es recurrir a su propia prensa. Existió una rica producción de publicaciones en ambas capitales sostenida por la llamada, en aquel entonces, *sociedad de color*; la cual desde 1858<sup>1</sup> con los periódicos afroporteños *La Raza Africana* y *El Proletario* se expresó públicamente y difundió, así, los acontecimientos de sus propias asociaciones, su vida social, sus trabajos literarios, cartas y la opinión que tenían sobre diversos temas; incluso, reflexiones sobre su propia realidad histórica en tanto *sociedad de color*.

---

\* Maestra en Estudios Latinoamericanos, Doctorante en Estudios Latinoamericanos (UNAM).

<sup>1</sup> Para *El Proletario*, ver el trabajo de César Díaz (1998). Para los periódicos afroporteños, ver los estudios de Geler (2010), Andrews (1989), Cirio (2009) y Platero (2004). Para el caso de los periódicos afromontevideanos, consultar Rodríguez (2006), Andrews (2010), Goldman (2008), Gortázar (2006), y Frega, Chagas, Montaña y Stalla (2008). Para conocer una reseña de la serie afroporteña y afromontevideana, ver García (2014).



Este periodo productivo se dio en un Montevideo y una Buenos Aires que desde mediados del siglo XIX y hasta principios del XX, pasaban por lo que se conoce en la historiografía como la etapa de la *modernización*, periodo importante en el cual se consolidaron los estados nacionales que son hoy Uruguay y Argentina, respectivamente. En este contexto, sus capitales atravesaron un momento de institucionalización y dentro de este proceso se *definieron* culturalmente; se explicaron un origen, sus raíces, sus mitos fundacionales. En este sentido, se definió un origen racial. Uno europeo y blanco, considerado superior y bello, el cual excluyó los componentes de los pueblos originarios y a los afrodescendientes. El “borrón” fue hecho desde todos los ámbitos de las sociedades, negando así, o autonegando, una parte crucial de nuestra composición rioplatense. Con más razón, entonces, el alcance a las voces de afrodescendientes desde la historia del Río de la Plata se torna invaluable. Una forma de hacerlo es conociendo su propia prensa; aun tomando en cuenta que los portavoces de estos periódicos eran una parte del conjunto de afrodescendientes y no la voz de todos ellos. Este sector, que no tuvo como objeto representar a toda la *sociedad de color* o a todos los afrodescendientes, accedió a condiciones para participar de medios para la difusión cultural, la propaganda política, la organización en asociaciones, la producción de periódicos, la celebración de tertulias, bailes y fiestas, entre otras cosas.

Los estudios sobre esta prensa realizados hasta el momento<sup>2</sup>, siempre dejaron en claro la existencia de la interrelación rioplatense, dado que los propios periódicos dan cuenta de la misma de una forma proficua. Sin embargo, la prensa afrorrioplatense se ha estudiado de forma separada de acuerdo a si eran de Argentina o de Uruguay. Así, por un lado, se realizaron estudios sobre los periódicos afroargentinos, o más específicamente afroporteños, y, por el otro, se conocieron los periódicos afrouruguayos. Es decir, el *corpus* de la prensa afrorrioplatense fue estudiado por separado y de forma diferente.

Una de las intenciones en este trabajo es hacerlo de forma conjunta. De este modo, se accede a otras informaciones e interpretaciones y se visualiza con mejor perspectiva la colectividad afrorrioplatense. El valor de estudiarlas a la par, por lo tanto, amplía no sólo la cantidad de información, sino la visión y los resultados. Por ejemplo,

---

<sup>2</sup> Este enfoque rioplatense entre Montevideo y Buenos Aires pude verlo en mi investigación de maestría en la cual accedí tanto a las publicaciones existentes en archivos de ambas orillas como al aporte de investigadores actuales sobre el tema. Así, gracias a las aproximadamente 400 publicaciones más los trabajos publicados de nuestros investigadores actuales, tuve la posibilidad de gran cantidad de datos y de corroboraciones de los mismos.

al estudiar la prensa afroporteña sin conocer la prensa afromontevideana nos quedamos con un final de la primera, ubicado aproximadamente en el año 1884; dato que cambia al leer la prensa afromontevideana del siglo XIX: la prensa afroporteña siguió su producción hasta 1895, aunque de una forma mucho menos fructífera que lo hiciera entre los años 1876 y 1882. O, nos enteramos que una de las causas de la migración afrouruguaya al suelo argentino fue el sistema forzado de las levas en Uruguay dirigido muy especialmente a la población masculina afrodescendiente.

Por otra parte, la prensa afrouruguaya, que aun está lejos de ser suficientemente estudiada, si no conoce la prensa afroporteña no sabe de dónde se alimentó, con quiénes dialogó, en dónde se produjeron ciertas condiciones para que tal prensa existiese, quiénes eran las personas involucradas, quiénes emigraron, etc.

Este breve trabajo busca evidenciar esta permanente coexistencia de la *sociedad de color* de ambas capitales con el último periódico de la *sociedad de color* rioplatense del siglo XIX: *La Propaganda* de la Primera Época. Leer su serie completa, que va desde septiembre de 1893 hasta febrero de 1895, nos acerca a varias facetas del amplio número de personas afrodescendientes que participó del círculo de su producción.

*La Propaganda* se editó en Montevideo y vino después de otras publicaciones del Río de la Plata del siglo XIX que la antecedieron: *La Raza Africana*, *El Proletario*, *La Conservación*, *El Progresista*, *La Igualdad*, *El Artesano*, *La Juventud*, *La Broma*, *El Unionista*, *La Luz*, *La Perla*, *La Asociación*, *El Aspirante*, *La Regeneración*, *El Porvenir*, *El Periódico*, *El Deber* y *El Tribuno*<sup>3</sup>.

Una práctica interesante que llevaron a cabo los redactores de estas publicaciones y que por momentos lo hizo *La Propaganda*, fue la costumbre de recordar en diferentes artículos, a los periódicos pasados, los nombres de sus protagonistas, redactores, directores, fechas, acontecimientos, etc.; así, dejaron registro de una embrionaria historia de la prensa de la *sociedad de color* local con la cual se puede hoy confirmar y comparar datos.

Para esto, *La Propaganda* llega en un momento de experiencia en la sociedad afrorrioplatense y en un contexto local extremadamente favorable a la edición de periódicos; época de gran profusión de la opinión pública con la cual llegaron publicaciones de todo tipo de sectores. Se hicieron presentes, entre ellos, prensa de la

---

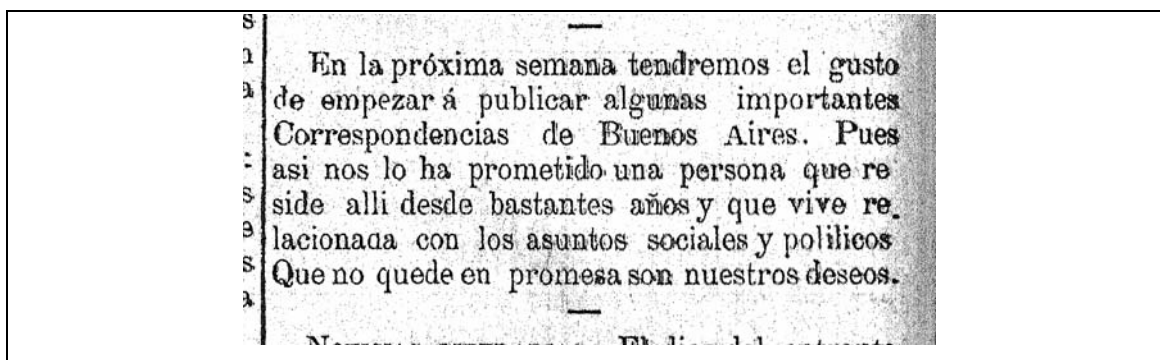
<sup>3</sup> Los citados son aquellos recogidos a partir de mi propia investigación; pero según estudios como los de Geler (2010), en Buenos Aires hubo probablemente varios más.

clase obrera, de inmigrantes, femeninos, feministas, científicos, del ejército, de partidos políticos, etc. (Lobato, 2009).

*La Propaganda* de la Primera Época nació bajo la administración de Juan G. Núñez y en los primeros números con José B. Acosta. Salió por primera vez el 3 de septiembre de 1893 y circuló hasta el 3 de febrero de 1895. Su formato no varió: tamaño menor que el estándar con cuatro páginas de tres columnas cada una, dedicando la contraportada a la publicidad. No hubo interrupción en sus publicaciones, saliendo todos los domingos de cada mes. Desde el primer número, en el cual se hace la presentación, se define su perfil y su subtítulo fue “órgano político-social”. Para el segundo, este subtítulo es remplazado por el de “órgano de las clases obreras” (muy utilizado por la prensa de la *sociedad de color*), el cual permanecerá, así, hasta el final.

En la portada, los precios serán los mismos durante toda la serie: 30 centavos para Montevideo, 40 para el interior, 60 para Buenos Aires. Asimismo, en la portada se da el domicilio de la administración en Montevideo y el del agente en Buenos Aires, el cual en los primeros ocho números parece ser que fue Nicasio de la Torre (administrador de *El Aspirante* y el cual ofrecía sus servicios en asuntos judiciales en 1882).

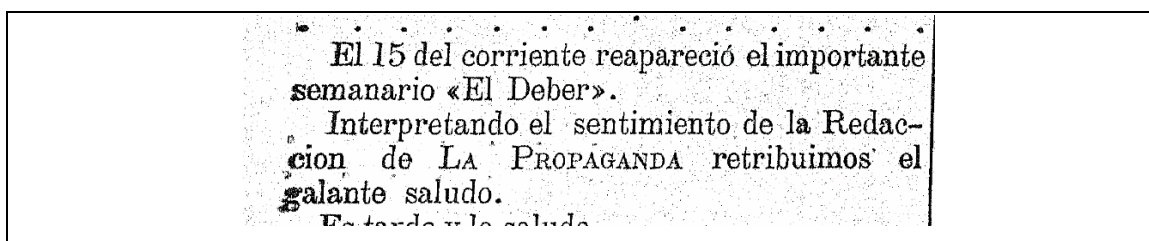
Desde el primer ejemplar se publican noticias sociales de Buenos Aires, pero no será hasta el sexto número, fechado el 8 de octubre de 1893 que se publique una carta de la capital porteña titulada “Flores del tiempo”, firmada con el seudónimo de *Mingo*. A partir de este momento, el número de cartas llegadas de Buenos Aires se incrementó. Además, la extensión de las mismas era considerable hasta el punto que hubo números en los cuales la correspondencia de Buenos Aires llegó a abarcar la mitad del periódico. Si bien hubo ejemplares donde no se publicó ninguna carta de la capital porteña, sobre todo cuando había muchas noticias locales de Montevideo a difundir, hay un número de 71 cartas porteñas hasta el final de su edición en 1895; lo que da un promedio aproximado de una carta por ejemplar. Al principio, las cartas llegaban de forma independiente; sin embargo, a comienzos de diciembre de 1893, se anuncia por parte de la redacción que en breve comenzarán a recibir correspondencia de Buenos Aires:



**Imagen 1.** *La Propaganda*, número 14, 3 de diciembre de 1893.

En los siguientes ejemplares comienzan a llegar misivas que confirman la organización que se estaría llevando en a cabo en Buenos Aires para juntar suscriptores, y como se ve en el artículo arriba con la colaboración de un corresponsal. Para el número 7, fechado el 15 de octubre de 1893, aparece un corresponsal para Buenos Aires: Tomás Pereira con domicilio en Vermont 430 que sustituye el domicilio que figuraba antes en la portada (Callao 850, probablemente el de Nicasio de la Torre). En el mismo número, se presenta la primer misiva del que será colaborador en Buenos Aires y que estará presente hasta el final de *La Propaganda*, con el seudónimo *Sirio*; quien recibe las cartas de lectores de *La Propaganda* en la capital porteña y las envía a la Redacción en Montevideo, lo que permite que cada domingo, aparezcan las noticias de la *sociedad de color* de Buenos Aires y Montevideo en ambas ciudades. Esto, siempre y cuando *Sirio* no se atrase o no falte espacio en las tres páginas del periódico para publicar todo el material. De este modo, hay que tomar como probable que Tomas Pereira y *Sirio* fuesen la misma persona<sup>4</sup>.

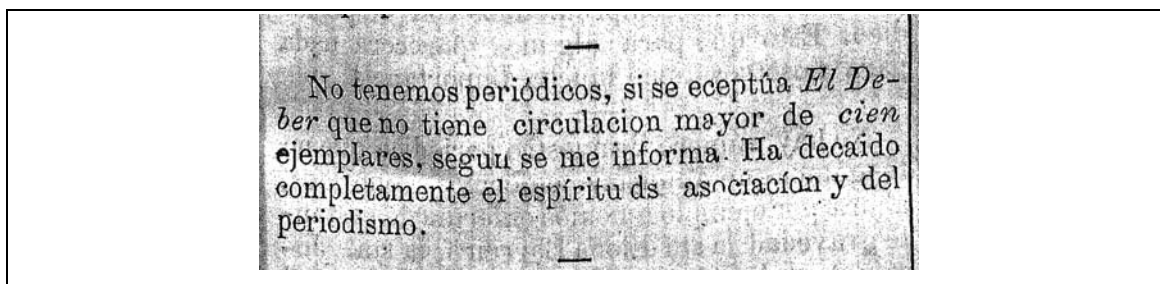
Por otra parte, con un nuevo compañero de prensa afrorrioplatense que ya había existido años atrás hace su aparición: *El Deber*. Con esta publicación se inicia un diálogo entre periódicos de ambas orillas que viene a enriquecer las reflexiones de los redactores y los lectores. Para el número 21, de fecha 21 enero de 1894, *Sirio* anuncia su reaparición:



**Imagen 2.** *La Propaganda*, número 21, 21 enero de 1894.

<sup>4</sup> Es interesante observar que *La Broma* en varias oportunidades mencionó a un Tomás Pereira, oriental.

*La Propaganda* lo recibirá en buenos términos; aunque, luego, algunos lectores escribieron criticando a *El Deber*; entre otras cosas, porque no salía de forma regular o por algunos comentarios que publicó y no fueron bien recibidos. Un lector desde Buenos Aires llegó a decir: “no tenemos periódicos”.



**Imagen 3.** *La Propaganda*, número 21, 21 enero de 1894.

Por éstas y otras opiniones de lectores, ambas publicaciones tuvieron desentendimientos durante varios números, sobre todo en los últimos revelando un diálogo interperiodístico de ambas orillas.

Las misivas porteñas se referían a varios temas de *la sociedad de color* en Buenos Aires y, como se dijo, provienen no necesariamente de redactores, sino de lectores-colaboradores que encontraron en *La Propaganda* un espacio que esperaban de *El Deber*. Entre los temas más recurrentes en las misivas figuran noticias sobre las asociaciones de ayuda mutua *La Protectora* y el *Centro Uruguayo*, luego discusiones sobre y con *El Deber*, trabajos literarios, algunas novedades sobre la Comisión Falucho para la construcción de su estatua, sobre el Centro Juventud Argentina y por último, todas las demás: casamientos, fiestas, recibimientos de viajeros, estados de salud, notas necrológicas, simpáticos artículos sobre rumores de amoríos, transcripciones de discursos dedicados en algún acontecimiento extraordinario de la *sociedad de color*.

Por lo tanto, desde octubre de 1893, *Sirio* fue el principal colaborador de *La Propaganda* y el difusor de noticias de la *sociedad de color* en Buenos Aires por medio de sus propias fuentes o por las misivas que le llegan. Así, poco a poco, *La Propaganda* es utilizada por los afrorrioplatenses en ambas capitales como medio de expresión, difusión y opinión al punto que se logró un grupo de suscriptores simpatizante de *La Propaganda* en Buenos Aires que se puso como meta ultrapasar los suscriptores de *El Deber*, que, según ellos, no pasaban de cien.

Pero a partir de fines de diciembre de 1893, a las misivas de *Sirio*, se sumarán las de otros redactores lectores de *La Propaganda* en Buenos Aires quienes escribirán

directamente al periódico, destacándose los autores con los siguientes seudónimos: *El Hijo de doña Mercedes*, *Un Imparcial*, *El Idiota*, *Martín Pescador* y algunas misivas de *Bolar*, (probablemente Enrique Árbol) quien había sido corresponsal de Buenos Aires para *La Regeneración* de Montevideo en 1884-1885, *Isaías*, *Doroteo*, *Marco* y *Mingo*. Incluso en una oportunidad una mujer, *Amanda*, realiza una crónica sobre una tertulia en la casa de la “señora Miguens” (*La Propaganda*, número 54, 9 de septiembre de 1894). Para el comienzo de 1894, las noticias de Buenos Aires ya constituían una parte importante y en algunos números llegaron a ser la mayor parte de los artículos de la publicación. Por ejemplo, en el número 36, del 6 de mayo de 1894, la correspondencia proveniente de Buenos Aires abarcó la mitad del periódico:

# LA PROPAGANDA

ORGANO DE LAS CLASES OBRERAS



<p>Redacción y Administración calle del Yi número 366</p>	<p>REDACCION ANÓNIMA</p>	<p>Los manuscritos no se devuelven</p>
<p><b>SUSCRICION ADELANTADA</b></p> <p>Capital por mes. . . . . \$ 0.50      • trimestre. . . . . &gt; 0.80      Interior . . . . . &gt; 0.40      Buenos Aires por mes (papel) . . . . . &gt; 0.60      Número suelto . . . . . &gt; 0.20      Agente en Buenos Aires: Tomás Pereira calle Vi-      cente 437.</p> <p><b>SALE TODOS LOS DOMINGOS</b>      Los resultados se reciben hasta el Jueves.</p> <p>ADMINISTRADOR: JUAN G. NUÑEZ</p> <p><b>LA PROPAGANDA</b></p> <p>MONTEVIDEO, MAYO 6 DE 1894</p>	<p>Vamos á otra cosa Sirio:      Quiéres noticias?--allá van, noticias y un poco de <i>charla</i>, porque sin ella, no hay lectura posible,--perdonen mis bellas:--no hay lector ni lectora posib'le: Ah! sin la <i>charla</i> nó.</p> <p>Empecemos--      Perdonen señores tipógrafos: no vayan á poner <i>San Benito</i> en donde el servidor de ustedes ascribe <i>Siti Benito</i>.</p> <p>Miren que la alusion es á una persona á quien mucho estima nuestra sociedad y hace años lúengos que reside en nuestro país y es nada ménos que presidente de una sociedad que va á dar un baile!</p> <p><i>Siti Benito; siti Benito!</i>--asi le llamamos cariñosamente al querido consocio de la inolvidable «Estrella del Sud».</p> <p>¡Y las noticias!      Allá van:      --La señora Catalina, hija de la señora Paula Rocha, y esposa de nuestro buen amigo Juan H. Lehouje, cumplió 20 años el 30 del próximo pasado. Schizo fiesta, y estuvo como íntima, agradabilísima.</p>	<p>inolvidable <i>Don De</i> se encarga de saludarles en el onomástico día.</p> <p>Ah! <i>tigre!</i>--no es tigre que es <i>leon</i>: no puede negar que es el abuelito de <i>Jota Jota</i>.</p> <p>--Bajo la inmediata iniciativa de los señores Federico Deniz y Pedro Salas, se han empezado los trabajos para festejar el 25 de Agosto próximo el aniversario glorioso de la vecina orilla.</p> <p>Buenos hijos son, los que de su Patria se acuerdan.</p> <p>--La lista confeccionada por la juventud para las futuras elecciones de «La Protectora» que tendrán lugar el 15 de Junio es la siguiente      (Figúense que candidatos.)      Tomás Castillo, Presidente; Vice, Feliciano del Sar; Secretario; Manuel Valdez, Pro; Teófilo Millan, Tesorero; Eduardo Achaval, Vocales: Juan Suarez, Dionisio Garcia, Antonio Jimenez, Andrés Espinosa, Marceino Céspedes y Felipe Castillo.</p> <p>¿Que les parece?--todos <i>muchachos</i> que han presentado á la tan benefica institucion en</p>
<p><b>CORRESPONDENCIA</b></p> <p>—(o)—      Buenos Aires, Mayo 3 de 1894.</p> <p>Señor Director de LA PROPAGANDA.</p> <p>Estimado señor:      La presente va sin los consavidos preliminares, ó sean <i>misreflecciones filosóficas</i>, cuya omision seguramente que ganarán sus lectores. Pero, yairán en otra ocasion.</p> <p>Por hoy les regalo el reportaje de un apreciable amigo.</p> <p>Mi estimable Sirio:      Como te val--como te trata la suerte?      Contal:      Dame un abrazo Ezequiel, ya veras que papel!</p> <p>Me dijistes confidencialmente que me estruñabas; y yo á ti te estruño en muchísimos números de la popular PROPAGANDA.</p> <p>Y digo popular porque puedo repetirlo; esta hoja aquí con un poco de mas atención por parte de sus encargados, no digo que contaria con el número de suscritores que contó <i>La Proma</i> (513) ni tampoco con los de <i>La Asociación</i> (418) pero si por lo menos podria contar ahora con <i>doscientos</i> suscritores.</p> <p>¿Lo dudas Sirio?...</p> <p>Deja que medio se desocupe un muchacho que yo y tú conocemos, y ya verás que manos las vá á dar á los agentes de LA PROPAGANDA en esta.</p> <p>Por lo pronto les deseo felicidad mucha y larga carrera á sus directores y demás personas de la hoja de criterio.</p>	<p>íntima, agradabilísima.</p> <p>--El beneficio para la muy estimada amiga Rufina Roudan promete estar magnífico.</p> <p>No podria ser de otro modo, tratandose de quien se trata.</p> <p>--La suscripcion iniciada por Dionisio Garcia entre los señores miembros de LA PROTECTORA para obsequiar al local de esa institucion con un busto al lápiz del malogrado consocio viejo y querido Ricardo Teodoro Saavedra vá bien.</p> <p>La obra que pertenece al artista está terminada falta que alguno de los señores que figuran en lista, cumplan con el compromiso contratado con su iniciador.</p> <p>Eso <i>sin virá</i>--es decir: lo hara el que pueda! Paciencia.</p> <p>--El 1.º del presente cumplió 43 años Santiago Elejalde, redactor del que fué el simpático periódico <i>El Unionista</i>; el 2º cumplió German Miranda, el 3º el hijo de nuestro extinto apreciado Martin Muñoz.</p> <p>A todos buenos amigos de los amigos, el</p>	<p>¿Que les parece?--todos <i>muchachos</i> que han presentado á la tan benefica institucion en menos de dos meses la friolera de 91 socios (<i>noventa y cuatro!</i>)</p> <p>Y «Sirio» no escribo mas noticias no porque me falten tengo un <i>repleto</i> saco de ellas.</p> <p>Yo lo que me falta es tiempo y dudo de que no me suceda lo mismo con el espacio de nuestra mimada PROPAGANDA.</p> <p>Para nuestra, h lista un <i>boton</i>, (no vayan á poner otra cosa señores cajistas, en vez de la palabra <i>subayuda</i>,--y mi ortografía?)      ¿Que dirán los nobles hijos de Gutenberg! Porqué no vendrá este á correjir aquí...      Ah! si yo fuera <i>pato</i> para nadar?</p> <p>J. J.</p> <p><i>Sirio</i>, míras!--esto no es confidencial: si me es posible remitiré una especie de última hora y aunque tenga que escribirlo en el almuerzo mientras no sea en el de la Impotencia.»      Yala</p> <p>El 26 del pasado tuvo lugar el funeral por el inolvidable Ricardo T. Saavedra, y el 30</p>

Imágenes 4 y 5. *La Propaganda*, número 36, 6 de mayo de 1894.

las misas de la finada madre de la Sra. Adelia de Olivera.

Ayer 2 dejé de existir la que fué Saturnina Rondeau de Pintos.  
Como siempre lo saludo.

Sírio

Buenos Aires, Mayo 2 de 1894.  
Señor director de LA PROPAGANDA.

Habíale prometido así como á los lectores de LA PROPAGANDA ciertas noticias para el número pasado y no lo hice, porque además de serme casi imposible disponer de tiempo para ello, sabía que algunas columnas se ocuparían de aquí, con material referente á nuestros asuntos sociales.

El artículo de la redacción, el que escribe «Doroteo» y el de «Un Imparcial» y aun el de «Sírio», publicados en los números 34 y 35 de su estimado semanario, me exime de contestar, consecuentemente como siempre, con mi manera de pensar, agradeciendo desde ya el que se me haya eximido de tal molestia.

Lo que me ha causado alguna novedad (y me permitirá que se lo diga) es que Vd. haya ocupado tanto tiempo, papel y espacio, para tratar un asunto de tan poca importancia, y digo así porque aquí, nadie se preocupa de leer esas cosas, desde que tanto perjudican la moral, y en nada utilizan la sociedad.

No hay una sola persona de sano criterio aquí que no piense de la misma manera, es decir que me estime justo y conveniente mirar con desprecio lo que para el desprecio ha nacido y puedo asegurarle que aún no he leído el número de ese periódico á que se refiere la redacción de LA PROPAGANDA tal es la «popularidad y acogida» con que cuenta ese semanario que en las pocas ó muchas relaciones que poseo, suele verse mensualmente una vez á lo menos.

Pero me voy profundizando y no quiero, porqué no es mi ánimo desviarme de la línea de conducta que me he trazado.

Solo lo que se me diga de casa de Dña. «Mercedes» diré cuanto se me comunique, porque creo que cuanto allí se dice viene acompañado de la mejor verdad. Permitame pues por ahora que no diga mas nada sobre este asunto, y me concreta á darle algunas otras noticias.

El 5 del presente tiene lugar el baile á beneficio de la señora Rondeau, el que promete estar bastante concurrido, á contar por la animación que reina entre los miembros de que se ocupan de la colocación de las tarjetas.

Figuran en la comisión, Pedro Gascon, Feliz Riglos, Dionisio García, Nicasio F. de la Torre y otros.

La fracción de la oposición en «La Protectora» ha lanzado ya sus candidatos para la nueva C. D.—Figura como presidente Dn. José María Fernandez, y como tesorero Don Pedro Camargo.

En esto hay que observar que Fernandez, fué antes conspicuo miembro de esta fracción pero en la última elección reconoció el derecho y la razón á los muchachos, seplezó á ellos, y obtuvo la Vice-Presidencia. Ahora se desliga para obtener de sus antiguos parciales la presidencia ¿seapegará á ésta, si triunfa, como lo hizo á la tesorería?

—Contestamos: *Puede ser que sí y puede ser que no.*

En cuanto á Camargo, creemos que puede aun aspirar á dos años más, sin que sea criticable.

¿Y Arbólo no exigirá la secretaria como premio á sus trabajos?... Es él, también acreedor á esas prerrogativas.

Algunos viejos pretenden ingresar ó reingresar á «La Protectora», y se buscan medios para volver á ella. Opinamos que todos tienen derecho á solicitar, pero también creemos que hay que mirar bien donde se ponen los ojos como suele decirse.

Nuevamente se inicia festejar la independencia oriental entre nosotros, por los orientales residentes.

Con ese motivo hubo de celebrarse una reunión el sábado pasado la que no se efectuó por falta de número quedando aplazada para el Jueves próximo.

Las personas que hasta ahora se cuenta que tomarán parte son: Pedro Salas, Federico Dennis, Federico Coito, Juan P. Balparda, Benjamín Y. Irigoyen, Tomás Pereira, Martín Estrella, Fausto Silva, Horacio Alvarez, Rufino Gonzalez, Julio M. Clos, Aurelio Silva, Domingo Alcega, Cándido Correa, Adolfo Soto, Miguel Martínez y Luis Hernandez.

Con esto se despide de Vd.—*El hijo de Da Mercedes.*

### Santificar las fiestas

*Carta de trueno, que puede servir á ustedes de ejemplo de como oyen misa algunas señoritas de mi pueblo.)*

«¡Adios, por siempre, traidor!

Decírtelo no debiera, pero me vende el amor.

Ayer en misa mayor ni me miraste siquiera.

Si yo no te amara tanto, no vertería este llanto.

al vér que ni una sonrisa me has dirigido en el santo sacrificio de la misa.

¿Porque esa falta? ¿Por qué?

¿Que tu vista me buscaba?

Esto es falso, ya lo sé; pues yo, como siempre, estaba debajo de San José.

Tu llegaste hasta el altar de la Virgen del Rosario. y lo que me hace tronar es que te he visto mirar á Ines la del boticario.

Llegó el Credo, y con dolor, al mirarte de ese modo, reee con mucho fervor: *Creo en Dios Padre y en todo, menos en ti y en tu amor.*

Al comprender tu falsía,

¡Dios sabe lo que sufrí...!

Cuando el Santos, parecía:

como que Ines te decía:

¡A mi me quieres! A mí!

Al alzar te arrodillastes;

¿de mi vista te ocultaste

y no te pude observar,

pero luego te sentaste

y la volvistes á mirar.

Ella, infame, sonreía...

La misa, én tanto, seguía,

y ¡ay! notando tu desden,

al consumir yo también

de celos me consumía.

¡Que rato el que yo he pasado

con esa Ines del demonio!

Puedes comprender mi estado

cuando, aturdida, he rezado

¡una salve á San Antonio!

En el misa est, muy cortés

le ofreciste agua bendita!...

Dile de mi parte á Ines

que oír misa así no es

honorio de una señorita

Y adios por siempre ¡falsario!

¡Ayer te juzgue en la iglesia

junto al altar del Rosario!

¡Vete á machacar magnesia

á casa del boticario.»

Vital Aza.

## Variedades

### EL CAMELOT

#### CONCLUSION

Dos dias despues decía el padre:  
—Gaston Lembelly, el hijo de la propietaria, ha muerto

Carlos fué á encerrarse en el cuarto. Acortose, echo sobre su cabeza mantas y sabanas y lloró. Lloro sin saber por qué. Durmióse derramando copiosas lagrimas y aun en sueños lloró.

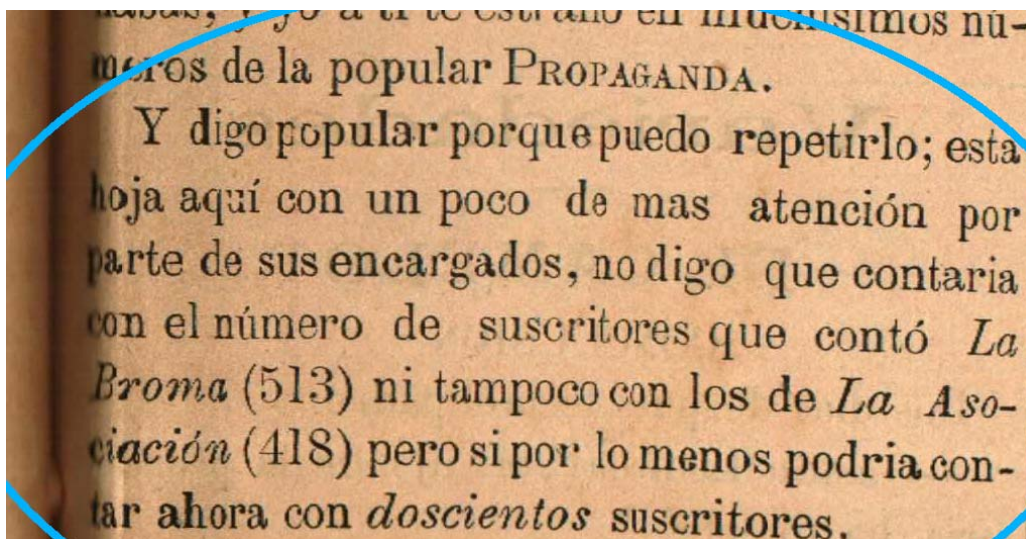
Dos dias despues, bajo la puerta se veían unas colgaduras negras con las iniciales de plata.

Imágenes 6 y 7. La Propaganda, número 36, 6 de mayo de 1894.

El poema de Vital Aza, que aparece en la imagen 7 también llega desde Buenos Aires. Por lo tanto, en este número como en algunos otros, sólo restaba la tercera página para las noticias de Montevideo, dado que la cuarta se utilizaba íntegramente para la publicidad.

En la imagen número 5, el resaltado en azul señala datos importantes para el estudio actual:





El número de suscriptores que tuvo *La Broma*, 513 y *La Asociación*, 418, y la confirmación sobre la existencia de este periódico, el cual hasta ahora no se conoce su presencia en archivos. Queda claro que *La Propaganda* era popular entre el medio; sus simpatizantes esperaban hacerla crecer en Buenos Aires, llegar a doscientas suscripciones, es decir, duplicar las cien que mencionaron de *El Deber*.

### **Conclusión**

*La Propaganda* constituyó un medio de difusión y socialización clave en la sociedad afrorioplatense. Probablemente *El Deber* también lo haya sido; pero no se tienen por ahora registros del mismo. De esta forma *La Propaganda* jugó ese papel y al conservarse en archivos, es posible acercarse a la dinámica de la *sociedad de color* en ambas orillas y a datos claves para entender la historia de esta parte de los afrorioplatenses.

De este modo, *La Propaganda* se tornó un medio de comunicación y difusión de noticias de ambas capitales, lo que prolonga la vida periodística de los afroporteños hasta 1895, no sólo con su presencia sino con sus menciones a *El Deber*. A través de los 74 números a los que podemos acceder (falta el número 2), es posible conocer una parte de las actividades afroporteñas que no se conservan registrados en los archivos de Buenos Aires, tales como los acontecimientos sociales, las noticias de *La Protectora*, el *Centro Uruguayo*, el *Centro Juventud Argentina*, la Comisión Falucho, etc. o conocer algo de la prensa afroporteña como números de ejemplares producidos por *La Broma* o *La Asociación*, periódico este último del que se sabe poco y nada.

Para fines del siglo XIX, la sociedad afrorioplatense continuaba en su lucha por hacer valer sus derechos de ciudadanía, denunciaba los abusos y se organizaba en asociaciones para unirse, recrearse, sociabilizar y protegerse. Sin olvidar nunca la heterogeneidad de este grupo, esta colectividad puso en evidencia su participación política a lo largo de esta historia en los diferentes espacios a los que tuvo acceso y demostró capacidad de crear estrategias convenientes y posibles para continuar existiendo en un plano de ciudadanía y de no sumisión.

Como sujetos políticos cuestionaron el orden, en un empoderamiento colectivo. Con sus actividades dentro de la cultura política de sus sociedades, consiguieron un logro organizativo, que implicó el accionar de mujeres y hombres involucrados en ese proyecto, durante años y, en ciertos casos, décadas. Otra forma de hacerlo fue salirse de los límites del espacio nacional e ir al encuentro de los pares, del otro lado del río.

### **Bibliografía**

ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De La Flor.

ANDREWS, George Reid. 2010. *Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.

BASTIDE, Roger. 1973. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

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

DÍAZ, César. 1998. “Los negros porteños también hicieron periodismo”, en *Revista de Historia Bonaerense* n° 16. Morón: Instituto Histórico del Partido de Morón.

FREGA, Ana, Karla Chagas, Óscar Montaña y Natalia Stalla. 2008. “Breve historia de los afrodescendientes en el Uruguay” en: Lucía Scuro Somma (coord.), *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. Montevideo: PNUD.

GARCÍA MARTÍNEZ, Mónica. 2014. *La identidad afrodescendiente en los periódicos de Montevideo y Buenos Aires a fines del siglo XIX*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos; tutor: Juan Manuel de la Serna y Herrera.

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

GOLDMAN, Gustavo. 2008. *Lucamba: Herencia africana del tango, 1870-1880*. Montevideo: El Perro Andaluz.

GORTÁZAR, Alejandro. 2006. “La ‘sociedad de color’ en el papel. *La Conservación y El Progresista*, dos semanarios de los afro-uruguayos”, *Revista Iberoamericana*, n° 214.

LOBATO, Mirta Zaida. 2009. *La prensa obrera*, Buenos Aires: Edhasa.

PLATERO, Tomás. 2004. *Piedra libre para nuestros, negros: La Broma y otros periódicos de la comunidad afroargentina (1873-1882)*. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.

RODRÍGUEZ ROMERO Jorge. 2006. *Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouuguayo y sus Alternativas de Desarrollo*. Montevideo: Rosebud Ediciones.

## **Parte XII**

### **Música y Expresiones culturales de raíz afro en las Américas**

## **Lembranças de um couro: Instrumentos Percussivos artesanais na Escola de Samba Embaixada Copa Lord/ Florianópolis-SC**

Msc. Hilton Fernando da Silva Pinheiro  
Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC  
[africanbata@gmail.com](mailto:africanbata@gmail.com)

### **Resumo**

Esta comunicação se refere à pesquisa que foi realizada na dissertação de mestrado intitulada *Enredos da Vida: entre memórias e histórias da Velha Guarda da Escola de Samba Embaixada Copa Lord*, tendo como objetivo identificar os aspectos direcionados a performance dos integrantes da Velha Guarda na perspectiva da oralidade. O eixo que problematizou e que guiou a pesquisa foi a identificação através do cotidiano e das histórias de vida da “Velha Guarda” da Escola de Samba Embaixada Copa Lord, as nuances que permitem entender a ligação com o samba e as mudanças presentes nas Escolas de Samba, a partir do contexto da Escola de Samba Embaixada Copa Lord localizada em Florianópolis-SC/Brasil. A definição por um tema referente à cultura popular nos remete a utilização de uma metodologia que procure identificar e dialogar com os sujeitos que sejam partícipes desta história. A história de vida, considerada por este caráter subjetivo, procura tratar da narrativa que engloba o conjunto de experiências de vida de uma pessoa. Assim, o sujeito que conta a história tem a liberdade para dissertar sobre sua experiência pessoal. As perguntas nas entrevistas de história oral de vida foram amplas, de forma indicativa dos acontecimentos numa sequência cronológica da trajetória dos entrevistados. Se for verdade que na Escola de Samba o samba se aprende, que a prática nada mais é do que uma troca que envolve o ensino e a aprendizagem, estes Guardiões do Samba trazem depoimentos e vivências que ajudam a compreender as relações socioeducativas e de como se forma esta práxis pedagógica na Escola de Samba Embaixada Copa Lord. Isto pode se notar através da modificação da forma de construção e execução dos instrumentos das Escolas de Samba.

**Palavras chave:** Antropologia; Florianópolis (Brasil); 1950- 1970; Samba; Instrumentos; Copa Lord.

### **Introdução**

A definição por um tema referente à cultura popular nos remete a utilização de uma metodologia que procure identificar e dialogar com os sujeitos que sejam partícipes desta história. A história de vida, considerada por este caráter subjetivo, procura tratar da narrativa que engloba o conjunto de experiências de vida de uma pessoa. Assim, o sujeito que conta a história tem a liberdade para dissertar sobre sua experiência pessoal. As perguntas nas entrevistas de história oral de vida foram amplas, de forma indicativa dos acontecimentos numa sequência cronológica da trajetória dos entrevistados.

Se for verdade que na Escola de Samba o samba se aprende, que a prática nada mais é do que uma troca que envolve o ensino e a aprendizagem, estes Guardiões do Samba trazem depoimentos e vivências que ajudam a compreender as relações

socioeducativas e de como se forma esta práxis pedagógica na Escola de Samba Embaixada Copa Lord. Isto pode se notar através da modificação da forma de construção e execução dos instrumentos das Escolas de Samba. O início da formação da Escola de Samba Embaixada Copa Lord denota, por meio das lembranças, que as praticas de utilizar instrumentos com o couro proveniente de pele de animais eram comuns para eles, a confecção de instrumentos percussivos na realidade do município de Florianópolis-SC esta presente no discurso dos integrantes da Velha Guarda da Escola de Samba Embaixada Copa Lord.

### **Lembranças da confecção dos Instrumentos Percussivos**

No início da Copa Lord o que percebi, através dos depoimentos, foi que a pratica de utilizar instrumentos com o couro proveniente de pele de animais era comum, Seu Ari relembra o uso da barrica

A Barrica era tipo um barril feito com couro de bicho, antes do desfile se esquentava o couro com jornal, o couro ficava uma lata. Mas não podia chover, se chovesse ai ficava ruim. O pessoal mesmo faziam os instrumentos. Depois foi vindo os instrumentos de couro sintético. Mas antes era assim, o tamborim também, era um de madeira couro de bicho. Pra tocar os instrumentos saia até sangue da mão.



Barrica<sup>1</sup>



Barrica e o instrumento musical Banjo<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Disponível em: <http://marinaldomarques.tripod.com/id1.html> Acesso em 10 de mar de 2014.

<sup>2</sup> Disponível em: [http://secretSeu\\_Seu\\_Ariamunicipaldecultura-stm.blogspot.com.br/2013/05/semc-e-curro-velho-finalizam-oficina-de.html](http://secretSeu_Seu_Ariamunicipaldecultura-stm.blogspot.com.br/2013/05/semc-e-curro-velho-finalizam-oficina-de.html) Acesso em 10 de mar de 2014.

Próximo ao depoimento do Seu Ari, ZEH relata também esta utilização de afinação através do calor.

Os tamborins eram quadrados e, para afiná-los, foram esquentados com fogueiras de jornal antes de tocar. Cada ritmista saía com folhas de jornal no bolso e, às vezes, parava no meio do desfile para esquentar. A pele, ainda de couro, não era fixado ao aro com tarraxa como hoje, mas pregado.(Zeh, 2006: 169)



Instrumento percussivo sendo esquentado<sup>3</sup>

AVEZ-VOUZ<sup>4</sup> no livro autobiográfico vai citar também sobre o instrumental utilizado na Copa Lord,

O instrumental era tosco. O modo rude confeccioná-lo levava s artífices a horas de árduo labor. A par disso, instrumentos de couro, como pandeiros e surdos, eram submetidos várias vezes ao aquecimento, através da queima de jornais, carregados por um simpatizante que operava no cordão de isolamento. O tamborim malacacheta era feito de um retângulo de madeira com a colocação de couro – pele de gato, de preferência. O surdo de marcação era feito de uma barrica revestida de couro de cabrito. Daí a caçada aos citados ruminantes na localidade da Coloninha, na época pouco habitada, e nos morros da ilha.(Blumenberg, 2005: 19)

Segundo Silva (2012), nas rodas de samba dos anos de 1940 e 1950, muitos instrumentos musicais eram artesanalmente manufaturados, pois além de não haver, naquele momento, uma indústria especializada na confecção destes instrumentos de percussão, os sambistas possuíam as matérias primas nas comunidades para produção

<sup>3</sup> Disponível em: <http://emversoeprosa.blogspot.com.br/2011/11/esquentando-os-tambores-aula-de-tambor.html> Acesso em 10 de mar de 2014.

<sup>4</sup> Um dos fundadores da Copa Lord, que teve nome constantemente citado nas entrevistas.

dos instrumentos de percussão e de cordas. Ao contrário do que se pensa, comprar um instrumento musical não era tão difícil assim.(2012: 161)

Couro de gato não tem resistência, é igual a papo de galinha. É um mito que existe no samba e que não é verdade. [...] Sempre foi couro de boi, que naquela época se chamava de raspa. [...] Para encourar, você molhava a pele, encostava no aro e dava duas tachas no mesmo lado, numa ponta e na outra. Puxava o couro e botava tacha em todo o lado oposto, bem preso. Para os outros dois lados, a mesma coisa. Quando o cara não queria deixar a tacha aparecendo, fazia, com o próprio couro molhada, um viés para cobrir. Botava em cima e dava uma tacha em cada ponto (Cabral, 1996: 102).

Santos (2009) sobre Juventino João Machado, mais conhecido como Nego Quirido, direcionado mais a relatos e depoimentos dos que conheciam Nego Quirido. O que possibilitou saber mais sobre o homenageado da Passarela Nego Quirido<sup>5</sup> e também sobre a cuíca FOTO, pois ele era um grande instrumentista e confeccionador deste instrumento,

Juventino João Machado, o Nego Quirido, nasceu em 16 de maio de 1924 no município de Tijucas, na Grande Florianópolis.[...] Morador do Morro da Caixa, estava envolvido com a comunidade. Principalmente naquilo que dizia respeito a samba e carnaval. Com um grupo de amigos fundou a Escola de Samba Embaixada Copalord, em 1955. Dominava a arte de tocar cuíca, instrumento que ele mesmo confeccionava e tinha um ciúme severo

Sobre a Nego Quirido e a cuíca Blumenberg (2005), também registra uma passagem desta sonora relação,

Para inovar o instrumental da bateria, sugeri ao presidente Jorge Barão a confecção de tamborins de metal e de uma cuíca iluminada, também de metal. Famoso pela excelente técnica no puxar da cuíca, Juventino João Machado, o Quirido – que também foi fundador da Copa Lord – ficou extremamente deslumbrado quando soube da confecção da nova cuíca. [...] Noite de carnaval e decepção: a bateria disposta para o início dos trabalhos, e Quirido suando em bicas, tentando extrair o som da sofisticada peça, sem consegui-lo. Desistiu, entregando-a ao diretor da bateria,[...] Então o que fez o Quirido? Na maior cara-de-pau, declarou: - Não se troca um velho amor por outro novo, cheio de besteiras. Referia-se à simplicidade da cuíca que comumente manejava, feita de um pequeno barril de mate. (Blumenberg, 2005: 28)

---

<sup>5</sup> A Passarela Nego Quirido, inaugurada em 1989, é o sambódromo de Florianópolis, que fica localizada próximo ao Maciço do Morro da Cruz.





Nego Quirido<sup>6</sup>



Cuíca artesanal<sup>7</sup>

A maneira artesanal na qual eram produzidos os instrumentos contribuiu para legitimar, como foi visto pelos relatos do viajantes, a concepção de “tosqueira” do instrumental percussivo de origem africana. Porém de maneira antagônica o maior tempo para se produzir o instrumental deveria ser considerado como complexo e especialmente peculiar ao grupo, a marca sonora estaria sendo definida historicamente por esta produção instrumental.

Olha, sobre a feitura dos instrumentos musicais, nós subíamos no Morro do Mocotó e havia muitos couros de cabrito pendurados

---

<sup>6</sup> Disponível em < <http://wp.clicrbs.com.br/tamborim/2009/09/30/> > Acesso em 21 de jul de 2013.

<sup>7</sup> Disponível em < <http://www.tropic-concept.com/cuica-resine-pvc-reglable-par-corde.jpg> > Acesso em 19 de jul de 2013.

secando ao sol, como se fossem varais de roupa. O surdo de marcação, naquela época, nós fazíamos com uma barrica, e se tivesse um cabrito de alguém dando sopa, já viu, né? Havia um ditado, ali no Mocotó, que o povo dizia: O coro no Mocotó era como “Deus no céu e o tambor na terra”. Até por que, hoje em dia, você compra uma pele lá embaixo, na loja, e troca a velha pela nova do instrumento, que já veio pronto né? Antes, era bem diferente. Depoimento de Gentil do Orocongo (Silva, 2000: 32)

A música afro americana na figura do Blues, estilo característico da zona rural do Sul dos Estados Unidos da América, tem o surgimento atrelado a utilização de instrumentos criados artesanalmente.

Entre os instrumentos típicos do blues inicial (rural) estavam o violão, o banjo (originado do banjor africano), o one-string (uma versão do berimbau), a rabeca (principal animadora das danças nas noites de lazer na senzala), a gaita de boca, o kazoo (com um som parecido ao do pente com papel de seda), a Jew's harp (espécie de mini-harpa usando o interior da boca como caixa de ressonância), o jug (botija de barro ou de vidro que, soprada pelo gargalo, fazia o papel dos graves da tuba) e uma quantidade de instrumentos de confecção doméstica, feitos com tábuas de lavara roupa (o washboard, tocado com as pontas dos dedos cobertas de dedais metálicos; feitos com tinas de banho, cabos de vassoura, caixas de sabão e de charuto (Muggiati, 1995: 14)

Porém, o tambor e logicamente os instrumentos percussivos (idiofones e membrafones<sup>8</sup>) vão assumindo posteriormente um papel secundário na música brasileira, logicamente que isto não está pronto e acabado, as próprias Escolas de Samba tem nos instrumentos percussivos, tanto idiofones como os membrafones, a sua maior expressão. Mas expressões, como “pessoal da cozinha”, são ouvidas constantemente no meio musical, se referindo a algo mais como suporte do que propriamente um instrumento considerado na sua complexidade.

As atividades musicais, rítmicas e coreográficas ligadas ao samba, além do instrumental característico constituem através das formas de expressão típicas do grupo, estas características sonoras, que traduzem a Marca Sonora deste ambiente musical. Onde o aprendizado de um gênero, de um instrumento musical ou de um passo de dança está relacionado ao ambiente, mas principalmente a Marca Sonora, ao que é ouvido e interpretado como intrínseco ao grupo, independente do gênero.

---

<sup>8</sup> Idiofones é a vibração de todo o instrumento musical que produz o som, nos membrafones o som é produzido por uma membrana esticada, adentraremos posteriormente nesta especificações.

## Referências

BLUMENBERG, Abelardo Henrique. 2005. *Quem vem lá?: a história da Copa Lord*. Florianópolis: Editora Garapuvu.

CABRAL, Sérgio. 1996. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Almir Chediak Produções,.

MUGGIATI, Roberto. 1995. *Blues: da lama à fama*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

SANTOS, Guilherme Lira dos. 2009. *Querido Quirido: homem ou passarela, redutodo carnaval de Florianópolis*. [S.n.].

SILVA, Marcelo da. 2012. *Ué Gaúcho, em Flória tem samba?: uma antropologia do samba e do choro na Grande Florianópolis ontem e hoje*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ZEH, Marianne . 2006. “O criador na tradição oral: a linguagem do tamborim na escola de samba” em: *Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Música (ANPPOM)*, 16., 2006, Brasília. Anais... Brasília: ANPPOM, Disponível em: [http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso\\_anppom\\_2006/CDROM/COM/02\\_Co m\\_Etno/sessao01/02COM\\_Etno\\_0105-023.pdf](http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2006/CDROM/COM/02_Co m_Etno/sessao01/02COM_Etno_0105-023.pdf). Acesso em: 03 fev. 2014.

## **Histórias e culturas em diáspora: territórios negros em Florianópolis (Santa Catarina, Brasil) - 1920 a 1950**

Karla Leandro Rascke\*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

[karlaleandro@gmail.com](mailto:karlaleandro@gmail.com)

### **Resumo**

A presente comunicação objetiva evidenciar experiências afro-diaspóricas vivenciadas no Sul do Brasil, especificamente na cidade de Florianópolis, na primeira metade do século XX. A partir de expressões culturais vivenciadas por homens e mulheres componentes da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, das Escolas de Samba Embaixada Copa Lord e Protegidos da Princesa e dos Clubes Recreativos Brinca Quem Pode e 25 de Dezembro, procuramos tecer narrativas de uma cidade marcada por territórios negros. Populações impactadas pelas reformas urbanizadoras do começo do século XX, estes grupos se reorganizaram após a Abolição da escravidão (1888), bem como constituíram novas territorialidades, articulados às demandas por cidadania, direitos e dignidade. Embasados em documentos orais, escritos e visuais destes diferentes territórios, apreendemos códigos culturais, reatualização de práticas e expectativas protagonizadas por afrodescendentes na capital catarinense.

**Palavras-chave:** História; Florianópolis; Período Republicano, 1920-1950; Cultura; Diáspora.

### **Introdução**

O presente artigo explora a presença e indícios organizativos e culturais de agremiações afrodescendentes do mundo do samba e dos clubes recreativos, irmandades e associações de origem africana em Florianópolis (Santa Catarina, Brasil) entre as décadas de 1920 e 1950. Procuramos apresentar apontamentos acerca de experiências e vivências africanas nestes espaços, percebendo diferentes aspectos das formas festivas e performáticas destes grupos.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de Desterro data oficialmente em 1750, quando seu primeiro Compromisso foi aprovado. No entanto, a associação já realizava encontros e mobilizava os associados em período anterior a este, momento em que se estruturava para funcionar dentro das normas exigidas pela Coroa e pela Igreja.

Longe da crença de que o catolicismo utilizado pela Igreja predominou nas manifestações de africanos(as) e seus descendentes no Brasil, optamos por compreender que essa manifestação intitulada “católica”, era múltipla, plural, repleta de significados e de embates. Diante disso, é possível questionar/refletir em que medida as populações

---

\* Mestrado em História Social.

de origem africana incorporaram elementos culturais europeus, de modo a atualizar suas crenças e visões de mundo. Neste sentido, compreendemos que o descortinar das palavras neste pequeno texto permitem vislumbrarmos vestígios de Áfricas no Brasil, em especial na antiga Desterro, atual Florianópolis, em Santa Catarina, Brasil.

Quanto aos clubes recreativos, neste caso o Brinca Quem Pode e o 25 de Dezembro, constituem espaço social, recreativo, cultural, literário, esportivo, denominações que secundavam a razão social dessas instituições variavam de acordo com o propósito da agremiação, não sendo raro, porém, que uma mesma organização reunisse duas, três ou mesmo todas as designações acima referidas, condizentes, em muitos casos, com a gama de atividades que promoviam, variando de piqueniques intermunicipais, bailes, bingos, chás dançantes, passando pela organização de recitais literários, concursos de beleza e apresentação de grupos teatrais e bandas musicais, além dos bailes.

A fundação das Escolas de Samba Protegidos da Princesa e Embaixada Copa Lord possibilitou uma nova realidade para as populações de origem africana. Nos anos 1940 e 1950, os espaços de inserção destas populações voltavam-se mais ao mundo do samba e do carnaval. Se, anteriormente, muitos afrodescendentes tinham sua imagem vinculada aos casos de polícia, a emergência das escolas de samba permitiu uma visibilidade positiva, baseada na cultura. No entendimento de Esiaba Irobi, trata-se de pensar as práticas culturais trazidas por estas populações em suas bagagens, as chamadas “escritas performativas” (Irobi, 2012:273-293). Importa compreender como o corpo constitui “local de múltiplos discursos para esculpir história, memória, identidade e cultura” (Irobi, 2012:277).

Ao tratar a experiência da diáspora africana, a inteligência do corpo, a performance, a dança constitui forte expressão de rememoração, sendo que práticas estéticas e corpóreas permitem lembrar ou manter laços culturais e identitários, como códigos culturais de matrizes africanas (Macedo, 2011:16-18). Neste sentido, a música, a dança, principalmente quando envolviam performances corporais, constituíram formas de manutenção, reatualização e ressignificação cultural de Áfricas nas Américas.

Estas agremiações pautaram suas preocupações em diferentes âmbitos, dentre os quais a educação e os processos de escolarização compunham repertório importante para a mudança na situação de exclusão das populações de origem africana no pós-Abolição, importando, neste sentido, um distanciamento com a antiga condição cativa, vínculo com a escravidão passada. Assim, não apenas “homens brancos” teriam poder

de registro escrito em atas e prestações de contas de irmandades, associações e clubes, mas homens e mulheres afrodescendentes, sujeitos atuantes quotidianamente na vida da cidade de Florianópolis, poderiam expressar pontos de vista e argumentações a partir da escrita, de uma linguagem formal. Uma linguagem combatente diante das tensões e rearranjos republicanos, neste período de reformas urbanas, cujos hábitos e marcas nos corpos permeados por códigos culturais africanos expressavam um passado escravista não condizente com os objetivos da República.

Como diria Petrônio Domingues, em “Um desejo infinito de vencer”, faz-se “mister reconhecer que os afro-catarinenses, malgrado viverem em condições sociais subalternas, foram capazes de influenciar a ‘roda da fortuna’, criar (e recriar) um mundo para si” (Domingues, 2011:132), e nisto, podemos incluir as lutas diárias por dignidade e uma vida melhor, além da constituição de espaços organizativos capazes de atender a demanda desta população que nem sempre foi autorizada a participar de espaços ditos “para todos”, visto que impediam a entrada daqueles e daquelas que lembravam a escravidão, pois carregavam em seu corpo, sua pele, as marcas do passado escravista.

### **De que Florianópolis estamos falando?**

Na borda oeste da cidade, situava-se o bairro da Figueira<sup>1</sup>, com seus trapiches, estaleiros, armazéns, casas de negócios, hotéis, padarias, boticas, tratando-se de uma região ativa, zona produtiva e, ao mesmo tempo, espaço que atraiu centenas de miseráveis de todos os matizes em busca de trabalho e moradia. Era uma área ativa e perigosa, “onde nem mesmo as forças de segurança pareciam estar a salvo” (Cardoso, 2008:69). Tal território constituía um dos maiores bairros com presença de origem africana da cidade, sendo considerado um “antro de prostituição” muito frequentado por marinheiros, habitado por pessoas extremamente humildes.

No entendimento de André Luiz Santos, após a Abolição da Escravatura (1888), a população liberta concentrava-se na Figueira, na Toca;

próximo a Pedreira e na mesclada Tronqueira, onde os mais pobres viviam no trecho próximo à Fonte Grande e os mais abastados nas chácaras ao longo do caminho em direção ao Morro do Antão. Não encontramos nenhum anúncio do comércio de escravos com endereço na Toca, e na Figueira apenas um, na Rua das Flores (atual Bento

---

<sup>1</sup> No quadrilátero central da antiga Desterro, atual Florianópolis, localizavam-se os bairros onde moravam as pessoas mais pobres: Figueira, Tronqueira, Pedreira, Beco do Sujo, Toca, Campo do Manejo, e Cidade Nova, parte do mundo habitado por pessoas pobres, trabalhadores, militares, diaristas, lavadeiras.

Gonçalves) na Figueira. Esses locais não concentravam o comércio e eram locais de marinheiros e pescadores (Santos, 2009:197).

O território da Figueira, local de marcante presença africana e de seus descendentes extinguiu-se como território negro nos anos de 1940, quando a cidade estava transformada, conformando uma capital que deveria seguir os rumos do progresso, segundo aspirações das elites políticas dirigentes. A região central passara a ser espaço da administração pública, dos comércios estabelecidos, da prestação de serviços (Cardoso; Rascke, 2014). As classes populares tiveram que construir suas vidas nas regiões periféricas da cidade, nos contornos dos morros ou em áreas mais afastadas do perímetro central e suas bordas.

Em se tratando de uma região localizada nas proximidades do porto, o bairro da Figueira concentrava uma grande quantidade de trabalhadores do mar que compunham a paisagem daquela área, além de inúmeros homens e mulheres em diferentes afazeres necessários ao cotidiano citadino. Aquela pequena região, com centenas de marinheiros, praças da Marinha de Guerra, estivadores e tantos outros populares, sugeria um cenário espantoso para as elites do período, visto agrupar muitos populares de origem africana.

“Soldados, marinheiros, estivadores, criados, policiais, calafates, carpinteiros, vadios de todas as ordens pareciam adorar aquele bairro à beira-mar, que segundo Virgílio Várzea, cheirava a alcatrão” (Cardoso, 2008:101). Tais personagens constituíam, nos dizeres de Cardoso (2008), grupos sem vínculo com as elites locais, sendo que “soldados de diferentes corpos militares, imperiais marinheiros, homens do mar de todo o tipo, estivadores e outros trabalhadores urbanos viviam a protagonizar inúmeras rusgas nas áreas centrais da cidade” (2008:202), especialmente na região do bairro da Figueira.

Esta região, assim como a Tronqueira e a Toca, constituía território formado por populações de origem africana, que compreendiam, nos dizeres de Cardoso e Mortari (1999), “territórios negros”. Para os autores, com a instalação de serviços de bondes, água e esgoto, aterros e demolições, foram sendo destruídos estes antigos territórios negros. Lugares como a Tronqueira (área da atual Rua Artista Bitencourt, por ironia da história, um dos poucos abolicionistas populares), a Figueira (na Conselheiro Mafra), Toca (rua São Martinho), Beco do Sujo (Hercílio Luz) foram sendo eliminados, “a bem da tranquilidade pública”.

“Acresce que até a década de 1920, quando foi ligada ao continente por uma ponte, sofria ainda tôdas as desvantagens econômicas de seu isolamento, por ser uma

cidade localizada numa ilha” (Cardoso; Ianni, 1960:98). Sendo assim, além de problemas de infraestrutura dentro da cidade, a capital contava com restrições de acesso a seu território, visto a não existência de uma ponte até 1926, quando foi inaugurada a Hercílio Luz. Via-se frequentemente os atravessadores realizando os serviços de deslocamento dos interessados em adentrar na ilha.

Florianópolis era capital administrativa do estado de Santa Catarina, desde os tempos coloniais, possuindo uma população que, segundo o recenseamento realizado em 1920, era de 41.338 mil habitantes, a sua parte central era habitada por aproximadamente 19.574 mil habitantes (Felippe, 2001:12). Para pensarmos na década de 1940 e o início de 1950, os quantitativos apresentados por Cardoso e Ianni (1960: 112), indicam 67.630 como o número de habitantes em Florianópolis em 1950.

Nas primeiras décadas do século XX os recenseamentos não destacavam cor/raça em suas pesquisas, mas a pensar pela quantidade de africanos/as e seus descendentes no século XIX, estas primeiras décadas do século XX não indicavam uma condição muito diferente, apesar das muitas expulsões para as regiões mais periféricas, por conta das obras higienizadoras e modernizadoras. No século XIX, dados enfatizados por Fernando Henrique Cardoso<sup>2</sup>, os quantitativos observados permitem considerar que a população afrodescendente, em 1866 e 1872, chegava, respectivamente, a 32,64% e 35,27% (Cardoso, 2000:136).

Dados relativos a 1890, apontados por Cardoso e Ianni (1960:93) enunciam a presença de 8.153 brancos, 928 pretos, 1.957 mestiços e 53 caboclos para o que seria o perímetro central da cidade. Já em 1950, identificava-se, segundo registros censitários, a presença de 61.221 brancos, 5.027 pretos, 1.249 pardos, 03 amarelos e 130 sem declaração. Convém destacar que os dados de 1950 referem-se ao município como um todo e não apenas a região central, outrora denominada Vila de Desterro. Estes dados apontam indícios de uma presença de matriz africana em torno de 10% da população da cidade em meados do século XX.

Tratava-se de cena muito comum ver as fontes d’água e os caminhos percorridos até elas, córregos, diversas ruas e suas esquinas marcadas por mulheres e homens

---

<sup>2</sup> A obra de Fernando Henrique Cardoso, embora importante no rompimento com uma historiografia catarinense que incluía as populações de origem africana apenas da perspectiva economicista e, mesmo assim, com participação irrelevante, o trabalho do autor merece nota. Os dados e as bibliografias utilizadas são extremamente importantes e permitiram novos estudos e discussões sobre relações raciais e história de africanos/as e seus descendentes em Florianópolis, em especial. No entanto, Fernando Henrique Cardoso não conseguiu perceber táticas, estratégias e visões de mundo destas populações nos documentos e informações que analisou. Sua visão prendeu-se aos limites da discussão sobre relações raciais, sem, no entanto, aprofundar como “os oprimidos” neste processo, atuaram, lutaram e tentaram se impor enquanto sujeitos.



marinheiros, quitandeiras, pombeiros, lavadeiras, carroceiros, aguadeiros, carregadores, parecendo “tornar escura a face pública da capital catarinense. Estas ruas, mais do que qualquer outro lugar, deveriam configurar um grande território africano” (Cardoso, 2008:124-125).

As reformas urbanas da capital, já Florianópolis, ocorreram efetivamente na Primeira República, sendo a nova elite republicana responsável pela remodelação de espaços e práticas urbanas (Dallabrida, 2001:59). As antigas elites portuguesas, suplantadas por elites de origem germânica em fins do século XIX e primeiras décadas do XX, iniciaram um novo modo de compreensão da cidade, aplicando um projeto de reordenamento da estrutura urbana, uma tentativa das elites locais de “forjá-la como modelo de uma urbe moderna”, de acordo com os sonhos da República. A “picareta modernizadora” empurrou populares de origem africana, pobres e desvalidos para as periferias da cidade, “especialmente com a abertura da Avenida Hercílio Luz, que delimitou a segregação espacial e provocou o início da ocupação dos morros adjacentes ao centro urbano” (Dallabrida, 2001:61).

A modernização também incidiu sobre a preocupação com a educação formal. Neste sentido, além de reformar ruas e calçadas, para construir uma cidade mais digna de uma capital, constituía tarefa importante educar não apenas os filhos das elites, mas os das classes trabalhadoras também. Neste sentido, de acordo com Dallabrida (2003), os grupos escolares São José e Padre Anchieta, localizados em regiões periféricas, tornaram-se fundamentais para educar filhos de operários, artesãos, domésticas, estivadores e tantos outros trabalhadores e trabalhadoras.

Situados no bairro Figueira e Agrônômica, respectivamente, estes dois espaços formais de educação indicam uma preocupação com a formação dos mais pobres, apontando que, enquanto as elites estudavam no Ginásio Catarinense e no Colégio Coração de Jesus, os mais pobres tinham seus espaços em regiões consideradas periferia, voltadas à escolarização das camadas populares (Dallabrida, 2003:303-306).

Como exemplo desta reconfiguração dos espaços, utilizamos duas histórias de personagens oriundos de municípios da Grande Florianópolis nas primeiras décadas do século XX, quando muitos homens e mulheres de origem africana migraram de regiões interioranas em busca de novas expectativas e possibilidades na cidade, após o fim da escravidão. Ramiro Farias e Demerval Rodrigues vivenciaram os processos de mudança na cidade de Florianópolis e constituíram suas esperanças em trabalhos na região do porto.

Populações estas que, além de seus labores cotidianos, passaram a ver no clube de futebol nascido no bairro da Figueira, uma opção positiva sobre uma região tão malvista pelas elites dirigentes. Alinhava-se uma identificação com um time que surgira naquela área e fora organizado por homens das fainas do mar, dos trabalhos nas ruas, nas barbearias, dos sonhos em comum. Segundo Cardoso e Ianni (1960:218), em importante pesquisa sobre cor e mobilidade social em Florianópolis na década de 1950, o esporte, em especial o futebol, possibilitava galgar novas posições na sociedade; diferentemente dos clubes de remo, que eram vistos como clubes de elite, de brancos.

Entre os anos de 1930 e 1940 todas as grandes – no sentido de impactantes – obras remodeladoras, higiênico-sanitaristas, estavam materializadas. Homens e mulheres pobres, afros em sua maioria, sem seus casebres ou cortiços - transformados em “belos” sobrados em que pessoas “civilizadas” e homens de negócio teriam morada –, foram arremessados às periferias, contornos da região considerada então perímetro central. Serviços vistos como desqualificados, de baixa remuneração, mas imprescindíveis aos projetos políticos de modernização, constavam entre as inúmeras atividades, ações e experiências diárias destes sujeitos populares de origem africana.

As alterações de moradia e organização física da cidade não implicaram, no entanto, em melhoria da qualidade de vida de milhares de famílias de origem africana que viviam na capital. População que continuava a ocupar “posição sensivelmente análoga à que desfrutava no passado. Dessa forma, ainda é, como no passado, o principal agente dos serviços braçais e domésticos (...), permanecendo o trabalhador negro nos setores mal remunerados e de baixo prestígio social” (Cardoso; Ianni, 1960:112).

Mesmo no caso de integrantes fundadores de associações, clubes recreativos e demais agremiações, a situação relativa às ocupações não se alterava muito comparativamente aos demais homens e mulheres de origem africana, conforme dados coletados e analisados da associação “União Recreativa 25 de Dezembro”. Dos 216 sócios, constituíam profissões significativas dentro do número de associados: Domésticas (53), Costureira (8), Estivadores (8), Militares (7), Operários (26), Pintores (15), s/declaração (20), dentre outros dados menos significativos (Cardoso; Ianni, 1960:117-118).

Se a Abolição trouxe à tona a questão da cidadania, esta ainda enfrentava desafios quanto às convivências e tensões raciais do período. Neste sentido, os

mecanismos de ascensão social construídos por homens e mulheres de origem africana indicavam reações a conflitos quotidianos.

O rigor da etiqueta dessas sociedades [como o 25 de Dezembro], que nos foi descrito por um velho do grupo negro, indica que houve esforços no sentido de reagir às avaliações desfavoráveis do branco. Simbolicamente, a casaca de baile e o ‘mestre de salão’ deveriam assumir, aos olhos do grupo negro, um significado bem mais profundo do que à primeira vista pode parecer. Era a tentativa e mostrar à ‘sociedade dos brancos’ que o refinamento nas maneiras, a vida *de família* e a *distinção social* não eram apanágio de um grupo racial; e também que os negros já não eram mais escravos, podendo comportar-se como quaisquer outros cidadãos, como *iguais...* (Cardoso; Ianni, 1960:139).

Percebemos, a partir destes apontamentos, que as populações de origem africana se organizaram, construíram e recriaram mecanismos próprios de “sociabilidade, política, cultura e lazer, a partir de distintas racionalidades, lógicas e possibilidades. Criativos e versáteis, apropriaram-se seletivamente da retórica da cidadania” (Domingues, 2011:131) e consolidaram redes de solidariedade.

### **Territórios negros: memórias, constituições e festividades**

As festas eram momentos de catarse, de renovação de energias, muito além de meros divertimentos, constituindo encontros em que sensibilidades afloravam, onde choro e dança se encontravam ao celebrarem tradições. Estas manifestações evidenciam traços de populações de origens africanas, que ao entrarem no “novo mundo” a partir do tráfico, trouxeram consigo experiências, expectativas, visões de mundo que se recriaram e ressignificaram nestes espaços diaspóricos. Constituem indícios de práticas de populações marcadas pelos “trabalhos da memória, mobilizando corpos e sentidos sob dinâmicas boca/ouvido” (Antonacci, 2013:111).

Clubes recreativos, escolas de samba, irmandades religiosas, capoeira, cacumbi, boi-de-mamão e terno de reis tocados no orocongo, evidenciamos presenças africanas na Ilha de Santa Catarina e seus entornos. Presença já registrada desde o século XVII, intentamos agora conhecer práticas de matrizes africanas vivenciadas em Florianópolis na primeira metade do século XX, momento de reordenamento da cidade, de migrações de áreas rurais para os contornos periféricos da cidade.

Oriundo de práticas do século XIX, o cacumbi envolve danças e cantoria. Marcado ainda, pela interlocução com outros grupos devotos a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, além das apresentações presentes nos carnavais da década de

1950. O Cacumbi do Capitão Amaro, presente até os anos de 1980, era do continente e, nos processos migratórios das primeiras décadas após a Abolição, passaram a residir e organizar os festejos no Estreito, nas áreas próximas à comunidade da Coloninha, fortemente marcada pela migração de origem africana.

No caso da Irmandade do Rosário, muitas foram as disputas envolvendo práticas culturais e cobranças de posturas por parte da Igreja Católica. Mesmo assim, após embates e reestruturações, a agremiação ainda está atuante, contando nos dias atuais com sua primeira provedora, mulher, negra, a Senhora Maria Teresinha Agostinho.

O momento da festa apresentava-se como destaque na vida de uma Irmandade, visto que muitos dos registros levantam esta atividade devocional e o compromisso como fundamental a cada ano. Missa solene, cantada ou rezada, de acordo com os recursos e pompa pretendidos na ocasião; procissão em via pública, levantamento do mastro com a bandeira da associação, coroação do rei e da rainha do Rosário, banda de música para animar a celebração e comidas para degustação após o enredo organizado.

Além destes territórios, também os Clubes Recreativos movimentavam a cidade. A União Recreativa 25 de Dezembro foi fundada no Natal de 1933, no Morro do 25, antiga rua Chapecó, atual Padre Schoerer. Ramiro Farias, Tertuliano Fernandes, Nicomedes Ferreira, Epaminondas e Vicente de Carvalho, José Capistrano e Leovegildo Luiza da Silva fundaram a agremiação, definindo presidente, tesoureiro, secretário, grêmio feminino, organização de atas, regimento interno e estatuto, semelhante ao mecanismo de funcionamento de outras associações, inclusive da Irmandade do Rosário.

A Sociedade Recreativa Brinca Quem Pode surgiu também na década de 1930, fundado na Rua Conselheiro Mafra, bem no centro da capital. Depois foi construída uma sede própria na Avenida Tico Tico, atual Rua Clemente Rovere, nas proximidades da Avenida Mauro Ramos, região central. O Clube aceitava a entrada de brancos, apesar de sua maioria de associados e participantes serem negros. A presença marcante nos jornais, apresentando as atividades da associação apontam para um relacionamento mais assíduo com elites dirigentes da cidade e melhor trânsito em diferentes espaços.

Estes clubes evidenciam expressões e formas de constituir uma visibilidade positiva à maneira das ferramentas que dispunham no período. Diante do embate constante com outros clubes, exclusivos para brancos, a rigidez e as condutas exigidas nos clubes negros pautavam-se nas normas da sociedade vigente e exigiam valores

exemplares de seus membros, buscando meios de desvencilhar antigas visões estereotipadas e equivocadas sobre as populações de origem africana.

Os clubes eram espaços muito visados pelas elites políticas e econômicas de então, constituindo seus territórios lugares de tensões, resistências, lutas e mobilizações, visto serem locais de arranjos e laços de solidariedade e construção e uma visibilidade positivada de populações de origem africana, lidavam com os embates hegemônicos de alguns códigos e posturas da sociedade abrangente.

Maria das Graças Maria enfatizou em sua pesquisa “Imagens invisíveis de Áfricas presentes” (1997) os cuidados com trajes e comportamentos nas dependências dos clubes.

Era considerada uma forma de resistência aos estereótipos construídos que costumam representar o negro sujo e malvestido desqualificando a estética das populações de descendência africana. Por outro lado, as pessoas também eram atraídas pelo impacto da moda, porque viviam num contexto urbano em que o padrão de bem vestir eram um dos critérios que lhes conferia status e dignidade (Maria, 1997:186).

De certo modo, as normas destes clubes compunham estratégias de manutenção destes territórios, bem como constituíam formas de sociabilidades numa sociedade racialmente hierarquizada e excludente.

Além dos territórios já destacados, merecem destaque as Escolas de Samba Protegidos da Princesa e Embaixada Copa Lord, as duas primeiras fundadas oficialmente na capital catarinense. A primeira, de 1948, a segunda, de 1955. Ambas movimentaram e ainda movimentam os carnavais citadinos. Agremiações fundadas em meados do século, apresentam visibilidades outras para além das estéticas dos clubes, das irmandades negras e dos cacumbis, compondo cores e ritmos intensos de manifestações de origem africana.

Fundadas nas áreas de contornos do centro, compõem territórios negros marcantes na vida da cidade, em especial nas comunidades onde se organizam. Mulheres, homens, idosos e crianças se mobilizam em torno das atividades do carnaval, mas também de um samba que é cotidiano, para além dos 3 dias de carnaval. Constituem, nos dizeres de Maria Antonietta Antonacci, extravasamento em “danças, ritmos e instrumentos musicais, não só na arte de fabricar artefatos sonoros com toques e tons em suas línguas, como em habilidades de comunicação audiovisuais que desafiam leituras ocidentais” (Antonacci, 2013:14).

Convém ressaltar, para além destes territórios reorganizados nas reformas urbanas e ressignificados por seus pertencentes, algumas figuras ativas em Florianópolis e que marcaram também a construção dessa visibilidade positiva almejada por muitos homens e mulheres agremiadas. Antonieta e Leonor de Barros, Trajano Margarida, Ildefonso Juvenal da Silva e Demerval Cordeiro merecem nota nestas breves palavras, pois atuaram política e educacionalmente para criar possibilidades de ascensão social de descendentes de africanos nas primeiras décadas da República. Articulados em jornais, espaços políticos, constituindo escolas e ministrando curso primário, propunham a educação como forma de ascensão social e melhores condições de vida.

Oportunamente, sabendo dos limites deste texto e das singelas passagens que aqui destacamos, cabe destacar que estes personagens, diante dos empecilhos impostos pela Academia Catarinense de Letras à participação de mulheres e de descendentes de africanos, fundaram seu próprio Centro, o Centro Catarinense de Letras em 1925. Articulando saberes letrados e vivências embebidas em memórias africanas, tratam-se de homens e mulheres pautados em lutas que consideravam importantes e necessárias no período.

### **Considerações Finais**

Esperamos, por meio destas breves linhas, elucidar aspectos organizativos e de manutenção de práticas culturais e vivências africanas nestes territórios de diáspora situado ao sul do Brasil. Podemos compreender, nos dizeres de Antonacci, tratar-se de corpos negros “desenvolvendo *performances* compassadas por pulsões corporais a partir de sopros, batidas manuais, pressões de dedos no contato com instrumentos, marcando ritmos e breves momentos de pausa, que reativam a memória ou mesmo permitem improvisar” (2013:118). Vislumbramos práticas de homens e mulheres de origem africana pautadas em vibrações, artimanhas e ritmos, na tentativa de cultivar manifestações culturais.

### **Referências Bibliográficas**

ALVES, Jucélia Maria; LIMA, Rose Mery de; ALBUQUERQUE, Cleidi. 1990. *Cacumbi: um aspecto da cultura negra em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, Coedição Secretaria da Cultura e do Esporte de Santa Catarina.

ANTONACCI, Antonieta Martines. 2013. *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. São Paulo: EDUC, 2013.

CARDOSO, Fernando Henrique. 2000. *Negros em Florianópolis: Relações sociais e econômicas*. Florianópolis: Insular, 2000.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. 1960. *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional*. São Paulo: Nacional.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. 2008. *Negros em Desterro: as experiências das populações de Desterro na segunda metade o século XIX*. Itajaí: Casa Aberta.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco; RASCHE, Karla Leandro. 2014. “Figueirense: o Bairro da Figueira e o nascimento de um clube” em: Alexandre Vaz; Norberto Dallabrida (Orgs.), *O Futebol em Santa Catarina – histórias de clubes (1910-2014)*. Florianópolis: Insular, pp. 17-46.

CUNHA, Maria Clementina Pereira da Cunha. 2002. *Carnavais e Outras F(r)estas: ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT.

DALLABRIDA, Norberto. 2001. *A fabricação Escolar das Elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura.

DOMINGUES, Petrônio. 2011. ““Um desejo infinito de vencer”: o protagonismo negro no pós-Abolição” em: *Revista Topoi*, vol. 12, nº 23, pp. 118-139.

FELIPPE, Fábio. 2001. “*No coração da torcida*”: a fundação do Figueirense Foot-Ball Club na década de 1920. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis.

GARCIA, Fábio. 2011. “Intelectuais negros no pós-Abolição: associativismo negro em Florianópolis (1915-1925)” em: *Anais Eletrônicos ANPUH*. Fortaleza. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares>.

IROBI, Esiaba. 2012. “O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora” em: *Revista Projeto História*. São Paulo, nº 44, pp. 173-193.

MACEDO, Lisandra Barbosa. 2011. *Ginga, Catarina! Manifestações do samba em Florianópolis na década de 1930*. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Lugão. 2004. “O pós-Abolição como problema histórico: balanços e perspectivas” em: *Revista TOPOI*. Vol 5, n. 8, pp. 170- 198.

MARIA, Maria das Graças. 1997. “*Imagens invisíveis de Áfricas presentes*”: experiências das populações negras no cotidiano da cidade de Florianópolis (1930-1940). Dissertação (Mestrado em História)–Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis.

RASCHE, Karla Leandro. 2010. *Festas, procissões e celebração da morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em Desterro/SC (1860-1890)*. Itajaí: Editora Casa Aberta.

RASCHE, Karla Leandro. 2014. “Sons, Performances e Celebrações: Festas e Morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em Florianópolis/SC” em: *Revista da ABPN*, vol. 6, nº 12, pp. 150-176.

REIS, João José. 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Cia das Letras.

REIS, João José. 2002. “Tambores e Temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX” em: Maria Clementina Pereira da Cunha Cunha (ed.), *Carnavais e Outras F(r)estas: ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, pp. 101-156.

ROMÃO, Jeruse Maria. 2010. *A África está em nós: história e cultura afro-brasileira – africanidades catarinenses*. João Pessoa: Grafset.

SANTOS, André Luiz. 2009. *Do Mar ao Morro: a geografia da pobreza urbana em Florianópolis*. Tese (Doutorado em Geografia)–Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis.

SODRÉ, Muniz. 1998. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad. 2ª. ed.

TINHORÃO, José Ramos. 1972. *Música Popular de Índios, Negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes.



## **Nas rodas de samba, no eró da macumba: Contribuições de uma pesquisa dentro do campo de estudos da música popular e das religiosidades afrobrasileiras**

Lisandra Barbosa Macedo Pinheiro  
Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)  
[lisamacedo@gmail.com](mailto:lisamacedo@gmail.com)

### **Resumo**

Esta comunicação fará alguns apontamentos sobre a pesquisa que permeará a elaboração de tese de doutorado em história, do Programa de Pós-Graduação em História da UDESC. Como pesquisadora associada ao NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UDESC, trago a proposta de uma tese que dialogue com as perspectivas conceituais e outras pesquisas já concluídas. A arte nas culturas africanas tem uma funcionalidade e simbolismos que permitem a conexão com o sagrado. Trazida pelos africanos escravizados, a musicalidade inerente aos cultos afro-religiosos no Brasil é, portanto, percebida como expressão particular de visões de mundo e valores, que perpassam os terreiros e se difundem através das manifestações artísticas como o *samba*, gênero musical que surgiu a partir das expressões religiosas de africanos e afro-descendentes. Dessa forma, entende-se que o samba e as religiões afro-brasileiras tiveram suas trajetórias associadas a processos de legitimação dos grupos marginalizados pelas estruturas sociais. As culturas negras na diáspora, porém, não podem ser percebidas como manifestações cristalizadas. Elas são frutos de apropriações, conflitos e rearranjos que remontam a estratégias de poder e negociações que procuram legitimar o espaço dos negros nas sociedades ocidentais. Sendo assim, a pesquisa pretende analisar as formas de sociabilidade e de identidades culturais a partir do sentido que a música adquire entre as comunidades de terreiros, suas expressões, circulação e influências dos cantos de umbanda, seus usos pelo mercado fonográfico e também a reapropriação das canções comerciais pelas comunidades de terreiro, analisando assim, o impacto dessas manifestações enquanto meios de articulações no campo das sociabilidades e no compartilhamento de novas culturas políticas.

**Palavras-chave:** História; Florianópolis; 1970-2010; Religiões Afro-brasileiras; Música Popular; Tradições Orais.

Esta comunicação tem como objetivo trazer o objeto de pesquisa que permeará a tese de doutorado, relacionando-os com alguns aportes teóricos e também a partir de pesquisas que dialogam com este tema. O objeto trata de uma interpretação acerca das manifestações musicais de comunidades religiosas afro-brasileiras<sup>1</sup> em Florianópolis, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI e suas relações com o mercado fonográfico a partir do gênero musical específico – o samba, percebendo em que medida a exposição dos cantos, das expressões orais dessas comunidades, como um todo, são ressignificadas e adquirem um sentido que passa por questões de identidade, afirmação cultural e resistência à práticas culturais ditas hegemônicas.

---

<sup>1</sup> Chamadas neste trabalho também como comunidades de terreiro – que são os espaços sagrados onde as práticas ritualísticas ocorrem na maioria das vezes.

A pesquisa parte do conceito de arte africana, que tem um significado que vai além da apreciação estética, como nos alerta Reginaldo Prandi: “Para os negro-africanos a música tem talvez um sentido mais amplo do que aquele que lhe é atribuído no ocidente. Não é simplesmente consumo estético para a fruição de sentimentos e emoções. É isso também, mas também é mais” (2005: 179). Nos rituais de umbanda, que é o foco principal desta pesquisa pois é a que nos fornece mais elementos para analisar como, durante sua trajetória, ela se aproxima das canções comerciais<sup>2</sup>, gerando aqui um novo paradigma nas relações entre a arte e a religiosidade, porém dentro da lógica e do modo de viver trazido pelos africanos escravizados no Brasil.

Trata-se, contudo, de perceber essas manifestações a partir do conceito de diáspora africana, onde os elementos vão se ressignificando através de contatos com as práticas culturais de outros povos. Ao longo do século XX percebemos nos discursos de mestiçagem e da fusão da cultura popular com erudita, ou ainda as culturas da periferia e dos centros urbanos a base para construção de uma identidade nacional, porém a situação é mais complexa e as novas relações impostas pela modernidade tem alterado essa visão. Stuart Hall nos lembra que

O velho modelo centro-periferia, cultura nacionalista-nação é exatamente aquilo que está desabando. As culturas emergentes que se sentem ameaçadas pelas forças da globalização, da diversidade e da hibridização, ou que falharam no projeto de modernização, podem se sentir tentada a se fechar em torno de suas inscrições nacionalistas e construir muralhas defensivas. A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de ‘pertencimento cultural’, mas abarcar processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da “diáspora”, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna (2011: 46-47).

No caso da cultura brasileira, esse ponto é importante para observar a partir das trajetórias do samba e da umbanda, pontos de congruência que convergem para a busca pela legitimação, num processo de resistência aos padrões hegemônicos culturais. No século XX, mais especificamente no contexto do pós-abolição, o país passou por várias transformações tecnológicas que acabam transformando significativamente mentalidades, comportamentos e, conseqüentemente, manifestações culturais. O surgimento do samba enquanto gênero musical, no início do século XX, oriundo de danças e músicas ligadas às celebrações religiosas de africanos e afrodescendentes,

---

<sup>2</sup> Entendida aqui como canções inseridas ou elaboradas com base na lógica mercadológica de produção, circulação e consumo.

principalmente dos bantos<sup>3</sup>, permitiu que muitos percebessem as expressões de fé e compreendessem a religiosidade dos mesmos, tanto pelo ritmo quanto pelas letras de suas canções, servindo de inspiração para muitos artistas, que traduzissem em ritmo e letra, as canções praticadas nos cultos de candomblé (e suas variantes) e umbanda.

Sendo assim, a pesquisa tem como foco o desafio de compreender as sociabilidades<sup>4</sup> e as identidades dos povos de terreiros a partir de suas manifestações culturais e seus relacionamentos com linguagens artísticas, principalmente a música, partindo da concepção de identidade do sujeito pós-moderno<sup>5</sup>, que se alteraram de forma significativa nos dois últimos séculos, e que tem nas manifestações artísticas principal elemento de difusão desses conceitos. Além disso, a própria Umbanda é concebida como uma manifestação religiosa e cultural híbrida<sup>6</sup>, e situá-las na pós-modernidade, momento em que os conceitos opositivos de “culto e popular” ou de “tradicional e moderno”, já não são suficientes pra definir ou discutir o impacto e a importância das permanências, deslocamentos e fragmentações das manifestações culturais afrobrasileiras no âmbito das sociabilidades.

A análise dos cantos sagrados das religiões afrobrasileiras e os cruzamentos com outras expressões da musicalidade dos povos de origem africana se tornam relevantes, pois as experiências musicais, no âmbito da sensibilidade individual e da coletividade, compõe uma rede social densa de significados. E a partir dessas experiências há um desenvolvimento de formas de conhecimento e relacionamentos baseados nas realidades na qual estão inseridos, afetando seus comportamentos e visões de mundo, assim como

---

<sup>3</sup> Nei Lopes, no artigo intitulado “A presença africana na música popular brasileira” fornece informações que legitimam a origem africana do samba, principalmente a partir da etimologia da palavra “samba” para os quiocos e bacosos (Angola), que significa “cabriolar, brincar, divertir-se”. Reginaldo Prandi, no artigo Música de Fé, Música de Vida, também aponta as influências da cultura banto na formação do samba brasileiro.

<sup>4</sup> De acordo com a definição de José Alcântara Júnior, “a sociabilidade é resultante das condições inerentes e gestadas pelas múltiplas combinações interacionais acionadas a partir dos indivíduos, por grupos e por classes sociais, sintetizadas e cristalizadas na própria sociedade” (2005: 33).

<sup>5</sup> Stuart Hall pontua três concepções de identidade. A primeira diz respeito ao sujeito do Iluminismo, na qual o sujeito era totalmente centrado, unificado e portanto, não tendo sua identidade afetada pela sua convivência em grupo. O sujeito sociológico tem nas relações sociais a base para a construção de sua identidade, a partir da interação do ‘eu’ com a sociedade. O sujeito pós moderno, no entanto, seria composto de múltiplas identidades, que se alteram em diferentes momentos, reflexos de uma pós modernidade caracterizada pela aceleração do tempo, das descontinuidades, fragmentações e mudanças rápidas em seu interior (2011: 10-12).

<sup>6</sup> Conforme conceito utilizado por Nestor Garcia Canclini, que entende hibridização como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2013: XIX). Canclini ainda nos brinda com o entendimento da umbanda como um exemplo de “multiplicação espetacular de hibridizações durante o século XX”, pois entende a possibilidade de colocar “a um só termo fatos tão variados quanto (...) a combinação de ancestrais africanos, figuras indígenas e santos católicos na umbanda brasileira” (2013: XX).

o contexto histórico e social, atentando-se, assim, para uma dimensão política dessas relações.

Essa perspectiva vai ao encontro da proposta de Erik Neveu e Armand Matterlart, que nos convidam a pensar nos estudos culturais como uma forma de “compreender em que a cultura de um grupo, e inicialmente das classes populares, funciona como contestação da ordem social ou, contrariamente, como modo de adesão às relações de poder” (2004: 14).

A dimensão social das práticas artístico-culturais dessas comunidades é interessante porque faz parte de um processo político e social excludente, e mesmo com todas as rupturas, fragmentações e/ou descontinuidades históricas, se fazem presentes nas relações sociais da pós-modernidade. Dessa forma, a musicalidade dos terreiros expressa o caráter moderno das formas culturais afrobrasileiras, pois de acordo com Paul Gilroy, essas formas culturais “São modernas porque têm sido marcadas por suas origens híbridas e crioulas no Ocidente; porque têm se empenhado em fugir ao seu status de mercadorias e da posição determinada pelo mesmo no interior das indústrias culturais” (2001: 159).

A música, enquanto elemento representativo de expressões e sentimentos, pode tanto assimilar as ideologias impostas pela cultura dominante e divulgá-las entre as diversas camadas sociais, concordando e servindo como instrumento para inserção dos ideais das políticas e dos grupos sociais dominantes, como também pode ser um meio de contestação de uma cultura política imposta. No entanto, não basta examinar letras e melodias. Há uma necessidade de se conhecer mais profundamente os motivos que levaram seus autores a elaborá-las, e também perceber como os receptores captaram e assimilaram a mensagem do autor.

Por isso a musicalidade intrínseca às religiões de influência africana é importante fonte de pesquisa porque possui um caráter que vai além de uma apreciação estética e superficial. As manifestações musicais dos rituais religiosos afrobrasileiros operam como recurso político à medida que manifestam de forma performativa o pensamento filosófico das comunidades de terreiro, atuantes no âmbito da contracultura da modernidade. Nesse ponto, o raciocínio de Gilroy contribui mais uma vez para a percepção da música negra na diáspora, entendendo que

a música, o dom relutante que supostamente compensava os escravos, não só por seu exílio dos legados ambíguos da razão prática, mas também por sua total exclusão da sociedade política moderna, tem sido refinada e desenvolvida de sorte que ela propicia um modo

melhorado de comunicação para além do insignificante poder das palavras – faladas ou escritas (2001: 164)

Esse refinamento pelo qual passa a música de origem africana, salientado por Gilroy, nos faz remeter ao processo de hibridização cultural, que se torna fundamental reconhecer na constituição das religiões afrobrasileiras, cujo papel na sociedade pós-moderna se destaca por ser uma representação de um novo tempo nos estudos culturais, inaugurados por novas perspectivas de análise a partir do caráter obsoleto que alguns termos e categorias de análise oposicionistas tem adquirido.

As culturas híbridas já não cabem mais nas concepções de oposição como tradicional/moderno, erudito/popular, ou no caso do objeto de pesquisa em questão, arriscaria dizer que também a oposição “sagrado/profano” deve ser posta com cuidado ao discutir os espaços de sociabilidade dos povos de terreiro. Os inter cruzamentos, as descontinuidades, as rupturas e fragmentações das práticas sociais da pós-modernidade, que em boa parte são sustentadas pelo processo de globalização pelo qual o mundo pós-moderno tem passado, são pontos fundamentais para qualquer historiador do tempo presente, que deve estar atento a esses novos modos de olhar o campo das culturas políticas, das identidades e o próprio processo de hibridização cultural.

Nesses termos, o cruzamento entre o mundo da indústria musical e da religiosidade afrobrasileira, através da presença dos orixás na música popular brasileira e dos usos e apropriações das canções comerciais populares pelos povos de terreiros se torna um campo exemplar para analisar e (re)definir parâmetros de pesquisa em história cultural a partir de um olhar sobre fontes antes impensadas para a produção do conhecimento histórico.

Homi Bhabha (1998) e Nestor Garcia Canclini (2003) a partir de conceitos relacionados à cultura no contexto atual, trazem contribuições para pensar as religiões afrobrasileiras e as expressões musicais das comunidades de terreiro e de músicos populares enquanto manifestações culturais híbridas, fruto das significativas transformações na ideologia e no comportamento da sociedade pós-moderna. Bhabha faz uma crítica às relações entre as culturas ditas “centrais” e as “periféricas”, pois há uma complexa interação entre essas duas esferas da cultura na atualidade, sendo que as colisões e os intercâmbios provenientes dessas relações resultam em um hibridismo cultural. A partir disso, as identidades culturais dos grupos sociais no presente adquiriram características pautadas na fluidez e na transitoriedade de seus elementos, a partir das novas e momentâneas interações sociais desses grupos. Canclini também

pensa nas narrativas identitárias a partir dos enfoques teóricos baseados nos processos de hibridização cultural, que permite às identidades culturais uma característica mais fluída e menos presa a traços fixos ou pertinentes ou encerradas, como caráter exclusivo de determinadas etnias ou grupos sociais.

Também não se pode pensar nesse caráter heterogêneo e transitório das identidades culturais sem analisar a lógica de Stuart Hall, tanto no âmbito das experiências culturais na diáspora negra (2003), como na análise sobre as configurações da identidade cultural na pós-modernidade (2011). Embasado pela perspectiva de que há, na atualidade, uma crise de identidade na sociedade pós-moderna, Hall faz importantes reflexões sobre as influências das transformações nas estruturas sociais nos indivíduos e o conseqüente surgimento de novas identidades culturais, em cujo cerne percebemos mais uma vez deslocamentos, fragmentações e rupturas.

Em se tratando das manifestações musicais dos povos de terreiro, das expressões e influências das culturas africanas e afrodescendentes na música popular brasileira, percebemos em Marcos Napolitano (2005, 2007) a preocupação em fornecer para os historiadores importantes reflexões acerca do uso da música como fonte de pesquisa e de produção de conhecimento histórico. A música, enquanto fonte tem utilização recente entre pesquisadores da área de ciências humanas, fruto da ampliação do conceito de fonte histórica por parte da Nova História Cultural e também por se tratar de um objeto de pesquisa relevante para muitos pesquisadores do tempo presente. Dessa forma, Napolitano fornece importantes conceituações metodológica para o desenvolvimento de uma história cultural da música popular brasileira. Ao afirmar que “a música, no caso do Brasil, foi um ponto de fusão importante para os diversos valores culturais, estéticos e ideológicos que formam o grande mosaico chamado ‘cultura brasileira’” (2007: 110), Napolitano reforça o caráter político que a música, enquanto importante meio de socialização e expressão ideológica, adquire e o quão pertinente se torna seus estudos no campo das ciências humanas.

Já Paul Gilroy (2001) dedica um capítulo inteiro a questão da música negra na diáspora. As análises de Gilroy partem das relações entre música e sociabilidades. Ainda que seus exemplos, em sua maioria, se reservem à musicalidade afroamericana, as bases teóricas desenvolvidas por Gilroy são relevantes para pensar nas transformações conceituais de arte africana e do sentido das expressões musicais que se alteraram mais especificamente ao longo do século XX e a partir do contato das manifestações musicais africanas com as culturas de diferentes partes do mundo.

Percebemos, pois que estes autores<sup>7</sup> propõem perspectivas de análise que vão ao encontro de teóricos da história do tempo presente, que é o eixo estruturante desta pesquisa, no âmbito da área de concentração do Programa de Pós-Graduação na qual está inserida. À medida que trazem importantes métodos de investigação e produção de conhecimento histórico a partir de evidências e fatos históricos recentes, Reinhart Koselleck (2012) e François Hartog (2013), contribuem significativamente com as perspectivas desta pesquisa, a partir dos conceitos de tempo histórico, experiência, expectativa, presentismo e regimes de historicidade.

Para Hartog, por exemplo, é através do tempo histórico (pautado na perspectiva da distância e da tensão entre o campo da experiência e o horizonte de expectativa já explicitado por Koselleck) que se destacam os regimes de historicidade, que para Hartog se traduzem nas relações das sociedades, em diferentes momentos, com o tempo, pontuando especificamente a crise nas conceituações sobre o tempo nas sociedades modernas, que ampliaram o “presente” em suas estruturas temporais, implicando, portanto, em uma experiência contemporânea do tempo que Hartog chama de presentismo (2013: 38).

A pesquisa ainda se pauta nas relações entre história e memória, premissa relevante para a metodologia da história oral, além do conceito de cultura política. Nesse ínterim, destaco os teóricos Jacques Le Goff (1988) no âmbito da história e da memória, Maurice Halbwachs (2004) e suas perspectivas com a memória coletiva (memória social) e René Remond (2003), que salienta a importância do “retorno ao político” para compreender as relações sociais dentro das relações de poder e legitimação identitária.

No que diz respeito à bibliografia específica sobre oralidade, música popular (samba) e religiões afro-brasileiras, percebemos que há diversos trabalhos que tratam desses temas de forma separada, ao longo do século XX. Temos, no entanto, alguns artigos que tratam das influências da música sacra de candomblé e umbanda na música popular brasileira. No que se refere à oralidade, temos o trabalho de Maria Antonieta Antonacci (2015) que trata das expressões orais e de africanismos, a partir das experiências afro-diaspóricas no Brasil, bem como suas contribuições para aquilo que se considera como expressões culturais brasileiras. Já através do conceito de religiosidade

---

<sup>7</sup> Que foram selecionados neste primeiro momento por fornecer informações mais complexas, inovadoras e que por isso são estruturantes para a elaboração desta pesquisa; porém, é importante salientar há outros pesquisadores com trabalhos selecionados e que contribuem também para o embasamento teórico e enriquecimento desta pesquisa.

afrobrasileira encontramos em Reginaldo Prandi e Nei Lopes reflexões relevantes para compreender o universo religioso de africanos e afrodescendentes e principalmente suas relações com a música enquanto expressão de sua ideologia. Além de Nei Lopes, destaca-se a contribuição de pesquisadores como Carlos Sandroni, Hermano Vianna e Roberto Moura para o embasamento teórico desta pesquisa, já que trabalham especificamente com análise do samba, dentro de sua constituição como música popular brasileira e suas construções como meio de propagação de uma identidade nacional.

O sociólogo Reginaldo Prandi em *Segredos Guardados* (2005), por exemplo, é que dedica um artigo onde faz uma análise das canções comerciais com temática relacionada ao universo dos orixás e encantados. Nei Lopes também dedica um artigo relacionado à presença africana na música popular brasileira. Encontramos artigos de outros pesquisadores que tratam da interface entre música popular e religiões afro-brasileiras, mas o caráter da pesquisa divulgada em forma de artigo não permite, por motivos óbvios, que se aprofunde ou se problematize certas questões que envolvem essa interface. Encontramos, no entanto, a dissertação da Mestre em Literatura Míriam Conceição do Santos (2013), que trata da interpretação dos cânticos de Umbanda e Candomblé a partir da obra de Clara Nunes. Nesse aspecto, toda a obra tem como foco estabelecer essa relação entre o trabalho artístico, o que é vendável, comercializado como música popular, e a musicalidade, ritmo e cânticos sagrados das religiões afro-brasileiras.

Ainda há trabalhos que foram selecionados, porém não citados; em parte, para respeitar os limites de espaço concedido para esta comunicação, e também porque requerem uma análise mais aprofundada para verificar sua relevância na contribuição com esta tese, que se encontra na fase inicial de levantamento de dados. Mesmo assim, a bibliografia citada já permite delinear uma pesquisa que, por sua amplitude de reflexões e possibilidades de abordagens, requer um trabalho cuidadoso na seleção e análise das fontes e também dos aportes teóricos, observando principalmente os riscos de um determinismo acadêmico que ronda pesquisas cujo tema é tão subjetivo e fluído, por estar em constante movimento e transformações, que é a cultura dos povos na contemporaneidade.

## Referências

ALCÂNTARA JÚNIOR, José. 2005. “O conceito de sociabilidade em Georg Simmel” em: *Ciências Humanas em Revista*. São Luiz: UFMA, vol. 3, nº 2.



- ANTONACCI, Maria Antonieta. 2015. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2 ed. São Paulo: Educ.
- BHABHA, Homi K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- CANCLINI, Néstor García. 1998. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp.
- GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GOMES, Tiago de Melo. 2003. “Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930”. in: *Afro-Ásia*. Salvador: Centro de Estudos Afro-orientais.
- HALWBACHS, Maurice. 1990. *A memória Coletiva*. São Paulo: Editora Vértice.
- HALL, Stuart. 2011. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart. 2003. *Dá Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- HARTOG, François. 2013. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- KOSELLECK, Reinhart. 2012. *Futuro Passado: Uma contribuição semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC.
- LE GOFF, Jacques. 1996. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP.
- LOPES, Nei. 2005. “A presença Africana na música popular brasileira” em: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 50. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/050/50clopes.htm>
- LUHNING, Ângela. 1990. “Música: o coração do candomblé”. in: *Revista USP*, São Paulo, nº 7, pp. 97-115.
- MOURA, Roberto. 1983. *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- MOURA, Roberto Moura. 2004. *No princípio era a roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes*. Rio de Janeiro: Rocco.
- NAPOLITANO, Marcos. 2007. *A síncope das Idéias: A questão da tradição na música popular brasileira*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.
- NAPOLITANO, Marcos. 2006. *Cultura Brasileira: Utopia e Massificação (1950 – 1980)*. São Paulo: Contexto.

- NAPOLITANO, Marcos. 2005. *História & Música*. Belo Horizonte: Autêntica.
- NAPOLITANO, Marcos. WASSERMAN, Maria Clara. 2000. “Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira” em: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 20, nº 39, pp.167-189.
- NEVEU, Erik; MATTELART, Armand. 2004. *Introdução aos Estudos Culturais*. São Paulo: Parábola Editorial.
- PRANDI, Reginaldo. 2005. “Música de Fé, Música de vida: A música sacra do candomblé e seu transbordamento na cultura popular brasileira” em: *Segredos Guardados – Os orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 175-187.
- PRANDI, Reginaldo. 2000. “De Africano a Afro-brasileiro: etnia, identidade, religião” em: *Revista USP*. São Paulo: USP, nº 46, pp..
- PRANDI, Reginaldo. 1996. “Pombagira e as faces inconfessas do Brasil” em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: Anpocs.
- RÉMOND, René. 2003. *Por Uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- SANDRONI, Carlos. 2001. *Feitiço decente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/UFRJ.
- SANTOS, Miriam Conceição dos. 2014. *Ponto cantado, encantando o ponto*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis.
- SILVA, Marcelo da. 2012. *Ué gaúcho, em Floripa tem samba? Uma antropologia do samba e do choro na Grande Florianópolis*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- TEIXEIRA JUNIOR, José Carlos. 2004. “Samba – Uso e Significação na identidade da umbanda” em: *Anais do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o Estudo da Música Popular*. Disponível em: <http://www.iaspmal.net/wp-content/uploads/2011/12/JoseCarlosTeixeiraJunior.pdf>
- VIANNA, Hermano. 1995. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./Ed. UFRJ.

# **“Zamba, china chola... mi negrita zamba”: Influencias culturales étnicas en la música chilena. Una discusión epistémica entre el “canon” musicológico y el saber popular**

Tatiana Passy Lucero G.\*  
Universidad Católica de Valparaíso, Chile  
[tatianapassy@yahoo.com.mx](mailto:tatianapassy@yahoo.com.mx)

## **Resumen**

Este documento nace de una reflexión que se desarrolla paralelamente con una investigación etnomusicológica que busca comprender las influencias culturales étnicas presentes en el repertorio popular chileno<sup>1</sup>. En este proceso fue posible vislumbrar una serie de fenómenos que circundan a la música tradicional, entre ellos, una vertiginosa relación de otredad entre los saberes populares y los centros de poder o institucionalidad del conocimiento, educación y cultura. Hemos visto en la historia latinoamericana y su proceso de mestizaje, que por una parte se generó una supremacía del conocimiento escrito, por sobre el de transmisión oral, y desde ahí una exclusión histórica de la mayoría, en una relación asimétrica de poder. Por otra parte, desde la musicología, y especialmente en el círculo académico en Chile, se ha construido un discurso de invisibilización de los rasgos e influencias tanto afro como de los pueblos originarios, versus una sobreestimación del aporte europeo en las fuentes de conocimiento.

Durante el análisis del repertorio, fuentes bibliográficas y parámetros musicológicos, hemos develado el cómo se ha generado este proceso de negación, resultando abrumador el nivel de racismo, inclusive, en desmedro de la rigurosidad científica. Pero también un universo simbólico encubierto detrás del discurso colectivo que habita en la oralidad popular y la memoria histórica de los cantares de la tierra chilena.

Más allá de la crítica a las falencias y debilidades, se intenta aportar con un eslabón a la construcción de una autonomía epistémica de la musicología americana, reconociendo aspectos relevantes de los repertorios como herramienta para inclusión y validación del ‘saber popular’ en campos académicos, re-conceptualizando sus parámetros y fundamentos epistémicos.

**Palabras clave:** Música chilena; Canon musicológico; Oralidad popular; Hermenéutica; Semántica estructural; Autonomía epistémica.

## **La hermenéutica reflexiva para la interculturalidad musicológica: una ruta hacia la autonomía epistémica en el discurso musicológico americano**

### **El origen de la negación**

Al ser el lenguaje una categoría tan fundamental de la condición humana, la autonomía epistémica de Nuestro continente se hace esencial para la construcción del discurso musicológico y de todos los campos de conocimiento, fenómeno que en la realidad local se encuentra en una etapa inmadura, debido a vacíos derivados de la conquista y colonia europea.

---

\* Profesora de Artes Musicales. Magister en Educación y Multiculturalidad, UAHC. Postítulo en Investigación Musical, Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

<sup>1</sup> Tesis de Postítulo en Investigación musical: “Influencias culturales étnicas en el repertorio popular tradicional: Un acercamiento desde Margot Loyola, Violeta Parra, Víctor Jara y Hernán “Nano” Núñez”.

Gabriel Castillo dice que en la idea de América han confluído paradigmáticamente las nociones de identidad y alteridad, se han confundido representaciones sociales del otro y de sí mismo. Haber sido denominada Indias<sup>2</sup> encarna la incapacidad de nombrar lo que se revela como otredad radical a partir de una proyección de sí. Se trataría apenas de un juego de palabras prolongable hasta el infinito, sino fuera porque la relación entre “lo uno” y “lo otro” fuera una relación asimétrica de poder (Castillo, 1998:18).

La actitud generalizante la comparten todos los sectores del mundo colonizado, no distingue particularidades culturales, en la dominación caben solo dos polos antagónicos: primitivos v/s civilizados. La colonia disloca el orden previo y estructura uno nuevo, jerárquico, modificando compulsivamente la organización social y los sistemas culturales de los pueblos en la medida que lo necesita.

La conciencia de esta problemática en el siglo XX en América, da origen a una profunda y fragmentaria reflexión (a menudo sin continuidad). Esto surge de la voluntad de generar un discurso sobre la realidad inmediata sin recurrir a la tradición intelectual europea. Su primer gesto es relativizar el monopolio epistemológico, al poner en tela de juicio las nociones de indio, mestizo, subdesarrollado, igualmente se deja al descubierto los mecanismos con los cuales ese poder inventaba su subordinado, afirmando una identidad e imponiendo una condición (Bonfil Batalla, 1972). Todas las denominaciones clásicas conformaron una dialéctica interna de inclusión y exclusión de. Miguel Rojas Mix, mostró que este problema “superfluo” podía ser central en una epistemología crítica americana (Castillo, 1998: 19). Como dice Jesús Martín Barbero: “(...) Hacer historia de los procesos implica hacer historia de las categorías en que los analizamos y de las palabras con que los nombramos... El discurso no es un mero instrumento pasivo en la construcción del sentido (...)” (Barbero, 1987: 13).

Por otra parte, a esta otredad se agrega el concepto de raza ligado a una condición social<sup>3</sup>. En Chile este fenómeno, se ve en la construcción de la idea de “raza chilena”<sup>4</sup>, y todas las extensiones y connotaciones que de ahí se generan. Para el criollo este gesto será la manera de reprimir su identidad mestiza (incluso negra<sup>5</sup>)

---

<sup>2</sup> Otras denominaciones para el continente y/o territorios: “AbyaYala”, “Wamapu”, “Tawantinsuyo”.

<sup>3</sup> La esclavitud en América y África está profundamente ligada con el concepto de raza.

<sup>4</sup> Un ejemplo es el libro *Raza chilena* de Nicolás Palacios.

<sup>5</sup> La invisibilización de la negritud genera una serie de vacíos históricos del afrochileno. Sugerencias bibliográficas: Rolando Mellafe, Alejandra Araya, Paulina Barrenechea y Montserrat Arre.

resaltando una identidad homogénea<sup>6</sup>. En este punto, y entendiendo la idea de raza como un determinante y parámetro de estratificación social, vemos como algunas relaciones epistémicas se transforman en verdaderas representaciones sociales capaces de influir las fuentes bibliográficas no solo musicológicas, sino también con alcance a otros campos del saber. Ejemplos textuales (Claro, 1973: 26-45):

[La música mapuche] da más risa que compasión... apenas merece este nombre... no tanto por la imperfección del sonido (...) tiene un no sé qué tétrico y desagradable al oído.

(...) ellos [Los pregoneros negros] recitaban de un modo inconsciente y automático con un sonsonete insoportable.

(...) música [La música de Europa] de intimidad espiritual, que busca el recogimiento y la contemplación

(...) [La música de los fueguinos] patética, grave y solemne (...)

(...) los jesuitas propagaron el Barroco español e italiano...pero como los trabajadores eran indios dejaban su huella de rusticidad primitiva

(...)[Los nativos americanos] no se aficionan a instrumentos de placer

En estos ejemplos textuales podemos ver que los elementos de origen afro o indígena son asimilados a lo *insoportable*, *primitivo*, *desagradable*, *inconsciente*, *imperfecto*, *tétrico*, *patético*, etc. Opuestamente lo relacionado con Europa se liga al *placer*, *recogimiento*, *la contemplación*, *la espiritualidad*, etc.

Esta concepción se conforma como una fuerte influencia tanto en la construcción epistémica, como en las fuentes bibliográficas, que en algunos casos resulta abrumador ver las implicancias que esto tiene, no sólo por su corte despectivo, etnocéntrico, xenofóbico y racista, sino también, creemos, limita la rigurosidad científica que un texto académico debe tener, ya que el excesivo uso de adjetivos calificativos, opiniones personales de los autores citados y comentarios que no significan aporte (ni descriptivo, ni analítico) dejan en clara evidencia el sesgo del autor, creando a su vez concepciones poco claras, incluso evolucionistas, como por ejemplo: que ciertos elementos genéticos, étnicos, e incluso geográficos tienen implicancia en parámetros musicales, delimitando calidad (cuantificable verticalmente), sumado a juicios de valor como placer o desagrado.

---

<sup>6</sup> En Chile la homogeneización coincide con la abolición de la esclavitud en 1811, justo cuando se comienza a formar la idea de un Chile republicano y la constitución de la idea de “la raza chilena”.

Las implicancias de este tipo de concepciones son infinitas, pero también claramente reconocibles en el canon epistémico, bibliográfico y musicológico, siendo las contradicciones producto del sesgo en las fuentes bibliográficas un tema recurrente.

Un ejemplo de ello es el libro *Creadores musicales chilenos* de Roberto Escobar (1995), donde el autor se enfoca hacia la búsqueda de elementos musicales y extramusicales que puedan dar un sentido o sello netamente chileno a la música cultivada en nuestro país. En esta búsqueda parcial y superficial –según creemos– menoscaba y sentencia la tradición musical chilena, diciendo que no posee una “riqueza suficiente” para configurarse como un repertorio más influyente. En esta afirmación cita a Bartók como un referente de calidad en la investigación musical, principalmente por sus profundos trabajos musicológicos en el repertorio tradicional Húngaro –o sea– valida su intenso trabajo, pero contradictoriamente, no ejecuta, describe, compara, ni argumenta su afirmación con estudios o investigaciones de la misma rigurosidad como la que Bartók construyó, que den prueba de la “pobreza musical chilena”.

Por otra parte, cuando el autor se encuentra con elementos que podrían significar un sonido único, con un sello genuino e irremplazable, toma aquellos elementos y los bloquea: “...la música indígena no tiene mucha influencia porque es difícil de ‘estilizar’<sup>7</sup> esta música al sistema diatónico...”.

Es en este sentido que afirmamos la inmadurez de la epistemología americana y la necesidad de autonomía. Como dice Castillo, las músicas americanas legitimadas por la musicología, se manifiestan por modalidades de composición inestables, porque están sometidas a los estilos de escritura europeos en conversiones locales disociadas de sus contextos de origen y contingencia histórica, y además son incapaces de contactarse con sistemas musicales fuera de sus parámetros (Castillo, 1998). De esta forma, la música fuera de la academia, se presenta muchas veces como un bolsillo de resistencia, siendo su práctica, una actividad que lucha constantemente por el reconocimiento, la preservación y la autonomía. Como dice Juan Pablo González “la música popular ayuda a rearticular y a democratizar la sociedad latinoamericana, y de cierta forma la musicología que la estudia también contribuye a ello” (2001: 43).

---

<sup>7</sup> El término “estilizar” responde a la misma postura evolucionista que definimos en párrafos anteriores

## **Ampliando el espectro: acercamiento desde la hermenéutica reflexiva y la semántica estructural**

Entendiendo la realidad chilena y latinoamericana, y la importancia de abrir los horizontes, en este trabajo ofrecemos una propuesta metodológica que permite conocer y observar el universo social, cultural, simbólico y creativo, desde un prisma diferente, ya más distante del canon musicológico – y de los otros campos del saber - , y más cercano a la hermenéutica reflexiva desde las herramientas de la semántica estructural.

Desde ahí, planteamos que todos los elementos sociales, y culturales del hecho musical (al ser una forma simbólica) son susceptibles de ser interpretados. Según Ricoeur la interpretación tiene una visión de hermenéutica como actividad básica en la interpretación del hombre y la cultura, y esta postura ha sido adoptada por etnomusicólogos que intentan una fusión metodológica (Cámara, 2003).

La hermenéutica se presenta como una reflexión filosófica que da acceso a la dimensión de los sentidos en el plano de la investigación, en este paradigma interpretativo la realidad es múltiple, intangible y holística, enfatiza la comprensión de procesos de co-construcción, revaloriza el sentido común y la perspectiva del actor, ya que trata de interpretar el sentido o significado que estas acciones tienen para el actor, en el contexto social y cultural en que se mueve.

### **Propuesta metodológica de análisis**

La propuesta metodológica de análisis en este trabajo, intenta develar, analizar y comprender el cómo los elementos culturales étnicos se configuran en una influencia para el repertorio popular tradicional, entendiendo lo étnico como un elemento genérico de marcación identitaria, que involucra comprender los sentidos internos de los fenómenos desde donde se producen: el conocimiento de sus actores y la significación simbólica de la realidad. En este proceso es necesario encontrar el “*discurso musical colectivo*” de los sujetos de estudio y el cómo este a su vez se configura en detonantes simbólicos capaces de influir en aspectos musicales netamente sonoros: ritmo, melodía, textura, armonía, timbre, interpretación, etc. Para esta labor proponemos una fusión metodológica en la sistematización de los análisis de la muestra representativa del repertorio de estudio. Fusión que se genera de una articulación entre: la hermenéutica reflexiva de Paul Ricoeur; la antropología hermenéutica de Clifford Geertz, las herramientas etnomusicológicas; y el análisis estructural desde el análisis semántico de Greimas (Ríos, 2005).

En esta investigación, centrada en el aporte de cuatro cultores fundamentales en la música chilena: Margot Loyola, Violeta Parra, Hernán Núñez y Víctor Jara, se ha seleccionado dieciséis cantos que han sido minuciosamente transcritos y analizados, tanto desde la lírica, como desde la musicalidad.

El acercamiento técnico se produce desde tres dimensiones o capas, las que van desarrollándose según el grado de profundidad o 'densidad': En una primera etapa de interpretación ingenua, se trabaja solo en una capa superficial. Luego, en una segunda capa, ya más elaborada, se formarán categorías usando como instrumento metodológico la idea de "textos en relación". Finalmente, en una capa más profunda de análisis, se ejecuta la reinterpretación y comprensión de lo analizado, generando un nuevo material discursivo. Los análisis en la primera y segunda capa, se realizan separando lo musical de los narrativos. Siendo en la tercera capa donde se entrecruza la música con el contexto sociocultural.

### **Análisis musical de los cantares tradicionales en la tierra chilena**

*Análisis de los parámetros musicales: interpretación ingenua.*

La selección del repertorio intenta ilustrar lo más representativo de los cuatro cultores. En este análisis, usaremos la técnica propuesta por Bartók – Kodály (basada en los trabajos de Ilmari Krohn) para el análisis de música vocal. Aquí se establecen doce parámetros: repertorio de notas; tonalidad; metro o compás; ámbito; forma; podia; ritmo; melodía; cadencias fraseales; texto; función; y, origen – fuente.

*Análisis intermedio para la interpretación del discurso musical colectivo*

En esta segunda capa de profundidad, los textos en relación permiten reconocer "discursos musicales colectivos", los que se develan producto de la presencia, constancia y repetición de elementos comunes, que van generando categorías.

*Textos en relación. Síntesis de los discursos musicales colectivos relevantes*

Plano melódico	Plano armónico	Plano rítmico	Plano métrico
Evasión de la tónica; "Bitonalidad"; Tonalidad menor y m. hexáfona, con 6° grado alterado; Tonalidad mayor 4° aletrado.	Bitonalidad y evasión de la cadencia; Doble relación de las funciones armónicas Tonalidad menor con el IV mayor.	Compás ternario, 6/8 , hemiola y pulsaciones en 3/8; Omisión del tiempo fuerte; "Sensación" de fluidez y reposo en la rítmica.	Relación de la rítmico-métrica con estructuras poéticas; Relación del acento prosódico con el final del compás:



## Análisis del contexto narrativo cultural presente en los cantos tradicionales en

### Selección de textos y primera interpretación ingenua

Se ha seleccionado textos según su recurrencia y relevancia gramática y semántica: verbos, sujetos, toponimias, sentimientos, etc. Esta categorización de conceptos representa una primera interpretación ingenua de las relaciones presentes en el texto, ejemplo: Cualidades humanas como *sincero, malo, chinchosa, inocente, etc.*

### Textos en relación: capa intermedia de análisis del discurso

A partir del reconocimiento de categorías como las ya vistas, es posible utilizar herramientas del análisis estructural que permiten generar nuevos conceptos, que se encuentran en capas internas de la trama de significaciones, y que pueden estar de forma implícita o directa en el discurso. En esta etapa utilizaremos análisis en estructura paralela, estructura cruzada y actancial.

#### *Estructuras paralelas*

Permiten establecer categorías, disyunciones y tensiones entre dos conceptos, los cuales representan una dimensión positiva (A+), y otra negativa (B-). Ambas dimensiones a su vez integran parte de una totalidad calificadora (TC) que representa un concepto madre de la tensión. Este análisis permite crear dos nuevos discursos:

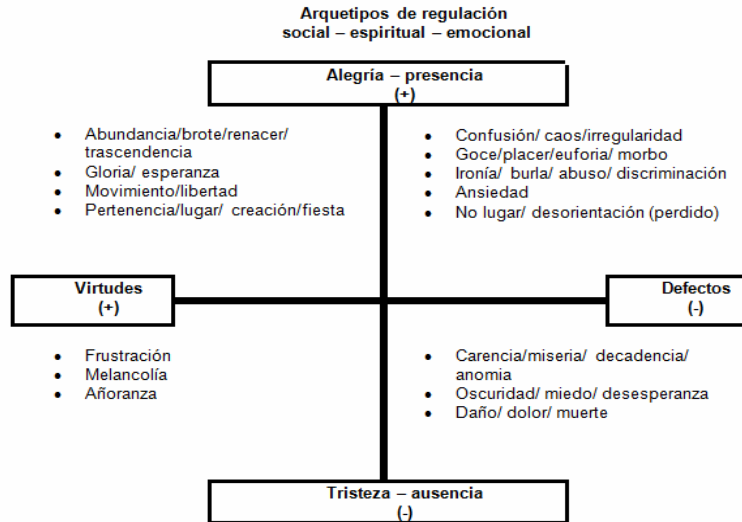
#### *Esquema PI/Ética*

TC Ética (Equilibrio social espiritual)	
A+ Virtudes	B- Defectos
<i>Trabajo/esfuerzo (el pimiento, la guitarra)</i>	<i>Pereza</i>
<i>Bondad/abundancia (Tierra)</i>	<i>Mezquindad/carencia</i>
<i>Inocencia (paloma)</i>	<i>Malicia/impureza</i>
<i>Sincero</i>	<i>Falso/deshonesto</i>
<i>Puro</i>	<i>Impuro/turbio</i>
<i>Esperanza</i>	<i>Desesperanza</i>
<i>Valentía</i>	<i>Cobardía</i>
<i>Verdad</i>	<i>Mentira</i>
<i>Sol (iluminado, vivo, pleno)</i>	<i>Noche/oscuridad/carencia</i>
<i>Honesto/empático</i>	<i>Olfatillo/oportunista/ no empático</i>
<i>Bueno</i>	<i>Malo</i>
<i>Serio/sensato</i>	<i>Burla/ironía</i>
<i>Humildes</i>	<i>Ricos (fastuosos, pomposos)</i>
<i>Transparente/honesto</i>	<i>Ambiguo (ni chicha ni limoná)</i>
<i>Paciencia</i>	<i>Ansiedad/inquietud</i>
<i>Remediar/reivindicar</i>	<i>Daño</i>
<i>Verdad/transparencia</i>	<i>desengaño</i>

*Estructuras cruzadas*

Deriva del cruce de dos estructuras paralelas. Posee dimensiones positiva y negativa, sin embargo, el análisis de estructuras cruzadas arroja nuevos conceptos, por lo tanto nos permite entrar en una capa más interna del sistema de significaciones.

*Esquema C1/Arquetipos regulatorios*



*Análisis actanciales*

Son esquemas que permiten reconocer relaciones internas del discurso, mediante la relación entre actantes, su búsqueda y acción última, determinando fuerzas ayudantes o que guían estas acciones. Se configura en dimensiones positiva y negativa.

*Esquema A1/Regulación mágico-espiritual*

		<b>Destinador (+)</b> Empatía, amor, Proyección a la plenitud
<b>Ayudante (+)</b> Contexto conector/puente/canal	<b>Destinatario (+)</b> Regular el equilibrio social – cultural – emocional – espiritual – ético	
<b>Sujeto (+)</b> Canto /Guitarra/mensaje virtuoso	<b>Acción (+)</b> Fluir/ejecutar/cantar	<b>Objeto (+)</b> La recepción del mensaje virtuoso
<b>Sujeto (-)</b> Silencio/mensaje desvirtuado	<b>Acción (-)</b> Obstruir/ tergiversar/callar	<b>Objeto (-)</b> La no recepción del mensaje, o la recepción de un mensaje desvirtuado.
	<b>Oponente (-)</b> Adulteración o ausencia de un contexto conector/puente/canal	<b>Destinatario (-)</b> Desequilibrio social – cultural – emocional – espiritual – ético
		<b>Destinador (-)</b> Displigencia No proyección

Como hemos dicho en el inicio de la propuesta metodológica, en la tercera capa de profundidad ya es posible generar entrecruzamiento de los parámetros, además de conclusiones con nuevas propuestas discursivas, como veremos a grandes rasgos:

### **Tercera capa de profundidad: interpretación y comprensión.**

#### **Influencias culturales étnicas en el canto popular: identidad, cosmovisión, ética, oralidad, y memoria histórica**

A modo de resumen para el contexto de esta ponencia, y como rasgo más general, afirmamos que la influencia cultural más representativa en este canto popular tradicional, es la configuración de la función sociocultural del cantor y toda la gama de relaciones internas se producen en su canto:

*De cantos y cantores: funciones socioculturales, cosmovisión y arquetipos regulatorios para la vida social y la configuración de identidad colectiva*

El canto, a su vez texto narrativo, se encuentra cumpliendo múltiples roles en la experiencia sociocultural, ya que se transforma en un elemento relevante de la dimensión ética, pero también deja abierta la puerta a la comprensión de la cosmovisión y cogniciones sociales. Al mismo tiempo que el cantor se presenta como un sujeto social con funciones claramente definidas. Nos encontramos con un fenómeno con al menos tres aristas: por una parte un canto que está determinando marcadores identitarios. También un canto que promueve la regulación ética. Hay un tercer caso que se manifiesta por su ausencia, aquel canto que no se produce o que posee un mensaje truncado o tergiversado.

<i><b>Cantos de influencia cultural</b></i>	<i><b>Cantos de influencia divina</b></i>
<ul style="list-style-type: none"><li>-Representa marcadores identitarios y construcción de pertenencia cultural</li><li>-Los contextos de alcance terrenal, cotidiano.</li><li>-La representación del entorno natural y/o territorial.</li><li>-Humor y picardía: ironiza aspectos de la idiosincrasia, falencias y/o defectos, anécdotas, etc. Utiliza términos y connotaciones arbitrariamente definidos.</li><li>-La representación del entorno cultural: fiestas, ceremonias, bailes, gastronomía, hechos históricos, etc.</li><li>-Temática amorosa.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>-Regula aspectos éticos valóricos aplicables al contexto humano, pero también es la transmisión de un mensaje divino.</li><li>-Se configura desde un paradigma metafísico.</li><li>-Poseen una relación sincrética con el canto de influencia cultural.</li><li>-Ambos integran la dimensión de la representación simbólica</li><li>-Determinan cogniciones sociales, y por ello en formas de comportamiento, costumbres, valores, etc.</li><li>-Comparten elementos musicales (sonoros).</li></ul>

A partir de los análisis, nos aventuramos a decir que el canto de influencia divina germina en un plano más profundo de sensibilidad o agudeza de los aspectos simbólicos de los grupos humanos, promoviendo un estado de conciencia mayor en las formas de comportamiento, costumbres, valores, etc.

Podemos ver un avance progresivo – energético – en emociones y sensaciones humanas, que de lo más cotidiano pueden llegar al desborde y/o a la trascendencia:

Alegría → Goce → Placer → Euforia → Morbo

Humor → Ironía → Burla → Abuso → Injusticia/discriminación

Seguridad/tenencia → Deseo → Ansiedad → Codicia → Avaricia → Mezquindad

Añoranza → Melancolía → Tristeza → Desolación/Frustración/Incertidumbre

Los cantos de influencia divina nos acercan al límite, nos llevan a la marginalidad o a la trascendencia. El sincretismo de ambos cantos lo reconocemos por el lugar desde donde germina y sus márgenes, siendo partícipe de esta configuración el cantor, su grado de conexión y/o conciencia de los planos terrenales y metafísicos y su contexto histórico, social, cultural, natural, etc.

### *La naturaleza de los cantores*

Nuestro estudio nos induce a reconocer dos tipos de cantores con funciones paralelas al canto que interpretan: Cantor de influencia divina y cantor de influencia cultural. Ambos representan la acción, la ejecución tangible del contexto conector que concibe las instancias para que el mensaje pueda ser emitido y recibido.

El cantor siendo protagonista en el contexto y en la acción de la entrega del mensaje, de ninguna forma tiene injerencia como 'destinador', no está en la macro estructura – divina o terrenal –, el cantor es un canal, y sólo tiene oportunidad de influir en el destinatario. Esta noción es la tensión misma en el contexto del cantor, es lo que lo expone y vulnera. Mientras que el contexto sociocultural se rige por un 'destinador' que es un sistema (social político, cultural, económico, terrenal, justo, injusto, equilibrado, desequilibrado, etc.), en el contexto mágico espiritual es regido por una fuerza divina mayor (la vida, el amor, Dios, el diablo, la displicencia, etc.). En ambos casos es un territorio inestable y vertiginoso, ya que mientras uno, lo expone a un intenso vaivén entre la plenitud, la creación, el festejo y la libertad versus la indiferencia, la carencia y la frustración, otro lo deja expuesto a la oscilación entre la inocencia, la verdad, la alegría, la empatía y la bondad en contraparte a la mentira, el abuso, el dolor, la soledad, la violencia, etc. Los territorios que señalamos fueron visitados en distintos niveles por los cuatro cultores que integran esta investigación, ya sea en sus canciones, su trayectoria de vida, en su muerte y en su contexto sociocultural, y de dónde ninguno pudo escapar.

Si ya definimos en profundidad el universo simbólico y sociocultural del canto y los cantores, nos resta entrecruzar estas afirmaciones con los parámetros musicales.

## **El sintagma paradigmático en la configuración del universo simbólico: Identidad, cosmovisión, ética, oralidad y memoria histórica**

### **Sintagma musical**

El sintagma, representa una unidad mínima simbólica en la sintaxis musical. En el transcurso de esta investigación, hemos detectado diversos sintagmas musicales que aparecen como consecuencia de las tipologías formadas en los “textos en relación” planteados en la segunda capa de análisis musical, como por ejemplo: evasión de la tónica; pulsación en 3/8; relación métrico-rítmica, entre otras. Dichos sintagmas comienzan a entrecruzarse con elementos del universo simbólico formando un sintagma paradigmático capaz ligar parámetros musicales con el contexto cultural de los sujetos.

A modo de síntesis, hemos seleccionado algunos sintagmas que se consideran fundamentales en el resultado de esta investigación: La circularidad musical; el estado de introspección y la oralidad.

### **Sintagma paradigmático**

#### *La circularidad musical en los cantos tradicionales de la tierra chilena*

Hemos definido como ‘circularidad’ a aquella unidad musical melódica-armónica que tiende a evadir – parcial, directa o indirectamente - la cadencia, otorgando un color modal, generando una sensación de “plagalidad”, y en algunos casos inclusive construyendo una especie de bitonalidad.

A modo de ejemplo, veremos la refalosa *Estoy Queriendo a un negrito*. Aquí se perciben dos tonalidades, con una leve inclinación a una de ellas, configurando una bitonalidad, liberando a la armonía de la tonalidad como centro, planteando un vaivén:

*Estoy queriendo a un negrito*

El mismo patrón se reconoce en la tonada *El patito*, cuyo estribillo que repite seis veces una pequeña frase en un extenso vaivén entre tónica y dominante, evitando constantemente la tónica, para finalmente cadencia en lo que no es otra cosa que una gran carcajada.

Esto permite reconocer una unidad mínima simbólica, que bajo la presencia de patrones musicales intenta escapar a la jerarquía de la tonalidad, generando finalmente un vínculo menos vertical y más horizontal: esa es la circularidad de la cual hablamos. En este punto entra al escenario el plano de la interpretación y nos aventuramos a decir que en dicho símbolo se ironiza con el poder, con los cánones, y da rienda suelta al vaivén y la relatividad. Rompe estructuras jerárquicas, establece horizontalidad, invita a un plano más holístico.

Este entrecruzamiento permite reconocer una función semiótica que posibilita establecer la relación tripartita del signo:

<b>Símbolo</b>	
<p><b>Signo de tercer orden:</b> No natural, arbitrario, definido culturalmente debe tener ícono e índice</p> <p><b>Equivalente a:</b> Sintagma paradigmático.</p> <p><b>Ejemplo:</b> cuestionamiento a la jerarquía de la tonalidad</p>	
<p><b>Ícono</b></p> <p><b>Signo de primer orden:</b> relaciona la realidad en relación a una similitud física, reconocible y concreta</p> <p><b>Equivalente a:</b> Parametro musical, un intervalo, etc.</p> <p><b>Ejemplo:</b> evasión de la tónica</p>	<p><b>Índice</b></p> <p><b>Signo de segundo orden:</b> Afectado por su objeto, lo que indica el ícono</p> <p><b>Equivalente a:</b> Sintagma/ unidad mínima</p> <p><b>Ejemplo:</b> "circularidad"</p>

## Estado de introspección en el canto de relación sincrética con lo divino

Este estado, aparece ligado principalmente ligado a tres sintagmas musicales: exacerbación en la relación de fluidez-reposo en la rítmica, la pulsación del 3/8 y la circularidad musical en el modo menor:

Como vimos en los análisis rítmicos, la relación fluidez – reposo aparece muy ligada al modo menor, sin embargo, también puede aparecer en cantos del modo mayor. Veamos un ejemplo concreto:

En Paloma Ausente

Existe un tercer ícono en función de la introspección: la pulsación en 3/8.

En esta melodía vemos la pulsación de 3/8 en el acento prosódico de las palabras, pero también el acompañamiento del bajo de la guitarra lo está marcando. Lo mismo hace el tiple en el tiempo fuerte de cada compás.

La pulsación de 3/8 está incluso influenciando la acentuación de las palabras. Dicha acentuación establece un peso en un círculo pequeño en función de tres, como una danza, un paso donde el tiempo fuerte es un pie a tierra, y los dos tiempos débiles son el fuelle de las rodillas<sup>8</sup>. Este pequeño círculo está afectando nuestra concentración, fija un foco, un centro, lo que sumado a otros índices, como la 'tensión pasiva' de las funciones secundarias del modo menor, o la relación fluidez – reposo en el plano

<sup>8</sup> Esta relación con la danza es influenciada por una experiencia empírica de la investigadora al participar de un Nguillatún pehuenche en la comunidad fronteriza de Reigolil.

rítmico, nos invita a escuchar y está creando un estado de introspección. Este último concepto se triangula con el análisis de los textos ya que, aunque el estado de introspección (y sus íconos) es una herramienta y material propio del acervo del canto de relación sincrética con lo divino, este también se articula con la importancia del lenguaje y su amplia cobertura en el universo simbólico. Además, aquí integramos con gran peso un aspecto relevante en este estudio: la importancia de la palabra y la oralidad.

*Oralidad, poesía popular y memoria histórica*

Tenemos un último elemento que resulta particularmente relevante y recurrente en el resultado de nuestros análisis: el análisis de la relación rítmico – métrica y su correspondiente nexo con la oralidad.

La métrica, nos induce a la siguiente conclusión: la relación rítmico-métrica está determinando la poesía de arte menor, y esto en su conjunto, remonta a la oralidad a cumplir una función trascendental en nuestro repertorio seleccionado, no solo como canal de comunicación, sino como fenómeno complejo que representa valores de ícono, índice y símbolo en la representación de la realidad.

En el siguiente ejemplo vemos como el ritmo se encuentra determinando la métrica de la lírica, o viceversa:

Está marcando la métrica

separa el verso en 7 y 5 sílabas (seguidilla)      Separa versos hexasílabos

En este sintagma podemos reconocer la relevancia de una oralidad de arte menor – inclusiva y asequible – que se vale de la economía lingüística para entregar un máximo de datos, con un mínimo de palabras. Esta oralidad está triangulando la importancia del texto hablado, los elementos musicales sonoros y el mundo simbólico



que significa, es el contenido de la forma y la forma del contenido: lo que digo y cómo lo digo.

-----

Como pudimos ver en los análisis y a lo largo de las conclusiones, ha sido posible no solo reconocer un universo simbólico representando una multiplicidad de relaciones socioculturales, sino también develar sintagmas musicales con una fuerte presencia cultural como la pentafonía incaica, el 6/8 en hispanoamérica y su recurrente hemiola (3/4), la poesía de arte menor o la pulsación 3/8 del purrún. No obstante, creemos que lo más relevante de esta investigación es la experiencia de mirarnos hacia adentro para avanzar en la construcción de un lenguaje que represente la actualidad de estos símbolos, no lo que fueron cuando nacieron, o la diferencia que tienen con otros símbolos, sino la fusión de ese mestizaje y el nuevo elemento que ahora representa: el mestizaje buscando un lugar; es un enamorado pidiendo honestidad; la negritud representando la cercanía, el esfuerzo buscando reconocimiento, o simplemente dar *Gracias a la vida*.

## **Bibliografía**

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1995. *Descolonización y cultura propia*. México. Instituto Nacional Indigenista.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial" en: *Anales de antropología*, volumen IX.

CÁMARA, Enrique. 2003. *Etnomusicología*. España: ICCMU.

CASTILLO, Gabriel. 1998. "Epistemología y construcción identitaria en el relato musicológico americano" en: *Revista Musical Chilena*, n° 190, pp.15-35.

CLARO, Samuel, y Jorge Urrutia. 1973. *Historia de la música en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Orbe.

ESCOBAR, Roberto. 1995. *Creadores Musicales Chilenos*. Santiago de Chile: Ril Ediciones.

GEERTZ, Clifford. 2001. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

GONZÁLEZ, Juan Pablo. 2001. "Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos" en: *Revista Musical Chilena*, n° 195, pp..

GREIMAS, Algirdas. 1987. *Semántica estructural. Investigación metodológica*. España: Gredos.

MARTÍN BARBERO, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.

RICOEUR, Paul. 2001. *Del texto a la acción*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

RÍOS, Teresa. 2005. “Hermenéutica reflexiva en la investigación educacional” en: *Revista Enfoques Educativos*, nº 7. Chile, Departamento de Educación, Facultad de Ciencias sociales Universidad de Chile, pp. 51-66.

## El “folklore argentino” en el campo de los estudios en música y su articulación con las relaciones raciales. Breve introducción para su abordaje

Viviana Parody\*  
GEALA (UBA) / IASMP-AL  
[viviparody@yahoo.com.ar](mailto:viviparody@yahoo.com.ar)

### Resumen

Siguiendo las ideas de Frith (1996), Tagg (1999) y Vila (2002), Hernández Salgar (2012) afirma que, contrariamente “a la ilusión de la autonomía del arte”, la música “contribuye activamente a la creación de la realidad, de los grupos sociales a los que pertenecemos, y de las identidades que asumimos”. En el presente trabajo me propongo iniciar una investigación capaz de argumentar en favor de la presencia africana y afroamericana (negada) en la configuración sonora y sociocultural del denominado “folklore argentino”, por medio de un abordaje interdisciplinario que inicialmente explora los estudios en música, los estudios en antropología – y/o la antropología de la música- y la musicología. Lejos de que la música resulte *únicamente* un “reflejo pasivo de las relaciones políticas y económicas”, se busca la comprensión de las diversas articulaciones posibles que entre música, identidad y Nación supieron entretenerse para el caso argentino que postulo como producto de un “proceso relacional, y político en un sentido amplio del término” (Quintero Rivera, 2009: 82).

Siendo que son escasos los antecedentes locales respecto de la aplicación de estas perspectivas sobre este objeto de estudio nos centraremos primeramente en el relevamiento de los trabajos referidos a las “músicas negras” realizados en la Argentina -o la (no) intersección de los estudios sobre folklore y los estudios de las relaciones raciales-, para mencionar muy brevemente en segundo término tres momentos del siglo XX argentino: las primeras *retóricas criollistas*, el desarrollo del folklore bajo la coyuntura “peronismo/antiperonismo”, y/o luego el denominado “nuevo cancionero” y su relación con los movimientos sociales pre dictatoriales. Daremos fin a este primer abordaje con las conclusiones y la exposición de las *nuevas retóricas africanistas* referidas al folklore argentino y su relación con la búsqueda de *localización* de África en la Nación (Segato, 2007).

**Palabras clave:** estudios en música; “folklore argentino”; Nación; estudios raciales.

### Breve introducción en referencia a “lo criollo” y las “músicas mestizas”

Como afirma Ferreira (2008: 2) “la importancia de la música ha sido señalada por muchos de los pensadores que dedicaron sus esfuerzos al estudio de la condición de los africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo, desde W. E. B. Du Bois a Cornel West en EEUU, Fernando Ortiz en Cuba, Abdías Nascimento, Leila González y María Beatriz Nascimento en Brasil, Manuel Zapata Olivella en Colombia, Romero J. Rodríguez en Uruguay, Jesús García en Venezuela, Paget Henry, Rex Nettelford, Quincy Duncan en el Caribe, etc. (...)”. La música y la danza, en el universo de las performáticas afroamericanas, a su vez, han sido definidas –en referencia a Stuart Hall– como “lugar de sentidos y de memorias secretamente codificadas en la corporeidad”

---

\* Maestranda FLACSO / Doctoranda UNLP

(Ferreira, 2008: 227). Citando a Carvalho y Segato (1994), finalmente, podemos afirmar que toda música es la resultante de procesos de hibridación en el que se expresan subjetividades muchas veces negadas en las vitrinas de la Nación; y que en relación a las músicas podemos tanto entenderlas como discursos en sí mismos, como también analizarlas en relación a aquello que –los músicos o los oyentes- dicen sobre ellas.

Será nuestra tarea entonces aquí, partiendo de algunas de estas premisas, abordar los aportes africanos y afroamericanas que confluyeron en el denominado “folklore argentino” gracias a la circulación de bienes y sujetos (esclavizados) por múltiples rutas, entre ellas la uniera al Alto Perú con “el interior” del Virreinato del Río de la Plata. Este tipo de confluencia excede a las caracterizaciones planteadas por Gilroy (2001), y por lo tanto imprime al caso una serie de complejidades, particularidades y distinciones en comparación con aquellas músicas que en el campo de las artes performáticas afroamericanas se han definido en términos de “música negra” o “mulata” (Quintero Rivera, 2009).

Una doble operación de homogeneización -de esta condición negra o africana (Segato, 1994), y del mismo modo de la condición “mestiza”-, configuró aquello que consideramos como música “nuestra” o “criolla”-. Cuando Rebeqa Pite analiza la “cocina criolla” y los recetarios y la vida de Doña Petrona C de Gandulfo, afirma que en Argentina el término “mestizo” no ha sido utilizado –a diferencia de otros países latinoamericanos- para designar la confluencia entre factores culturales indígenas, africanos e hispánicos, y que ha sido el término “criollo” el significante que con mayor fuerza cobrara este valor. Sin embargo, entre músicos, como afirma Berenice Corti (2010) existe una “utilidad nativa positiva (...) que reivindica una condición afín *mestiza* para identificarse así con una cultura referida como nacional / latinoamericana y/o popular que a su vez suele ser caracterizada como no-blanca”. Esta identificación de la diversidad<sup>1</sup> como contrapuesta a la *blanquedad* se hace explícita entonces en disímiles términos, entre ellos “música mestiza”. Las fronteras Buenos Aires-interior, civilización-barbarie, convergen en distintos momentos del desarrollo del “folklore”– con estos u otros significantes-, dando cuenta de la conjugación de identidades en un contexto nacional de múltiples disputas. Entendemos que el plano de lo sonoro y del texto en muchas canciones folklóricas, acompañan estos sentidos y significados –de

---

<sup>1</sup> En representaciones juveniles sobre la música, esto ya ha sido estudiado también por Domínguez (2008) como bien señala Corti.

manera particular según décadas y estéticas- y por ello los consideramos aquí también planos enunciativos.

Finalmente, en respuesta a la negación histórica de estos elementos o aportes de origen africano, en la actualidad ciertas *performances* folklóricas buscan resaltar este origen por medio de la incorporación de instrumentos o elementos musicales foráneos “de matriz afro”-danzas de orixás afrobrasileros con malambo y chacarera, o uso de tambor *djembé* junto al bombo legüero-. Estos emergentes serán entonces nuestra última aspiración para el análisis.

### **Panorama de los estudios de las “músicas negras” en Argentina y su (no) intersección con los estudios sobre “folklore”**

En su recapitulación<sup>2</sup> sobre trabajos y eventos académicos destinados al estudio de las *performances* afroamericanas, Ferreira (2008) distingue tres tipos de tendencias en estos estudios: la tendencia objetivista (análisis estrictamente musical), la tendencia subjetivista (el análisis de las narrativas de los actores), y aquellos estudios que atienden a las relaciones raciales y/o los procesos de *etnicización*. Pareciera, según analiza, no haber grandes antecedentes de trabajos que hayan sabido reunir estos enfoques.

Respecto del panorama que los estudios en música afroamericana presentan en Argentina, podemos hallar como correspondientes en su mayoría con este primer enfoque de tipo musicológico los trabajos pioneros de Ortiz Oderigo – muchos de ellos, recientemente editados por la Universidad de Tres de Febrero-, algunos llamativos artículos de Carlos Vega<sup>3</sup> (1936), y a partir de la revisión de sus obras, contemporáneamente, los trabajos de Cirio (2002, 2006, 2008, entre muchos otros<sup>4</sup>) referidos particularmente al aporte de la población afroargentina o directamente a una “música afroargentina”. Esta “música afroargentina” -y los esfuerzos por su definición-

---

<sup>2</sup> Ver el detalle de lo mismo en Ferreira (2008).

<sup>3</sup> “La influencia de la música africana en el cancionero argentino”, *La Prensa*, 14 de Agosto de 1932; “Cantos y bailes en el Plata”, *La Prensa*, 16 de Octubre.

<sup>4</sup> Producto de estos trabajos de investigación de Cirio, son las documentaciones con las que hoy se cuenta como referencia a expresiones musicales danzarias –como la *zemba*- halladas en Empedrado (prov. de Corrientes), o como repertorios “afroporteños” relevados en la ciudad de Buenos Aires y conurbano bonaerense, seguidos de una serie de trabajos referidos al tango y/o a la ampliación y la crítica de los denominados “cancioneros”, pasando por el recupero de los trabajos que mencionamos de Ortiz Oderigo. También en el campo de la Musicología, encontramos trabajos que argumentan la *presencia negra en el tango*, desarrollados por Goldman (2008) en Uruguay y Natale (1984) en Argentina. Los trabajos de Carlos Cáceres también hacen parte a una intención que una cantidad interesante de músicos ha presentado en las últimas décadas por “reivindicar” el “origen negro” o la influencia y aportes africanos y afroamericanos a al tango. Del mismo modo, las producciones y espectáculos de “Chango” Farías Gómez –y las clases de “Juancho” Farías Gómez o Carlos Rivero, entre otros- han puesto en proceso de legitimación estos mismos aportes “negros” en el folklore argentino.

habría estado ausente del “mapa sonoro de las Américas Negras” (Cirio, 2013), y atendiendo tanto a la negritud de las producciones como a la negritud de los sujetos, el autor argumenta en su favor.

Por su parte, desde la antropología de la música y en correspondencia con aquello que Ferreira (2008) identifica como tendencia subjetivista, María Eugenia Domínguez (2004, 2008, 2011, entre otros) analiza el conglomerado de la “música rioplatense” como categoría utilizada entre músicos y/o entre jóvenes que participan de performances de percusión urbana, con posterioridad a la ubicación de un *círculo afro* contemporáneo de músicos y activistas afrodescendientes que sobre el que la antropóloga indaga en la Buenos Aires contemporánea. Los estudios sobre *candombe afro uruguayo*, específicamente, tenían también su antecedente en los trabajos de Laura López (1999, 2002), y su continuidad más recientemente en Frigerio-Lamborghini (2009, 2012), Broguet, Picech y Rodríguez (2012b); Parody (2013, 2014, 2015); Espinosa (2010, 2012), aunque ninguno de estos últimos trabajos, hasta el momento, incluye análisis musicales específicos. Se corresponden, en todo caso, con aquél tipo de estudios que Ferreira señala como segunda y tercera corriente –en gran parte subjetivista ya que prevalece el análisis del discurso de los actores, aunque también se atienden los procesos de *retnicización*-. Los trabajos de Berenice Corti (2011) relacionados al jazz argentino, responden también a este tipo de investigación.

Los trabajos antropológicos contemporáneos desarrollados en referencia al folklore argentino, contrariamente, son recientes. Entre los que parecieran inaugurar otras tendencias, se destaca el trabajo realizado por Chamosa (2003, 2010), desde perspectivas que ponen en relación al proyecto de Nación con las variables económica y política fundamentalmente, y en menor medida cultural y/o musical. También se destacan los trabajos de Claudio Díaz (2009) y su equipo en Córdoba, aunque su abordaje mayoritariamente ha coincidido con una aproximación socio-discursiva, y también en menor medida musical y sociocultural. Una tesis menos reciente –como la de Octavio Sánchez (2004) en Mendoza-, incluye en el análisis la incidencia africana en la cueca cuyana. Su trabajo atiende específicamente “las identidades sonoras y socioculturales” en torno de ese género.

Entre todos estos trabajos, los provenientes del campo musicológico arrastran tanto los sesgos dejados por las décadas pasadas de la disciplina, como las críticas unidireccionadas a estos antecedentes. Por su parte, el folklore no ha dejado de ser concebido como un campo disciplinar de estudios –es decir, como “ciencia” que estudia

“el saber del pueblo”- y de mantener una particular relación como campo científico con la historia fundacional de la antropología local (Hirose, 2011). Las investigaciones de Silvina Mónico en la UNA -o ex Escuela Nacional de Danzas- han arrojado antecedentes, aunque presentan poca accesibilidad estos trabajos para otros circuitos académicos no relacionados con el folklore como perspectiva de estudios en sí misma – y/o su circuito-. Desde una discusión más amplia, en el espacio marco que en la última década ha venido desarrollando la IASPM-AL (Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular, rama latinoamericana), Domínguez resignifica las ideas que Carlos Vega presenta en *Mesomúsica* cuando como “un ensayo sobre la música de todos”:

Ya en la década de 1960 Vega nos ofrecía una concepción de la dinámica musical – y los procesos sociales que se gestan a partir de ella- que cuestiona las divisiones rígidas entre creación (o composición) y apropiación (o interpretación), que disuelve los límites entre tipos de música (como académica, popular y folclórica) y que trasciende cualquier asociación esencialista entre música, lugar, nación o región (Domínguez, 2011: 6).

Coincidiendo con ello –y también con que en función de su tiempo la musicología ha negado los aportes africanos y afroamericanos en los denominados “cancioneros”-, observamos como recomendable la relectura de conceptos como los dados por la musicología americanista que Vega comenzaba a plasmar en *Mesomúsica*. Son las músicas “mestizas”, esas que son “de todos”, las que ocupan su planteo. Noción como *intermusicalidad*, de mano de los autores recientes, también cumplen con la deconstrucción de “la perspectiva culturalista que fue paradigmática en los estudios folclóricos de la primera mitad del siglo XX, (...) y que hoy aparece con frecuencia en muchos discursos de sentido común” (Domínguez, 2011: 10).

Específicamente, entre los estudios referidos a las danzas folklóricas y/o al folklore, realizados desde el Instituto Nacional de Antropología –hoy dependiente del Ministerio de Cultura de la Nación-, se encuentran los trabajos de María Cecilia Pisarello (2004; 2014, entre otros referidos a “lo gauchesco”), y los de María Belén Hirose (2011). La última antropóloga citada enfatiza tres momentos que han incidido en la definición del canon de danzas nacionales: el primero es la consagración del gaucho como tipo étnico nacional, el segundo versa sobre el movimiento folklórico, particularmente en su impulso de la población criolla del noroeste como prototípica de lo argentino (Hirose cita a Chamosa (2010) en este ítem), y el tercero, que se nutre de los dos anteriores, el que concluye en la creación de la Escuela Nacional de Danzas, y la

institucionalización de la enseñanza y transmisión de los bailes folklóricos, aunque ubica este tercer movimiento aún dentro del peronismo de primera hora.

### **Folklore argentino en el siglo XX y proyectos de Nación**

Es importante resaltar que fue gracias a las despolitización de una primer literatura gauchesca –versa Hirose- que hacia 1930 el Estado recogiera “tardíamente aquella inclinación popular al criollismo<sup>5</sup>”:

Fue, entonces, entrada la década de 1930 que la figura del gaucho con asiento entre los sectores populares y la aceptación del *Martín Fierro* como poema nacional convergieron en medidas tomadas desde el Estado que legitimaron al gaucho como símbolo de nacionalidad (...) Desde fines de 1930 (...) ya sea desde el nacionalismo, la derecha política o el socialismo, se recurría a la iconografía criollista para personificar aspectos cruciales de las problemáticas particulares que preocupaban a cada sector (Hirose, 2011)

Tanto en los trabajos de Hirose (2011), o de Cattaruzza y Eujanian (2003), y también en los trabajos de Vila (1982, 1986, 1991), será el peronismo –en tanto gobierno de corte popular- el que conseguirá afianzar los lazos entre folklore e identidad nacional. En efecto, como argumenta también Oscar Chamosa (2010), tanto el Estado como los intelectuales y académicos –los folklorólogos como “científicos” y sus estudios “canónicos”-, grupos artísticos, figuras protagónicas, y hasta empresas, contribuyeron al desarrollo de lo que hoy conocemos como “folklore argentino”, en una construcción dada entre lo público y lo académico. Hemos de coincidir con Hirose al afirmar que Chamosa “muestra cómo el movimiento folklórico fue exitoso en posicionar a la cultura *criolla mestiza* [énfasis mío] rural del noroeste como ‘la’ auténtica cultura argentina, y cómo esta asociación es apropiada por el estado-nación argentino, especialmente durante el gobierno peronista (1945-1955)’ (...)”. Aunque nos parece que esta imagen coincide con la formación nacional de alteridad que se perpetuará en la historia nacional, vemos como apropiado relevar los casos locales –y / “sus voces”- desde una concepción etnográfica y etnohistórica. El “cancionero” –como refiere Chamosa siguiendo los términos clásicos de Carlos Vega- no ha sido únicamente norteño, y por otro lado “el elemento africano” pareciera actualmente encontrar una razón de localización a lo largo de toda la geografía –con mayor énfasis en Corrientes y Paraná, Santiago del Estero, y desde ya Buenos Aires-. La música cobra en más de una oportunidad el significado de *sitio*.

---

<sup>5</sup> La autora se basa en los trabajos de Cattaruzza y Eujanián (2003: 260).



En lo relativo a las formaciones nacionales de alteridad (Briones, 2005; Segato, 2007), es certero afirmar que es en el marco de los gobiernos de corte nacional-popular que en Latinoamérica las mismas se verán sedimentadas, en tanto las identidades nacionales podrán ser definidas y redefinidas –en muchos casos, también *re-eticizadas*<sup>6</sup>-. Para el caso argentino, el ascenso y consolidación del peronismo – “íntimamente ligado a su visualización en la ciudad de Buenos Aires” (Hirose, 2011)- , tuvo en el folklore la expresión de las experiencias de tipo populares, y del federalismo, tal como lo remarcan Vila (1982, 1986, 1992); Gravano (1985); y Pujol 1999. Pujol nota – a diferencia de Chamosa (2010)- , la coexistencia de “dos folklores”, el de las Casas de Baile, y el de las peñas o centros nativistas. El folklore, bajo estos cánones peronistas/antiperonistas, como género musical, fue en principio escasamente aceptado por las clases medias y altas por considerarlo “cosa de negros” (Hirose, 2011), para ser finalmente más aceptado en la década del `60 gracias a cierta *romantización* del mismo. Un doble proceso de *despolitización* –o romantización, en 1960 - y *politización* del folklore nuevos cancioneros” latinoamericanos (MPA, MPB, MPU) de los `70, constituirá en el folklore argentino tendencias semejantes a las que Ferreira (2005) describe bajo el mote de “culturalistas o politizados” –siguiendo tanto el estudio de las músicas negras uruguayas y brasileñas y su ingreso a los cánones de “lo popular”-.

Las coincidencias entre los períodos que pudieran –solo a título de su estudio- establecerse en este desarrollo musical del folklore argentino, y las retóricas que Rebeka Pite (2012) describe desde el estudio de la “cocina criolla”, consiguen más que afianzar los lazos que lo político y lo cultural presentan en proyectos como una “música nacional” o una “cocina criolla”.

## Conclusiones

(...) la música también tiene un papel en las relaciones de poder que atraviesan cualquier grupo humano: Puede reforzar imaginarios totalitarios o ayudar a articular resistencias. Puede ser usada por gobiernos para reforzar la adscripción a unos determinados símbolos y también por el capital para facilitar su expansión mediante la manipulación de los deseos. Al mismo tiempo, puede ser usada para visibilizar y contestar los abusos del poder y sirve como un pegante poderoso de los movimientos sociales. La música también es relevante políticamente (Hernández Salgar, 2012: 41).

---

<sup>6</sup> Es el caso de Uruguay, con la aceptación del candombe –y la oficialización de las llamadas de tambores en 1956- en el proceso de legitimación de las músicas o prácticas populares –y ya no como “cosa de negros”- ; como proceso similar al dado en Brasil décadas anteriores con el *samba*.

En la breve reseña que hemos presentado, a manera de estudio preliminar sobre la presencia africana y afroamericana en el denominado “folklore argentino”, pudimos abordar una primera revisión bibliográfica. Por medio de la misma pudimos anticipar dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la falta de estudios referidos al folklore argentino que tomen la perspectiva dada por los estudios en músicas afroamericanas. En segundo lugar, las tendencias o perspectivas de análisis se corresponden estrechamente con fronteras disciplinarias, y/o con la tendencia según institución. En los estudios de la “música negra” local o “música afroargentina” o afro en Argentina, los trabajos tienden a ser antropológicos. Por su parte, el creciente auge de los estudios sobre folklore – también en un marco nacional popular- consigue aproximar aportes desde otros circuitos de producción de conocimiento, como son las formaciones en folklore o danzas (IUNA), y/o el Instituto Nacional de Antropología dependiente hoy del Ministerio de Cultura de la Nación.

Como resultante de la intersección de estos trabajos, podemos estimar que algunos cortes –correspondientes con ciertas coyunturas- sería conveniente aplicar a futuro hacia un estudio del “folklore argentino” y su relación con identidad nacional y/o Nación. Los mismos coinciden, en los distintos autores, con un reconocimiento al *imaginario criollista* hacia 1930, con la reafirmación del folklore estilizado como música identificada con una ideología nacional popular durante el peronismo, y con un sentido emancipatorio del mismo en los denominados “nuevos cancioneros” latinoamericanos. El Centenario y el Bicentenario enmarcan, como inicio y fin, un siglo de transformaciones que oscilan desde las consignas de *orden y progreso*, a “inclusión en la diversidad [cultural]”. En ambos paradigmas, el elemento “negro” es negado como parte de la cultura nacional. En función de ello, y de un movimiento liderado por activistas y acompañado por artistas y académicos –en un marco multicultural de oportunidades-, nuevas retóricas africanistas parecen querer ennegrecer, re-etnicizar o subvertir la blanquedad argentina.

## **Bibliografía**

BROGUET, Julia; PICECH, M. Cecilia; RODRIGUEZ, Manuela. 2012. “También somos un poco esclavos”: procesos de retradicionalización del candombe uruguayo en el Litoral argentino” en: *Actas de las Jornadas de Iniciación en la Investigación Interdisciplinaria en Ciencias Sociales*. Quilmes.

CARVALHO, J. J. de y SEGATO, Rita. 1994. "Sistemas abiertos e territórios fechados: para uma nova compreensão das interfaces entre música e identidades sociais". *Cuadernos de Antropología* N° 164, Universidad Federal de Brasilia, Brasilia; <http://dan.unb.br/multisites/dan/media/docs/Serie164empdf.pdf>; consulta 30/11/2009.

CHAMOSA, Oscar. 2012. *Breve historia del folklore argentino, 1920-1970: identidad, política y Nación*. Buenos Aires: Edhasa.

CIRIO, Norberto Pablo. 2006. "La presencia del negro en grabaciones de tango y géneros afines" en Leticia marínese (comp.), *Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires CPPHC.

CIRIO, Norberto Pablo. 2008. "Ausente con aviso. ¿Qué es la música afroargentina?" en: Federico Sammartino y Héctor Rubio (ed.), *Músicas populares: aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina*. Córdoba: UNC.

CIRIO, Norberto Pablo. 2002. "Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar: La "charanda" de Empedrado (provincia de Corrientes, Argentina)" en: *Revista musical chilena*, 56(197), 09-38.

CIRIO, Norberto Pablo. 2013. "Completando el mapa sonoro de las Américas negras: La (re)aparición de la música afroargentina" en Aharonián, C. (comp.) *La música entre África y América*. Montevideo: CDM.

CORTI, Berenice. 2007. *Identidad del jazz argentino. Cultura y semiótica de un discurso de interpelación*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

CORTI, Berenice. 2010. "Discursos de raza y nación en y sobre Sarmiento: la (im)posibilidad mestiza de la 'blanquedad' porteña" en: *I Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos*, Facultad de Filosofía y Letras UBA. Disponible en: <http://geala.files.wordpress.com/2011/03/berenice-corti-discursos-de-raza-y-nacion3b3n-en-y-sobre-sarmiento1.pdf>; consulta 19/03/2011.

CORTI, Berenice. 2011. *Lo afro en el jazz argentino. Identidades y alteridades en la música popular*. Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

DÍAZ, Claudio. 2009. *Variaciones sobre el ser nacional. Una aproximación sociodiscursiva al folklore argentino*. Córdoba: Ediciones Recovecos.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2004. *O "Afro" entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferenças*. Disertación de Maestría. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2008. "Música negra en el Río de la Plata: definiciones contemporáneas entre los jóvenes de Buenos Aires" en: *Revista Transcultural de Música*, n° 12, s/p. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans12/art22.htm> consulta: 11/10/2008.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2011 “Versiones, apropiación e intermusicalidad en el Rio de la Plata” en: *Antropología em Primeira Mão*, (UFSC), pp. 5-19. Disponible en: <http://apm.ufsc.br/files/2011/05/126.pdf>

ESPINOSA, María Cecilia. 2012. “Prácticas Artísticas como Lugares de Memoria: El papel de los “candombes” en el Noroeste Argentino” en: *2das Jornadas de Investigadores en Formación: “Reflexiones en torno al proceso de investigación”*.

FERREIRA MAKL, Luis. 2005. “Conectando estructuras musicales con significados culturales: un estudio sobre sistemas musicales en el Atlántico Negro” en: *VI Congreso de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Rama Latinoamericana. Disponible en: <http://www.iaspmal.net/wp-content/uploads/2012/01/luisferreira.pdf>.

FERREIRA MAKL, Luis. 2008. “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina” en Gladys Lechini, Gladys (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba-Buenos Aires: Ferreyra Editor-CLACSO.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. “‘Negros’ y ‘blancos’” en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales” en Leticia Maronese (comp.) *Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires: CPPHC, pp. 77-98.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2009. “El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad “blanca”. En *Cuadernos de Antropología Social* n° 30, *Antropología de las ciudades. La “nueva cuestión cultural” y la cuestión social en declive en las urbes contemporáneas*, Mónica Lacarrieu, María Carman y María Florencia Girola (ed.): 77-92.

FRITH, Simon. 2003. “Música e Identidad” en: S. Hall y P. du Gay (eds.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

GILROY, Paul. 2001. *O atlántico negro*. San Pablo: Editora 34.

GOLDMAN, Gustavo. 2008. *Herencia africana en el tango 1870-1890*. Perro Andaluz, Montevideo.

HALL, Stuart. 1996. “Identidade cultural e diáspora” en *Revista de Patrimônio Histórico e artístico nacional* Nro. 24. IPHAN, Rio de Janeiro.

HALL, S. 2003. “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’”? en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HERNÁNDEZ SALGAR, Óscar. 2012. “La semiótica musical como herramienta para el estudio social de la música” en: *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, vol. 7, n° 1, pp. 39-77.

HIROSE, María Belén. 2011 *Danzas folklóricas argentinas. Ritual, historia y comunidad*. Tesis de Maestría. UNSAM.

ORTIZ ODERIGO, Néstor. 2009. *Latitudes africanas del tango*. Buenos Aires: UNTREF.

ORTIZ ODERIGO, Néstor. 2009. *Esquema de la música afroargentina*. Buenos Aires: UNTREF.

PISARELLO, María Cecilia. 2004. *Presente de gauchos en provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires. Unión del Personal Civil de la Nación.

PISARELLO, María Cecilia. 2014. “Fiestas y rituales gauchos: continuidades y transformaciones en una performance que afirma la Nación” en: *Actas XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario.

PITE, Rebeka. 2012 “Raza y etnicidad en la cocina argentina: una historia de la cocina criolla y de Doña Petrona” en: *Apuntes de Investigación*, año XVI, n° 22, pp. 20-33.

PUJOL, Sergio. 1999. *Historia del Baile. De la milonga a la disco*. Buenos Aires: Emecé.

QUINTERO RIVERA, Ángel. 2009. *Cuerpo y cultura: las músicas mulatas y la subversión del baile*. Madrid: Editorial Iberoamericana.

SÁNCHEZ, Octavio. 2004. *La cueca cuyana contemporánea. Identidades sonora y sociocultural*. Tesis de Maestría en Arte Latinoamericano. Facultad de Artes y Diseño. Universidad Nacional de Cuyo.

SEGATO, Rita. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

TAGG, Philip. 1987. “Musicology and semiotics of popular music” en: *Semiotica*, n° 66-1/3, pp. 279–298.

VEGA, Carlos. 1936. “Eliminación del factor africano en la formación del cancionero criollo” en: *Cursos y Conferencias* n° 7, pp. 765-779.

VILA, Pablo. 2000. “Música e identidad. La capacidad interpeladora y narrativa de los sonidos, las letras y las actuaciones musicales” en: Mabel Piccini, Ana Rosas Mantecón y Graciela Schmilchuk (coord.), *Recepción artística y consumo cultural*. México: CONACULTA, INBA y CENIDIAP, pp. 331-369.

VILA, Pablo. 1996. “Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones” en: *Revista Transcultural de Música*, n° 2, s/p. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans2/vila.htm>; consulta 8/072007.

VILA, Pablo. 1986. “Peronismo y Folklore: ¿un réquiem para el tango? en: *Punto de vista*, n° 26, pp. 45-48.

VILA, Pablo. 1982. “Música Popular y auge del folklore en la década del '60” en: *CREAR en la cultura nacional*, n° 10, pp. 24-27.

Producido por Editorial del CCC  
Centro Cultural de la Cooperación  
Septiembre de 2015  
Av. Corrientes 1543 - (C1042ABB)  
Buenos Aires - Argentina  
(5411) 5077 8080  
[www.centrocultural.coop](http://www.centrocultural.coop)