

La memoria oral sobre la esclavitud de los porteños descendientes de negros esclavizados. Un queloides cultural¹

Norberto Pablo Cirio

Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega"

pcirio@fibertel.com.ar

La literatura académica sobre la esclavitud de negros africanos en Buenos Aires es relativamente abundante y sólida (Rosal 2010a, 2010b), aunque siempre existirán áreas inexploradas o se abrirán nuevos enfoques interpretativos. Sin embargo, no sucede lo mismo con la que versa sobre los afroporteños contemporáneos, situando su génesis en el epílogo del libro del historiador George Reid Andrews (1980) *The Afro-Argentines of Buenos Aires : 1800-1900*. Él inaugura el estudio de un tema que parecía irrefutablemente cerrada, los afroargentinos en la actualidad. Aunque pasaron más de tres décadas de esa publicación, su estado del arte es espejo de la escasez de investigadores interesados y espejo invertido de considerar que vivan descendientes de aquellos esclavizados. La apertura de este nuevo campo no fue fácil, pues vino a falsar la tesis de que no hay afroargentinos y su cultura ancestral no esté vigente. Esta tesis fue iniciada tempranamente por una pléyade de gobernantes, periodistas e intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX -conocida como Generación del 80- cuando idearon e instrumentaron una nueva fisonomía identitaria para el país, de corte blancoeuropeo, la cual se ha mantenido virtualmente incólume hasta el presente. Así, expidieron con contundente e impecable prosa lo que en otro trabajo (Cirio 2008) denominé un doble certificado de defunción biológico-cultural: los negros desaparecieron al no poderse reproducir como grupo y, con ellos, sus prácticas culturales. Entre las estrategias aplicadas a tal fin se encuentran su borradura en los censos, las reiteradas enunciaciones periodísticas de su consumado o inminente fin, un deliberado desinterés académico que ni siquiera se vio en la obligación de explicar el por qué y una agresiva política migratoria para atraer europeos para -en palabras de la época- regenerar la raza argentina, como aún fomenta la Constitución Nacional a través del Artículo 25. Así, el país comenzó a construirse e imaginarse diferencialmente respecto al resto de América, pues sobre la otra gran cuestión étnica preexistente a la nación, la aborigen, se aplicaron similares estrategias, amén de pseudogloriosas campañas de exterminio físico. En ese marco, Buenos Aires, dada su esencia cosmopolita, vino a erguirse como epítome de la blanquedad, *fons et origo* de las representaciones histórico-sociales dominantes, esterilizando cualquier posibilidad de divergencia en la narrativa que descentrara la prosapia europea del país.

¹ Con una ligera variante en el título (Un queloides cultural. La memoria oral sobre la esclavitud de los porteños descendientes de negros esclavizados), este ensayo obtuvo la Mención honorífica en el "Concurso de ensayos breves de investigación histórica", organizado por la Biblioteca Nacional y el Archivo General de la Nación en 2010. Agradezco a la Dra. Claudia Feld por sus atentas sugerencias.

En este trabajo deseo analizar cómo fue construida, reproducida y aceptada la memoria porteña respecto a su población negra esclavizada y sus descendientes, hoy autodenominados, con bastante consenso, afroargentinos del tronco colonial (Cirio 2010). Para ello pondré en contrapunto el discurso hegemónico que, enfatizando su doble desaparición -biológica y cultural- desde la segunda mitad del siglo XIX viene operando una acción de borradura generalizada sobre su memoria, con el discurso de los porteños que se reconocen descendientes de aquellos negros. No deseo esclarecer el grado de crueldad de la esclavitud -que, respecto las Américas españolas, trató Jean Pierre Tardieu (2006) atendiendo a la historia de las mentalidades estableciendo diferentes fases entre los siglos XVI al XIX-, sino interpelar la narrativa dominante sobre el trato dado a los esclavizados con la de sus descendientes. Advierto que mientras el discurso hegemónico da una visión más bien benigna, la memoria oral de los afroporteños actuales denuncia una amplia gama de atropellos y vejámenes físicos y morales. Esta memoria, conservada exclusivamente vía la oralidad, se retrotrae muy atrás en el tiempo, a los albores de la patria, y no es la primera en ser estudiada a fin de visitar la historia oficial. Claudia Briónes (2008), por ejemplo, centrada en la problemática indígena analizó el proceso de blanqueamiento y reetnización en la historiografía tomando como mojones analíticos el primer centenario de la gesta de mayo de 1810 y las, por entonces, vísperas del bicentenario. Cabe destacar que, aunque sea de paso, la autora propone a la problemática afro como otro el gran tópico ausente en nuestra construcción como nación (*op. cit.*: 44). El presente es un estudio de caso de dónde encontrar África en la nación, cuestión abordada recientemente por Rita Segato (2007) quien, luego de una introducción teórica, se centra en lo que sucede en los Estados Unidos de América y el Brasil, dos casos paradigmáticos y divergentes.

Además de la bibliografía que el caso requiere, basaré la discusión teórica en cinco textos de cinco autores que abordan la construcción social de la memoria identitaria en situaciones límite, donde el olvido y el silencio dado, impuesto o asumido por los actores en pugna, conforman la piedra de toque para la narrativa de los grandes acontecimientos: Maurice Halbwachs (1950), Elizabeth Jelin (2002), Pierre Nora (1984), Michael Pollak (2006) y Lucette Valensi (1998). Asimismo, consideraré algunas evaluaciones teóricas sobre la *nouvelle histoire*, la memoria oral y la microhistoria, imprescindibles para el abordaje propuesto. La base documental provendrá de trabajos de archivo y, fundamentalmente, trabajos de campo que realicé entre los afroporteños desde el 2003 al presente. El artículo se divide en cinco partes: luego de esta introducción, realicé una evaluación de los autores citados, dando los puntos en común y las divergencias pertinentes para el caso. En tercer lugar doy una descripción de los afroporteños conjugando su perspectiva con la propia desde una aproximación diacrónica para, luego, confrontar los discursos sobre la esclavitud elaborados por los sectores en pugna a la luz del oportuno tratamiento teórico. Finalmente, ofrezco algunas consideraciones finales pues, dado el estado incipiente del tema, tienen carácter de provisorias.

Memoria, olvido y silencio en el proceso de la escritura de la historia

Más allá de sus contextos de producción y las particularidades de los casos abordados por los autores citados, dos cuestiones están indiscutiblemente establecidas: el carácter esencialmente social del ser humano y que la memoria -oral y escrita- es el repositorio por excelencia para la narración de la historia. Cómo se relacionan los grupos y cómo sus respectivas memorias son inscritas, olvidadas o silenciadas en este proceso escritural constituye el meollo de la cuestión respecto a un hecho capital: el detentar el poder constituye el verdadero determinante en la redacción u omisión de tales inscripciones, olvidos y silencios.

El trauma o la gloria de los grandes acontecimientos es problematizado por Valensi (1998) desde la perspectiva de los actores sociales implicados. Si los desfavorecidos en tales metanarrativas pueden expresar actitudes disímiles, como incredulidad, mistificación redentorista y/o el duelo que impone un silencio vergonzante, los favorecidos propiciarán estrategias memorialistas que centrarán determinados hitos como dignos de ser representados en lugares de la memoria (monedas, monumentos, desfiles, etc.). Evidentemente, el hecho puntual en sí, positivo e imparcial, es en buena parte relevado por su memoria e (i)rrelevancia social. Así, cada grupo podrá generar narrativas acordes a sus necesidades identitarias pues el saber producido es tan social en su recepción como en su uso. Los canales que vehiculan estas memorias pueden cambiar con el tiempo, permitiendo tantas reelaboraciones como demandas existan para interpretar el pasado según sean los recuerdos pero, sobre todo, según los intereses creados -espurios o no- que se levantan en torno a ella.

Aunque no concuerdo con la visión de Nora (1984) respecto a la espontaneidad de la memoria *versus* la cosificación de la historia en el marco de su visión Occidente/modernidad-resto del mundo/arcaicidad, su propuesta es capital para comprender la dupla historia-memoria. Partiendo de la idea seminal de que “Hay lugares de memoria porque no hay más medios de memoria” (1984: 1), considera a la historia como *el* modo que Occidente materializa la memoria, cosificándola y consagrándole lugares, como archivos. Esta artificialidad tiende a provocar una memoria residual, artificial y *ad hoc*, la cual contrapone a su vivencia en las sociedades primitivas, practicada con consuetudinaria espontaneidad. Denomina a estas “sociedades-memoria” pues poseen “ideologías-memoria” que garantizan la conservación y transmisión de valores. Mientras que esta memoria es experimentada en la vida misma, recreada a través de costumbres antiguas, la historia no es más que la reconstrucción, problemática e incompleta, del pasado que pasó. La primera, afectiva y mágica, la segunda, intelectual y laica. En Occidente, la relación entre historia y nación oculta una necesaria connivencia a efecto de la construcción de una legitimidad anclada en un determinado pasado. El concepto de *lugares de la memoria* adquiere para Nora carácter apodíctico. Plantea la paradoja de que muerta la memoria espontánea y natural de las sociedades arcaicas, las sociedades modernas necesitan construir espacios socialmente relevantes para depositar las memorias en desuso. Así, monumentos, archivos, museos y aniversarios, entre otros sitios, se erigen como mojones artificiales para satisfacer la necesidad de actualizar la memoria, siquiera parcialmente, aunque no sin coerción por

quienes detentan el poder. Soportes tangibles de una experiencia vital e intangible, los lugares de la memoria se multiplicarán exponencialmente en su afán por preservar el pasado de manera holística pero, como una sierra sinfín, no son más que una angustiante manera de registrar pues, al tiempo que salva, también corta los lazos que vinculan a la sociedad con su pasado.

El sociólogo francés Maurice Halbwachs fue pionero en el estudio de la memoria colectiva (de hecho, el concepto fue creado por él). Su prematura y violenta muerte en un campo de concentración nazi, en 1945, impidió que el libro citado se publicara en vida. La relación que establece entre memoria individual y colectiva se convirtió en un referente obligado para los investigadores que le sucedieron. Su propuesta puede cifrarse en una sencilla frase “nunca estamos solos” (1950: 164), pues nuestros recuerdos son intrínsecamente colectivos más allá de que su contexto de vivencia no haya sido interferido por terceros. Considerando que el hombre es un ser social, es dable que exista un fluido intercambio entre ambas memorias: si bien cada individuo tiene una visión virtualmente única del pasado, los lazos que le dan sentido de pertenencia social proveen marcos colectivos de la experiencia, generando corrientes de pensamiento. Dado este vínculo psico-sociológico entre el presente y su pasado, es por estas corrientes que recordar nunca es una actividad individual y, si cada persona pertenece y/o actúa en muchos grupos, pueden existir divergencias de opinión sobre el pasado. Para Halbwachs la estructura de los marcos sociales de la memoria permite organizar y estabilizar los recuerdos, conocer y dar sentido al pasado, así como dar función social al recuerdo individual. Como contraparte de la memoria, el olvido irrumpe tras la desvinculación social entre uno o varios grupos. Los recuerdos se diluyen al dejar de comunicarse las memorias, tras extinguirse la base que permitía su construcción colectiva. La existencia de este puente entre lo individual y lo social es lo que posibilita la generación, reconocimiento y reconstrucción de recuerdos.

Si algo enlaza la vida de Halbwachs con la teoría de Pollak (2006) es que éste analiza cómo se remodela la memoria, el olvido y el silencio en experiencias límites -como los campos de concentración nazi-, y aquel experimentó tal remodelamiento al morir en el de Buchenwald. Pollak sostiene que tal tipo de experiencia tiende a fragmentar e inestabilizar fuertemente la identidad de los sujetos, por lo que estos comienzan a operar un proceso de gestión de la misma, de cara a su nueva situación. Para abordar tal gestión deben comprenderse algunas relaciones entre la memoria y los procesos por los cuales los actores sociales implicados se disputan sentidos. Entre ellas está la memoria subterránea, sustentada por la historia oral como la de los marginados, los excluidos y los grupos minoritarios, generalmente no tenida en cuenta por la memoria oficial (la cual puede homologarse a la memoria nacional). Tal perspectiva permite clarificar el carácter opresor, totalitario y uniformador que suele arrogarse la memoria colectiva nacional, resultando vital la recuperación de las memorias subterráneas a fin de democratizar el juego de voces en el proceso de dotar de sentido al pasado. El silencio puede ser un fecundo campo de análisis si se lo estima menos como la ausencia de contenido que como dador de significado. En experiencias límite éste suele ser autoimpuesto a fin de sobrevivir, truncando la cadena de transmisión de aquellas memorias oficialmente censurables. Opuesta a la memoria subterránea se erige la memoria nacional. La desnaturalización de su funciona-

miento constituye la piedra basal para comprender el mecanismo de lo que Pollak llama “enmarcamiento de la memoria”, vale decir el trabajo de los actores profesionales en la escritura de la historia en un marco oficial, punto estratégico en cualquier proceso de legitimación de un grupo con aspiraciones o ejercicio pleno de gobernabilidad. En perspectiva vertical gobernantes/gobernados, el consenso y control sobre esta escritura se logra mediante diversas estrategias no exentas, por cierto, de violencia física y/o simbólica: desde la desaparición de personas que mantienen narrativas contrahegemónicas hasta la creación/destrucción de objetos materiales y *performances* (documentos, monumentos, nombres de calles y celebraciones, etc.) que recuerden y refuercen ciertos hechos y no otros.

Los aportes en el campo de la memoria de Jelin (2002) son diversos e innovadores. Problematiza saberes y conceptos de acuerdo al ejercicio y padecimiento del poder en contextos sociopolíticos como las dictaduras y su representación en democracia. En consonancia con Pollak y Valensi, sostiene que los grupos que disputan la legitimación de cierta narrativa histórica no entablan su lucha en términos de “memoria contra olvido” sino de “memoria contra memoria”. Concuere con Halbwachs en el carácter indisolublemente social de ésta pero evita caer en el falso dualismo individuo/sociedad al articularlo con la experiencia: “la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir” (2002: 37). Vuelve fértil la crítica de Nora a la sobreabundancia de repositorios de la memoria en Occidente introduciendo la sugerente dicotomía procesal activo/pasivo, según esos archivos sean activados por los sujetos en acciones concretas dadoras de sentido. Respecto al enmarcamiento social de la memoria por los grupos hegemónicos de Pollak, problematiza la concepción tripartita del tiempo (pasado, presente y futuro) afirmando que tal división no queda fuera del campo social y del proceso de enmarcamiento, pues son concepciones socialmente construidas y, por ende, culturalmente variables, incluyendo a las categorías analíticas de los propios investigadores. Sobre la relación entre memoria e identidad, cita a John Gillis (1994, en 2002: 25): “Las identidades y las memorias no son cosas *sobre* las que pensamos, sino cosas *con* las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias”. Jelin une esta idea seminal a dos cuestiones: el pasado cobra sentido en su enlace con el presente al recordar/olvidar y tal interrogación es *siempre* un proceso subjetivo, activo y socialmente construido. Puesto que toda narrativa del pasado implica una selección de hechos, la memoria no puede ser total sino selectiva, por lo que esa selección debe ser sometida a un proceso de deconstrucción de acuerdo a las características subjetivas, sociales y políticas de los sujetos y grupos implicados. Lo que queda fuera de esa narrativa -por los motivos que fueren- no debe denominarse olvido sino que es otra memoria. Por ende, la contracara de la memoria no es el olvido sino el silencio y a éste -volviendo a Pollak- la autora lo toma en tanto dador de significado al representar lo no-dicho, de igual o mayor peso que su contracara. Si para relatar sufrimientos es necesario que el emisor encuentre un receptor con voluntad de escucha, mal puede trabajarse en una fiebre memorialista por recordarlo todo (*alla* Nora) sin previamente haber desmantelado los mecanismos de sordera social respecto a las memorias subterráneas, abriendo el juego a las memorias en

disputa. Es la capacidad de agencia de los sujetos lo que permite la pluralidad de interpretaciones del pasado pero, dado que no todos poseen y ejercen de igual modo el poder para enunciar, legitimar o censurar narrativas, se torna imprescindible introducir en nuestro análisis la variable política de esas luchas.

Geografía social de los afroporteños. Una mirada diacrónica

Buenos Aires fue fundada por Juan de Garay en 1580 y desde entonces está también habitada por población negra traída por los españoles. Anterior a esa fundación hubo otra, en 1536, por Pedro de Mendoza, y en la que también hubo negros esclavizados; sin embargo, el emprendimiento no prosperó debido a los continuos ataques nativos y fue abandonada en 1541². Si bien la Asamblea del Año XIII estableció el principio jurídico de la libertad de vientres para los negros nacidos a partir de su instrumentación (31 de enero de 1813), la abolición de la esclavitud recién se declaró en 1853 a través de la Constitución Nacional. Sin embargo, no fue hasta 1861 que en Buenos Aires entró en vigor tras suscribir a la reforma de la Constitución promulgada en Santa Fe por la Convención Provincial un año antes. En no todos los censos se consideró relevante la procedencia étnica de los habitantes. A través de aquellos que sí la recabaron sabemos que el máximo porcentual de afroporteños fue de 30,1% en 1806, aunque en 1887 apenas representaban el 1,8% de la población total (Andrews 1989: 81). Hasta fines del siglo XIX los negros vivieron principalmente en el sur de la ciudad en los barrios de Monserrat, San Telmo y San Cristóbal. Las periódicas crisis económicas por las que atravesó el país operaron como una fuerza centrífuga, alejándolos del centro. Así, durante la primera mitad del siglo XX muchos comenzaron a mudarse al barrio de Flores, Floresta y Villa Soldati, y promediando el siglo, la mayoría fijó residencia en diversos partidos de la provincia de Buenos Aires lindantes con la ciudad por el oeste (Ituzaingó, La Matanza, Merlo, etc.) y el sur (Lanús, Valentín Alsina, Lomas de Zamora, etc.). Estadísticamente aún no hay datos fidedignos de los actuales afroporteños (el último censo que da cuenta de ellos es el de 1887). Sin embargo, una reciente iniciativa fue la *Prueba Piloto de Afrodescendientes*. Fue efectuada del 6 al 13 de abril de 2005 en los barrios de Montserrat (Buenos Aires) y Santa Rosa de Lima (Santa Fe) por la Universidad Nacional Tres de Febrero con el apoyo técnico del INDEC, el asesoramiento de organizaciones de africanos y afrodescendientes de argentina y la financiación del Banco Mundial. La prueba dio como resultado que el 3% de los encuestados se consideran afrodescendientes: 4,3% en Montserrat y 3,8% en Santa Rosa de Lima (Stubbs y Reyes 2006: 24-26). A su vez, estos guarismos fueron refrendados por al menos dos estudios genéticos por el Centro de Genética de Filosofía y Letras y de Veterinaria de la UBA, dirigidos por el antropólogo Francisco

² Hay indicios de que en la primera fundación de la ciudad hubo negros africanos esclavizados. El primero y más antiguo procede del acta de capitulación de Pedro de Mendoza, promulgada en Toledo en 1534. Allí se especifica que cuenta con permiso real para traer "tierras y provincias que hay en el río de Solís que llaman de la Plata" doscientos esclavos negros -cien mujeres y cien hombres- exentos de impuestos (Scheuss de Studer 1958: 87; Pagés Larraya V-128-129). El segundo son los documentos sobre la primera subasta de esclavos en Buenos Aires, en 1538 (Scarso Japaze 2002).

Carnese (Carnese, Avena, Goicoechea *et al.*, 2001 y 2006). En base a estos antecedentes, el INDEC realizó en el Censo Nacional 2010 una pregunta sobre la cuestión³, aunque al momento de publicar este trabajo aún no dio a conocer su resultado⁴.

Puede afirmarse que desde 1580 las relaciones entre negros y blancos en Buenos Aires estuvieron condicionadas por la asimetría inherente a la dinámica amo-esclavizado, primero, y por las consecuencias de dicha desigualdad, después. Situada en el encuadre legal y mental de la época, el secuestro, esclavización y venta -legal y en contrabando- de negros fue el medio por excelencia a través de la cual europeos y criollos se valieron para enriquecerse materialmente, por un lado, y para asignarse una marca de estatus, por el otro. Hasta bien entrado el siglo XIX cualquier familia porteña que se preciara patricia disponía entre sus propiedades de un discreto número de esclavos que se ocupaban, básicamente, de toda pedestre tarea hogareña. El aristocrático aire de blancura que imaginaba el patriciado porteño era suficiente impedimento para que se dedicaran a cualquier menester que no sea el ejército, el comercio de escritorio y el ocio, entre los varones, y el ocio y la religiosidad, entre las mujeres.

En este contexto hostil de relaciones interétnicas, al menos de parte de los esclavócratas no hubo demasiados intentos por conocer y comprender a los negros más allá de las reglas de la trata y “domesticación”. No había motivo. Por ende, una interesante perspectiva de tales relaciones encuentra su mejor baza en el vertical acto de nominación impuesto: *negro*, *moreno*, *esclavo*, *mulato*, *pardo*, *mestizo*, *zambo*, *muleque*, etc. Cada nombre tenía su connotación y contexto de uso preciso. Algunos eran un color -*negro*, *moreno*-, la designación de un estatus jurídico -*esclavo*- la resultante de las relaciones interraciales -*mulato*, *pardo*, *mestizo*, *zambo*-, y otros aducían a una etapa del ciclo de la vida -*muleque* (niño). Todos eran dados -no sin arbitrariedad- a los africanos esclavizados y sus descendientes con el práctico fin de fijar un orden categorial que favoreciera su correcta administración y monitoreo.

Ahora bien, ¿cómo se llamaban los negros a sí mismos y entre sí? Hasta mediados del siglo XIX es difícil saberlo pues la totalidad de la documentación conservada fue concebida y redactada por la clase dirigente, vale decir blanca. En 1858 los afroporteños publican sus dos primeros periódicos y sus títulos resultan reveladores: *La Raza Africana* y *El Proletario*, fundado el segundo por Lucas Fernández. Se ignora cuál se editó primero pues sólo se conserva -y parcialmente- *El Proletario*, lo que impide dar un panorama equilibrado de esta prensa inaugural. Con todo, la autodenominación de *proletario* denota la conciencia de una ya establecida clase

³ La pregunta es “¿Ud. o alguna persona de este hogar, es o tiene antepasados de origen afrodescendiente o africano (padre, madre, abuelos/as, bisabuelos/as)?”.

⁴ Más allá de los censos, la prueba piloto y los dos estudios genéticos realizados, no debemos perder el sentido crítico, cuestionador e incluso el sometimiento a vigilancia epistemológica de lo que significa realizar un estudio cuantitativo de una población humana. Considero que tales enfoques, en manos de periodistas, militantes y analistas tan entusiastas como poco reflexivos, el relumbre del “realismo estadístico” los conduce a conclusiones precipitadas pues tales aproximaciones no son la realidad sino un *modelo para* entender la realidad, ya que el objeto a ser enumerado no existe *per se*, previamente y por fuera de las estadísticas (Labbé, en López 2006: 268-269). Al respecto, véase el interesante artículo de Laura Cecilia López (2006), quien se propuso examinar las negociaciones y disputas de sentido por las categorías a ser usadas en los procesos de cuantificación de los afrodescendientes. Para López “Los censos hacen mucho más que simplemente reflejar una realidad social, juegan un papel clave en la construcción de esa realidad. Constituyen uno de los mecanismos de encuadramiento de las poblaciones que el poder público utiliza [... pues la] lucha por las clasificaciones [constituye ...] una de las más duraderas formas de seleccionar, excluir e imaginar un ‘problema social’, los ‘nacionales’ y una nación” (*op. cit.*: 268-275).

trabajadora negra libre en el emergente nuevo orden económico mundial, el capitalismo industrial. Tras ambos emprendimientos los afroporteños fueron expresándose cada vez más a través de una prensa propia hasta al menos 1882, circulando una veintena de títulos con difusión, calidad escritural y mantenimiento en el tiempo variable (Cirio 2009, Geler 2010). Cabe señalar que en uno de los de mayor tirada y permanencia, *La Broma*, en una carta de un lector firmante con el inicialónimo O. E. y publicada el 17 de octubre de 1878, aparece una interesante autoreferencia: "las clases Africana-Americana". Quizá esta autodenominación haya sido uno de los antecedentes nativos que posibilitaron que, a mediados del siglo XX, comenzara a agregarse el prefijo *afro-* a los gentilicios nacionales y provinciales para designar a los descendientes de esclavos. Aquí el término *afroargentino* -y cualquier otro que hiciera referencia a una adscripción geográfica menor (como *afroporteño*)- fue desplazando exitosamente a las denominaciones que aún continuaban empleándose: *negro*, de tinte peyorativo, y *moreno*, su eufemismo.

Un concepto derivado de los gentilicios con prefijo *afro-*, más cercano en el tiempo, es *afrodescendiente*. Fue acuñado en la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación realizada en Santiago de Chile (Chile, 2000), y adquirió rápido consenso en la América negra. En este evento participaron afroargentinos y constituyó la instancia preparatoria de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que se realizó en 2001 en Durban (Sudáfrica). Entre los académicos el término *afrodescendiente* -y sus derivados- fue comúnmente aceptado para denominar a los descendientes de los negros esclavizados en América y, por extensión, a todo negro inmigrante en América y sus descendientes, reservando el término *negro* para el campo de los estudios históricos, sobre todo el siglo XIX hacia atrás. Si bien los afroargentinos emplean el término *afrodescendiente*, resulta más común la apócope *afro*.

A comienzos del siglo XX comienzan a inmigrar al país negros portugueses de Cabo Verde, más tarde afrodescendientes de otros países americanos -especialmente Uruguay- y, recientemente, africanos de Senegal, Nigeria, Ghana y ambos Congo, entre otros países. Ello reconfiguró sensiblemente nuestro mapa etnocultural tanto en relación a la visibilidad de los negros por parte de la sociedad mayor, como en sus criterios organizativos y luchas reivindicadoras, consecuencia del nuevo y sustancialmente abultado colectivo afro. Así, desde fines de los 90 vienen realizándose fértiles eventos sociales y culturales -algunos incluso autogestionados- bajo el común denominador *afro* (como el gran tronco de origen, la diáspora africana) e, incluso, *afroargentino*. Sus objetivos básicos son dos, mutuamente complementarios: aglutinar a la población afrodescendiente en una causa común en la lucha contra el racismo y la intolerancia, así como lograr visibilidad para reposicionar a la cultura negra en el marco identitario argentino. En la esfera estatal el INADI creó en 2006 el *Foro de afrodescendientes*, el cual tiene como objetivo -al menos formalmente- atender lo concerniente a la discriminación. Sin entrar en este particular, lamentablemente ese ente no ha sabido cumplir con sus funciones y, de hecho, ya no es tomado como representativo ni siquiera por buena parte de los afrodescendientes.

Entre los afroporteños hay varias denominaciones de carácter global o faccional. Mientras que se autodenominan *de la clase* y *de la raza* (para diferenciarse de los blancos, a los que

despectivamente llaman *chongos*), dentro de su comunidad, y de acuerdo a juicios de valor respecto a sus niveles social, cultural y económico (no necesariamente evaluándolos en conjunto), se diferencian en dos estamentos: *negro usted* y *negro che*⁵. Los *negro usted* son minoría y gozan de una posición de bienestar lograda a costa de haberse desentendido de su africanía, al tiempo que comenzaron a cultivarse y desempeñarse en los mismos ámbitos laborales e intelectuales en los que se promocionan los blancos. Los *negro che* son mayoría y pertenecen a los niveles sociales medio-bajo y bajo. Pocos han superado el nivel elemental de escolaridad, por lo que poseen escasa o nula instrucción, cuestión que los lleva a trabajar en el sector privado como obreros de baja especialización en condiciones no siempre legales y, por ende, mal remunerados. Culturalmente son los *negro che* quienes han sabido mantener la memoria de sus mayores a través de la práctica comunitaria de su música tradicional ya que, para ellos, su vivencia performática constituye un sentido articulador comunicacional con el supramundo de los ancestrales y, por ende, con la lejana África originaria.

Buena parte de los afroargentinos descendientes de negros esclavizados, sea por no sentirse plenamente representados en los eventos señalados, sea por la atestiguada ineficacia del INADI, han comenzado a nuclearse diferencialmente, culminando en 2007 en la creación de la *Asociación Misibamba. Comunidad Afroargentina de Buenos Aires*, con sede en Merlo (Buenos Aires). Ella viene realizando -junto al suscripto, quien interga la Asociación- diversos tipos de talleres internos para abordar temas medulares, como la historia e identidad negra del país. En dichos talleres se gestó una nueva autodenominación: *afroargentino del tronco colonial*. Más allá de su validez incuestionable al resultar un proceso etnogénico, esta acción se fundamenta en una serie de objeciones a las otras denominaciones. Para ellos, la terminología que los evocaba resultaba obsoleta por ser víctima de una carga semántica peyorativa, fruto de un discurso histórico separatista (*negro, moreno*, etc.), por encontrarse en desuso o hacer referencia a una condición estamental, legal y simbólica perimida (*mulato, esclavo, mestizo*, etc.), o por la vaguedad de un término que pretendía abarcar con inexactitud histórica y cultural a todo el proceso de la diáspora africana en América (*afrodescendiente, afro*). Centrándose en el prefijo *afro* en cuanto denotación inequívoca de origen, le agregaron *argentino* como expresión de adscripción geopolítica -no sin una sentida carga afectiva-, considerando que tal denominación podrá contrarrestar cualquier nuevo intento de extranjerización, generando la obligación de hablar de *afroargentinos*. *Del tronco colonial*, por su parte, testimonia la filiación sociohistórica de sus ancestros. Estimando que el uso correcto de las proposiciones hace a la diferencia, enfatizan no ser negros *en* la Argentina sino *de* la Argentina. Como consecuencia de esta diferenciación, usualmente rehúsan participar en eventos -en su mayoría bienintencionados- sobre la cultura negra *en* la Argentina, como si se tratara de una cultura extranjera (como las de los inmigrantes afroargentinistas y africanos). Lejos de buscar fragmentar una supuesta unidad -los *afros*-, que no existió ni siquiera en África otrora fuente de esclavos, la comunidad argentina descendiente de africanos esclavizados se diferencia del resto del colectivo *afro* local por su

⁵ Frigerio (1993: 52) da cuenta de tres estamentos, “negro usted”, “negro vos” y “negro che o chau”, aunque no pude comprobar la existencia del “negro vos” ni la sinonimia de “negro chau” para el “negro che”.

historia, cultura, trayectoria y metas, en la confianza de que si no se trabaja primero por un proyecto local, mal podrá abogarse por reivindicaciones globales, como la erradicación de la discriminación y el racismo, que atañen, sí, al colectivo *afro*.

Si bien la denominación *afroargentino del tronco colonial* de Buenos Aires fue gestada por afroporteños, y habida cuenta de la contemporaneidad de otros enclaves poblacionales de este tipo en el interior del país, como en Corrientes, Resistencia y Santa Fe (donde funciona desde 1988 la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana "Mario Luis López"), vienen consensuando con ellos la pertinencia de hacer extensiva a esas comunidades esta nueva denominación, cuestión a la que los afrosantafecinos ya han suscripto⁶.

La institución de la esclavitud en Buenos Aires: una confrontación de discursos

Lo que es hoy la Argentina participó y se benefició del comercio de negros africanos esclavizados desde el inicio de la conquista española hasta bien entrado el siglo XIX, ya con el modo republicana de vida. La narrativa histórica oficial sobre esta cuestión fue tramada -en concordancia con el corporativismo del pensamiento científico nacional- exclusivamente por personas blancas que se desempeñaban como políticos, periodistas y académicos o en una extraña connivencia de esta terna profesional en un mismo individuo, detentando privilegiados espacios de creación, difusión y monitoreo del conocimiento (Perazzi 2005). Así, un discurso virtualmente inexpugnable se impuso a través de una triple fuerza: el poder político-militar, la difusión mediática y la creación/perpetuación del canon historicista. Sin fatigar la lista de figuras de la Generación del 80, padres de esta trama, baste recordar que Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre fraguaron sus carreras desde esa triple fuerza, imprimiendo buena parte del ser y el sentir de lo que hoy es la Argentina⁷.

Aunque el canon historiográfico reconoce la práctica de la esclavitud, usualmente la atempera con dos argumentos: aquí no tuvo la envergadura de lugares como Brasil y Cuba pues nuestro sistema de producción no se basó en plantaciones ni minas y, en consecuencia, a los pocos que se trajeron se los trató comparativamente bien, llegando con el tiempo a virtualmen-

⁶ Cabe señalar que tal proceso etnogénico es contemporáneo al de otros países americanos, caracterizados por matices históricos propios. En Panamá, por ejemplo, al menos desde los 70 el genérico *afro* se dividió en dos categorías específicas: *negro colonial* o *afro panameño*, que equivale a nuestro cuño *afroargentino del tronco colonial*, y *negro antillano* o *afro panameño antillano*, que da cuenta de los afroantillanos inmigrados entre 1850 para la construcción del ferrocarril, e inicios del siglo XX para trabajar en el Canal de Panamá (Maloney y Arosemena 1979).

⁷ Sarmiento fue gobernador de San Juan (1862-1864), senador por esa provincia (1874-1879) y presidente de la nación (1868-1874). En 1839 fundó en San Juan el periódico *El Zonda*, de corte liberal y unitario, desde donde atacaba al gobierno nacional. A raíz de ello fue obligado a exiliarse a Chile, desde donde escribió para *El Mercurio*, *El Heraldo Nacional* y *El Nacional* y fundó *El Progreso*. Escribió libros de historia argentina que fueron prontamente canónicos, como *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845), *El Chacho* (1865) y *Conflicto y armonía de las razas en América* (1884), este último epitome del racismo científico imperante en la época. Por su parte, Mitre gobernó la provincia de Buenos Aires de 1860 a 1862 y el país de 1862 a 1868 (período durante el cual declaró la Guerra del Paraguay), fue redactor de *El Progreso* -diario creado por Sarmiento-, en 1870 fundó *La Nación*, aún en circulación, y fue un prolífico autor de libros de historia nacional como la *Historia de San Martín* (en 3 volúmenes, 1887, 1888 y 1890), considerada la obra fundante de la historiografía oficial.

te integrar la familia del amo. De este modo el país pareció mantenerse relativamente al margen de la maquinaria esclavista y la población negra menguó rápidamente tras ser liberada, para virtualmente desaparecer conforme finalizaba el siglo XIX. Sumada a la certeza de su baja cantidad, las causas argumentadas para explicar su desaparición son cuatro: su masiva participación en la Guerra de la Independencia (1806-1825), la Guerra del Paraguay (1864-1870), la peste amarilla que asoló a Buenos Aires (1871-1873) y la miscigenación de las negras con blancos ante la disminución de los negros en las guerras. En el imaginario social la abolición de la esclavitud se sitúa en la Asamblea del Año XIII, desconociendo los hechos de 1853 y, más aún, de 1861, por lo que lo último asociado con los negros fue el segundo gobierno de Buenos Aires por Juan Manuel de Rosas (1835-1852), una figura que la historiografía tradicional también relegó y demonizó como “el Tirano”. Por otra parte, hay discursos que circunscriben la negritud a un pasado aún más lejano, el colonial (vale decir, hasta 1816), los cuales se refuerzan periódicamente a través de instituciones como la escuela. Por ejemplo, si bien la oportuna inclusión de algún/a negro/a en el festejo por el 25 de mayo de 1810 constituye un tópico, no sucede lo mismo por el del 9 de julio de 1816, lo que induce a los niños a inferir que al independizarnos sólo había dos grupos poblacionales -blancos y aborígenes- y no tres (Ocoró Loango 2009).

Hecha esta síntesis, la aplicación del concepto de “medios de memoria” de Nora brinda una perspectiva sui géneris e intocada de ese pasado narrado y cosificado en archivos y libros por la historia nacional. Es sui géneris pues, respecto a la presencia de sus antepasados inaugura una perspectiva contrahegemónica y permite *otra* versión de los hechos; es intocada porque al presente no fue puesta en valor en tanto voz autorizada de una experiencia extrema -en términos de Pollak- como fue la institución de la esclavitud y sus reverberancias al presente a través de los cuerpos y las memorias de los descendientes de quienes la padecieron. Esta memoria subterránea fue puntualmente excluida de toda narrativa que sitúe a los afroporteños como colectivo con capacidad de agencia, parte indisoluble de una sociedad-memoria que logró preservar saberes gracias a la transmisión generacional, intangible medio afectivo y multisensorial pues no sólo la palabra fue su vehículo de preservación sino también expresas corporalidades, como la mirada y hacer música y bailar. Sobre sus prácticas musicales vernáculas es vital explicar que desde fines del siglo XIX y hasta hace muy pocos años se mantuvo expresamente circunscripta a la vida privada de la comunidad. Ello fue así por propia voluntad nativa al no disponer de espacios de escucha en la memoria social conciudadana para cualquier oferta identitaria divergente del proyecto europeizador que por entonces empezaba a modelar el sentimiento identitario nacional. Sólo hace pocos años, y no sin acuerdo generalizado, comenzaron a cambiarla por otra estrategia más acorde a la coyuntura actual, desde la cual su visibilización y lucha les posibilita recuperar, en tanto minoría, ciertos derechos, por ejemplo, el de una historia inclusiva. Su repliegue identitario también coartó cualquier acercamiento académico, amén de que, como expresara, los investigadores interesados no fueron -ni son- legión. Como afirma Jelin, si el concepto de poder es central para entablar cualquier negociación (y cualquier dominación), cuando los grupos que disputan su sentido están en una relación históricamente asi-

métrica, la capacidad de agencia de quienes son minoría y padecen exclusión se ve sustantivamente menguada. Reducido así el radio de acción del afroporteño, de cara a la sociedad envolvente se reservó el derecho al silencio. Cargando a costas su doliente y silente historia como descendientes de esclavizados, desestimaron cualquier acercamiento blanco como un nuevo intento de apropiación ilegal: si en el pasado fueron secuestrados (término *emic*) sus ancestros del África, ahora el blanco amenaza con una nueva forma de control a través de la búsqueda de sus saberes vía los investigadores. No entendían diferencia. Si, como históricamente sucedió, salvo honradas excepciones el cuerpo académico local está integrado sólo por blancos y aún se vale del poder que le confiere el pertenecer a la hegemonía monocromática para escribir la historia nacional, el afroporteño aun no ha logrado reposicionarse como ciudadano a derecho.

Atendiendo a la capacidad de agencia de los afroporteños contemporáneos, los pondré en diálogo con el discurso hegemónico respecto a la relación amo-esclavizado. El conocimiento que los grupos dominantes tienen de los que no lo son suele ser menos profundo y reflexivo que el que poseen los subalternos respecto a los hegemónicos (Braroe 1975, en Frigerio 1993: 53). Ello se debe a que “se trata [...] de una conciencia doble que es la conciencia del esclavo vista desde la misma conciencia del esclavo, quien conoce, a la vez, la conciencia del amo y del esclavo mientras que el amo sólo reconoce su propia y única conciencia monotópica” (Mignolo 2001: 25). El conocimiento del trato amo-esclavizado se estructura en una serie de afirmaciones fundacionales que han venido repitiéndose de manera monolítica y acrítica, incrustándose al sentido común. Los ejemplos que doy enfatizan, salvo excepciones, que “se los ha tratado bien”:

“La esclavitud en Buenos Aires, dice Vidal, en sus *Observaciones sobre Buenos Aires y Montevideo*, es verdadera libertad, comparada con la de otras naciones’.

Efectivamente, salvo algunas excepciones, algunos casos, raros, felizmente, en que los amos (y lo que es aún peor), las amas, atormentaban más o menos a esta fracción desventurada del género humano, no han existido jamás ninguna de esas leyes atroces, ni castigos bárbaros, reputados necesarios para reprimir al esclavo.

Se los trataba, puede decirse, con verdadero cariño: siendo la excepción los casos raros que acabamos de mencionar. En fin, no hay punto de comparación entre el tratamiento nuestro y el que han recibido en muchas colonias americanas.

Antes de la época de que nosotros preferentemente nos ocupamos, Azara, en relación que hace a este respecto, habla del trato dado a los esclavos, en términos que honran altamente el carácter español [...].

Las negras tan bien cuidadas, tratadas con tanto cariño por sus amos, y más tarde por sus patrones, y que habían sabido generalmente corresponder con tanta lealtad y afecto a los bienes que se las prodigaba, llegaron también a tener su *página negra*... Vino el *tiempo de Rosas* que todo lo desquició, que todo lo desmoralizó y corrompió, y muchas negras se revelaron contra sus protectores y mejores amigos. [...]; se hicieron altaneras e insolentes y las señoras llegaron a temerlas tanto como a la Sociedad de la Mazorca.

Sentimos haber tenido que cerrar este capítulo con un episodio que arroja una mancha sobre una raza que, hasta entonces, se había portado bien... Pero, y nosotros... ¿no tendremos también algo de que sonrojarnos?... Sirva esto para ellas, pobres ignorantes, siquiera como lenitivo en su culpa” (Wilde [1881] 1960: 117-118 y 130-131).

“Los más exagerados defensores de los negros han debido reconocer que, aunque esclavos, los africanos fueron tratados en el Plata con simpatía y hasta con afecto, paliza más o menos. Así se explica que gozaran aquí de la libertad necesaria para entregarse sin trabas al culto de sus cantos y danzas originarias” (Vega 1932).

“Es sabido ya que en el Río de la Plata los negros recibieron un tratamiento más humano que en otras regiones de América. [... Citando a Ricardo de Lafuente Machain, dice] Ciertos negrillos, durante sus primeros años, distraían a sus amas y eran algo así como lo que por la misma época eran en Europa los monos y los loros de las grandes damas de la Corte de Francia. Servían, además, para calmar los ‘vapores’, proporcionando un derivativo para sus nervios. Muchas señoras tenían la ‘negrita del coscorrón’, o el negrito que, al raparle la cabeza le dejaban un mechón largo especialmente destinado para los tironeos. No era raro hacerse servir el mate de rodillas, ni que el ama llamara junto a sí a una esclava para darle un pellizco, en función de reprimenda” (Benarós 1968: 45).

Aunque tales afirmaciones abundan, mi elección no es inocente. Sus autores son prestigiosos intelectuales blancos de prosa sencilla pero contundente y las citas proceden de textos de difusión masiva. José Antonio Wilde fue médico, director del periódico *El Progreso de Quilmes* y de la Biblioteca Nacional. La cita es de su libro *Buenos Aires desde 70 años atrás (1810-1880)*, que publicó en 1881 con gran éxito y aún es referencia obligada sobre la vida social del Buenos Aires decimonónico. Carlos Vega fue el fundador de la musicología en el país, escribió unos cuatrocientos textos, entre artículos, libros y notas periodísticas (la cita procede de un artículo publicado en *La Nación*), fundó y dirigió hasta su muerte el Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega” y el Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”, de la UCA⁸. León Benarós fue un reputado poeta e historiador y su habitual participación en la popular revista *Todo es Historia* -de donde es la cita-, lo convierte en un referente sobre la historia porteña.

Si bien la Corona Española promulgó en 1789 el *Código negrero* para reglamentar el uso de los esclavos y los castigos que podían aplicárseles (González Arzac 1974: 81-82), la justicia colonial latinoamericana -y la porteña no fue la excepción- fue más bien ineficaz al respecto y la realidad demostró que se hacía caso omiso del mismo (Goldberg 1995: 543). De hecho, antes y después de él en Buenos Aires se reglamentaron leyes, bandos y disposiciones que castigaban de otro modo -léase, más cruelmente- las más diversas acciones de los negros, desde la fuga hasta el baile, como este bando de 1766:

“Que se prohíven los Bayles indeseantes que al toque de su tambor acostumbran los negros; si bien podran publicamente baylar á quellas danzas de que usan en la fiesta que celebran en esta Ciu.d assi

⁸ Sobre la negativa de Carlos Vega y la musicología argentina en general en (re)conocer la música afroargentina histórica y contemporánea, ver Cirio 2003 y 2008.

mismo se prohíben las Juntas que estas, los Mulatos, Indios, y Mestizos tienen para los juegos que ejercitan en los huecos, vajo del Río, y extramuros, prohibiéndoles también los mismos Juegos de cualesquiera clase que sean: todo bajo de la pena de doscientos azotes, y de un mes de barranca á los que contrabiniessen” (AGN 8-10-3).

Considerando las sólidas formaciones de Wilde, Vega y Benarós, debían conocer la dimensión indefendiblemente inhumana de la esclavitud local, además de los esperables y cotidianos contrasentidos entre la ley y la práctica. Si se permitieron tales afirmaciones fue porque gozaban de una vía de pensamiento allanada por otras anteriores afirmaciones sobre la, para ellos, inminente desaparición física y simbólica del afroargentino. La más antigua conocida data de diciembre de 1862 (sugestivamente a un año de la abolición de la esclavitud en Buenos Aires) y la expresó José Manuel Estrada en su artículo *Los tambores*, publicado en un almanaque porteño para 1863, tan prestigioso como de consumo masivo. En tono elegíaco, versa sobre una institución afroporteña homónima. Cito un fragmento:

“Razones cuya exposición sería inútil, han traído la decadencia de los tambores. Abolida la esclavitud con la revolución, perdieron una parte muy principal de su misión, y de su importancia, por consiguiente. La muerte de la gran mayoría de sus antiguos socios, los ha disminuido notablemente: no pequeña porción cayeron lidiando por la libertad americana en las guerras de la independencia, ó víctimas del furor de los caudillos en nuestras interminables luchas civiles. Hoy casi no hay negros en Buenos Aires. La cruce de razas, por una parte, el incremento y mejora graduales de los tipos por la acción del clima, de las costumbres y de los alimentos, así como la influencia de la civilización en el desarrollo de los cráneos por otra, han hecho que se pierda entre nosotros el verdadero tipo de la raza etiópica. Escasísimos son además los nietos de africano, que se encuentran en los tambores, alejados de ellos por el desconocimiento de sus verdaderos intereses, por la conservación de danzas y cántigas características y especiales, que hieren la vista y el oído del que no nació al pie del Atlas” (Estrada 1863: 16).

Estrada fue un patricio porteño que tuvo arte y parte en la formación intelectual, política, religiosa e institucional del país en la segunda mitad del siglo XIX. Cifro a este artículo como el punto de partida del doble certificado de la defunción -biológica y cultural- que signó toda certeza sobre el tema. Esta certificación aún es acriticamente replicada en las más variadas disciplinas. Veamos tres casos más recientes:

“No existe este grupo racial en nuestro país, comenzó su extinción hace algo más de un siglo, cuando se abolió la esclavitud. Mucha agua ha corrido bajo los puentes desde entonces, y la sufrida y bondadosa raza esclava desapareció o sucumbió o se mezcló” (Quereilhac de Kussrow 1980: 232).

“En nuestro país, ya se sabe, los negros fueron desapareciendo. El por qué, es una pregunta que se reitera constantemente y a la que algunos artículos de la presente edición de *Todo es Historia* pretenden responder. [...].

Los negros ya no están, pero su impronta ha quedado y forma parte de nuestra realidad actual aunque muchas veces no se le reconozca, voluntaria o involuntariamente” (Luna 2000: 6-7).

“Las diásporas, todas ellas, nunca tuvieron un final feliz. La gran diáspora africana en el continente aún no lo ha tenido; en la Argentina ni siquiera tiene la opción de llegar a tenerlo: simplemente, ya no existe” (Schávelzon 2003: 171).

Las negativas respecto a la contemporaneidad de afroargentinos no admite matices. El primero lo tomé de uno de los pocos libros sobre la cultura afro del interior, concretamente de Corrientes, *La fiesta de San Baltasar: Presencia de la cultura africana en el Plata*, de la Lic. en Folclore Alicia Quereilhac de Kussrow. Por su parte, Félix Luna fue un prestigioso literato e historiador de corte más bien conservador de decisiva influencia en la historiografía argentina. De su vasta trayectoria se lo recuerda como el fundador y director de la revista *Todo es Historia*. Daniel Schávelzon es un arquitecto y arqueólogo urbano que viene realizando importantes contribuciones en su campo, logrando establecer que la cultura afro sí dejó restos materiales sensibles de estudio, a diferencia de cómo se pensaba antes de él.

Para dar cuenta de cómo este discurso sigue reproduciéndose escandalosamente, en un artículo sobre el litigio por el testamento de una afroporteña del siglo XVIII publicado en marzo de 2010 en *Todo es Historia*, se describe la relación negro-blanco en Buenos Aires de manera por demás idílica:

“En el Río de la Plata los dueños de esclavos se preocuparon por enseñarles, las más de las veces, oficios manuales que ellos aprendieron con rapidez [...]. Además la Iglesia les abrió sus puertas, en algunas parroquias y conventos se organizaron cofradías de negros, lo que les permitía reunirse, conocerse y casarse [...]. De este litigio nos queda la certeza de que en Buenos Aires de fines del siglo XVIII a los negros, tanto esclavos como libres, no se los discriminaba, eran escuchados y considerados” (De Ridder de Zemborain 2010: 6 y 17).

En su conjunto esta narrativa enfatiza la benignidad de la trata negrera local, coartando toda posibilidad de contestación nativa ante la certeza de la inexistencia de afroporteños contemporáneos. Como veremos al dar lugar a los relatos sobre la esclavitud elaborados por los descendientes de aquellos esclavizados, estamos ante un caso estructuralmente análogo al tratado por Valensi. Más allá de la dimensión positiva del comercio esclavista conocido a través de los documentos conservados -que, según la historiografía tradicional, es el corpus para dar cuenta del pasado-, la memoria social sobre el tema fue construida, sugestivamente, sólo por reputadas e influyentes personalidades blancas, morigerando el trauma nacional por haber dado continuidad republicana al comercio esclavista. Fue mediante el imperio de la repetición académica en libros, en la prensa y en los libros escolares que se fue consolidando un discurso que posicionó al blanco como un actor cuidadoso y amoroso con sus esclavizados, al tiempo que estos eran descriptos como serviciales, leales a los amos y la causa independentista y hasta refractarios de cualquier pensamiento que los motivara a luchar por su propia libertad dada la comodidad “familiar” con que gozaban la vida, “gratis”, en casa de sus amos. La trama fue bien tejida: por un lado, se desplazó la responsabilidad de los esclavócratas en tanto artífices y partícipes en la apropiación y comercio de congéneres y, por el otro, se celebró la fortuna

de aquellos negros que el azar mercantil los vino a “depositar” en una sociedad tan benévola. A fin de cubrir la retaguardia, las voces de este discurso no dudaron en retirar al afroargentino de la escena contemporánea, coartando así cualquier emergencia de contramemoria discursiva. Si ya no están (porque nunca fueron muchos, porque fueron diezmados en las guerras, porque murieron con la fiebre amarilla y/o porque se diluyeron al mestizarse), el trauma y el silencio de la esclavitud fue relevado y relegado por la gloria del nacimiento de una nación moderna que tomó *todo* de Europa, desde sus ideales hasta su población al fomentar su migración masiva bajo los lemas “Gobernar es poblar” y “Crisol de razas”, éste como oportuna metáfora del (nuevo) mestizaje. La cuestión negra fue, así, convenientemente clausurada, todo había sido prudentemente dicho.

Siguiendo a Valensi y Nora, resulta sintomático que los favorecidos por tal construcción de la memoria casi no propiciaran lugares para la misma. Si, dado su tamaño y representatividad, tomamos de ejemplo a la Ciudad de Buenos Aires, la memoria sobre la negritud, incluida su “humanitaria” abolición, no pareció digna de su recuerdo social a través de espacios nemotécnicos a no ser por estos espacios, en su mayoría periféricos o aislados. Las excepciones son dos estatuas (la de Antonio “Falucho” Ruiz en la plazoleta homónima en el cruce de las avenidas Santa Fe y Luis María Campos, la de *El esclavo* o *La esclavitud* en el Parque 3 de Febrero, ambas en Palermo), una calle (Falucho, en Villa Soldati), tres cortadas (Gabino Ezeiza, en Villa Devoto; Sgto. Cabral, en Retiro; y Barcala, en Balvanera), una estación de Premetro (Gabino Ezeiza, en Villa Lugano), una escuela (Primaria Común N° 14 Capitana Maria Remedios del Valle, en Villa Soldati), el cantero ubicado en la avenida Mendoza entre Andonaegui y Barzana (Higinio Cazón, en Villa Urquiza), y un cartel fileteado en Burela 2275 (Villa Urquiza) que recuerda que allí vivió Cazón⁹. Hasta aquí la narrativa histórica dominante.

Los testimonios recabados a afrodescendientes contemporáneos proporcionan una visión del pasado tan poco idílica como rebosante de violencia física y simbólica. Veamos primero los recuerdos más antiguos de su memoria oral documentados. El índice de antigüedad está dado por la referencia a tres próceres cuya vida y trayectoria (por acción, justamente, de la narrativa histórica dominante) huelga explicar: Guillermo Brown, Bernardino Rivadavia y Juan Manuel de Rosas.

⁹ Falucho fue el sobrenombre del soldado Antonio Ruiz, del ejército del general San Martín en su viaje al Perú. Se ignora su fecha de nacimiento y en 1824 fue fusilado en el motín de Callao por sus pares, traidores a la patria. Lorenzo Barcala nació en Mendoza en 1795 y se desempeñó como militar, llegando al grado de coronel. Por orden del general José Félix Esquivel y Aldao es fusilado en 1835. El granadero Juan Bautista Cabral nació en Saladas (Corrientes), ca. 1789 y se lo conoce porque murió heroicamente en la batalla de San Lorenzo (San Lorenzo, Santa Fe, 3 de febrero de 1813). Sucedió tras socorrer al general San Martín tras caerse del caballo y, según éste, sus últimas palabras fueron “¡Viva la Patria! Muero contento por haber batido a los enemigos”. Fue ascendido a sargento *port mortem*. Gabino Ezeiza fue el más renombrado payador argentino. Nació en 1858 en Buenos Aires y murió en la misma ciudad en 1916. Por Ley Nacional en 1992 se promulgó al 23 de junio como Día del Payador. Ello fue en conmemoración de la payada de Gabino Ezeiza con el uruguayo Juan de Nava, en Montevideo, en ese día de 1884, porque fue vencedor. La capitana Maria Remedios del Valle nació en 1766 o 1767 en Buenos Aires y murió en la misma ciudad en 1847. En 1827 la Honorable Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires resuelve otorgarle un sueldo vitalicio como Capitán de Infantería por sus servicios prestados en la gesta libertadora, cuando era conocida como “la Madre de la Patria”. Por último, Higinio D. Cazón fue otro renombrado payador negro, nació en Buenos Aires en 1866 y falleció en Balcarce (Buenos Aires), en 1914.

Pablo: La vez pasada usted se había acordado de una cosa también muy particular, que era sobre sus ancestros, que me contó que habían sido traídos como esclavos [...].

Rita: Sí, la última tanda de esclavos que trajo el almirante Brown [...].

P: ¿Y cómo sabía usted el dato ese, quién se lo dio?

R: Porque resulta que una de las morenitas, de las negritas de que vino, que creo que nació en un, en un... en un baño porque, pobrecita, como pudo, vivió hasta los 112... o 114, entonces le sacó, me acuerdo no sé si *La Nación* o cuál o de aquellos diarios, le sacó todo una nota y ella comentaba, el comenario era que fue la última tanda de esclavos que trajo el almirante Brown.

P: ¿Pero cómo sabe usted que su familia vino en esa tanda?

R: Porque mi papá la llamaba tía o abuelita a una de esas. Era de la familia de mi papá, y ahí empezó el origen de la familia de mi papá, que vos tenés la foto de la tía Dolores, ¿no? [...] No sé si la hermana de esa o la anterior. Sí, tenía que ser la hermana de ella. Esa señora es la que era africana, que vivió también muchos años, 112 creo, jamás usó anteojos y cuando tenía que salir, de tacos.

P: ¿En un baño dice que nació?

R: Sí, sí, porque venía embarazada, pobrecita.

P: ¿Pero ya en tierra?

R: Sí, sí, ya en tierra, ya, ya como pudo, y ya ves, le levantaron y le levantaron el bebito que tenía y de ahí, así que cuando... Dios está en todas partes.

Entrevista a Rita Lucía Montero (78 años de edad). TC 30, Buenos Aires, 12-nov-2006.

Pablo: ¿En su casa se contaba algo cuando usted conversaba con sus padres, con sus abuelos, de la época de Rosas?

Rita: Mi mamá, mi abuelo no porque no lo conocí, cuando yo nací al año murió, no lo conocí, pero mi mamá sí, mi mamá sí contaba porque mi mamá era... de familia Unitaria, eran familia de acá, pero unitarios, entonces ella me contaba ciertas cosas, y me contó algo una vez -a ver si lo puedo recordar- sobre Bernardino Rivadavia... que la nuera, la mujer de él creo que era, pero tiene que figurar eso en la historia, la mujer... se fue con el yerno, se escapó. Mirá, esto te lo voy a contar bien, porque nosotros teníamos una tía que era hermanita de crianza de mi madre, y se dedicaba, pobrecita, a la limpieza, y la casa de Rivadavia queda donde estuvo Canal 9 en sus primeros momentos, ahí en Paraguay creo que era, no sé, y ella decía... bueno, mirá, te lo voy a decir bien... como entre la hija, la mujer... y el yerno mataron a la hija del matrimonio de Rivadavia, es una cosa así, y la mataron y la llevaron a la orilla del río y las morenas, a la tarde, iban a lavar la ropa -mirá lo que te estoy diciendo, no- porque mi madre tendría más de 100 años, pero esto era de antes de ella, y que veían una persona sentada, una niña sentada... y era que... no, era que estaba sentada, sí, pero estaba muerta [...].

P: Digamé, tengo entendido que los detractores de Rivadavia le decían "doctor Chocolate".

R: Sí, porque era mulato, como Sarmiento [...], además lo dice la cara, la descendencia [sic] de gente de color tenía.

P: Por ejemplo, ¿sabían ustedes si era por madre, padre o abuela?

R: No, eso, y bueno, podría ser el padre o podía ser la madre.

P: ¿Pero ustedes no sabían?

R: Sí, no, no, además a él le decían "el Mulato" a Sarmiento, históricamente [...]. Y es muy fácil verlo en sus facciones, y Rivadavia también, Rivadavia era un talento, dicho sea de paso, no. Y mucha gente, que como si eran de color los han dejado pasando, con su talento, no, como ha pasado en todas

las partes del mundo, no solamente acá. ¡Cuánta gente habrá tenido en Estados Unidos brillantes [y] los han dejado pasar porque no les convenía que la raza invadiera el país!

Entrevista a Rita Lucía Montero (78 años de edad). TC 26, Buenos Aires, 3-sept-2006.

Estos relatos (y los que cito luego) fueron enunciados en entrevistas individuales, con suma confianza. Rita Montero, cantante y actriz de cine, teatro y televisión, proviene de una familia tradicional afroporteña de clase media trabajadora del barrio de Palermo. Participó en diez películas nacionales, entre ellas *Juvenilia* (Augusto César Vatteone, 1943) y *El grito sagrado* (Luis César Amadori, 1954). Cantante de jazz, de música melódica y tango, actuó en gran parte del país y en Uruguay, Chile, Perú y Brasil. Retirada del espectáculo a fines de los 80, vivió en la Casa del Teatro hasta poco antes de fallecer, en 2013. Testimonian que la memoria oral familiar se retrotrae a la primera mitad del siglo XIX. En el primero explica que su linaje porteño se inició por la rama paterna con una negra comprada -ya embarazada- por el almirante Brown. En otra entrevista precisó que él era iracundo -literalmente "medio loco"- y que ella era del Congo Belga (hoy República Democrática del Congo). En el segundo recordó aspectos de su familia en la época de Rivadavia y Rosas, cuando pertenecían a una familia blanca del bando unitario. Sumo a este grupo un tercer testimonio, aunque sin transcribirlo. Fue dado por Leticia Montero -sobrina de Rita- quien, pese a ser más joven, también recibió oralmente de sus mayores memoria de la esclavitud. Así, narró cómo sus antepasados recordaban la impostergable premura con que debían cebar mate a Rosas no bien él, sin inmutarse en lo que estaba haciendo, levantaba un brazo derecho colocando la mano de manera propicia para sostener el mate que pronto debía llegar.

Considero que para estos relatos -como los que daré enseguida- no resulta operativo analizarlos desde la historia positiva, a la vieja usanza de la historiografía tradicional o rankeana. Este enfoque traza su análisis a partir de documentos escritos (en lo posible de carácter político-oficial) para explicar los cambios de curso de la humanidad tomando por protagonistas a las grandes figuras, los descubrimientos, los acontecimientos bélicos y la diplomacia internacional. Hacia 1950 el pensamiento rankeano comenzó a ser cuestionado por la *nouvelle histoire*, uno de cuyos principales artífices es Jacques Le Goff. Este movimiento ofrece una interpretación del pasado en tono pluralista, abriendo el juego a otras voces. Contemporánea a la consideración por los historiadores norteamericanos de los testimonios orales como piedra de toque para la construcción de la historia, comenzó a otorgarle voz a sectores generalmente marginados del poder como las mujeres, los aborígenes, los trabajadores, los inmigrantes y las minorías en general (Schwarzstein 1991). Tanto en la *nouvelle histoire* como en la historia oral, la entrevista es la metodología por excelencia y la memoria la moneda de uso. Como señala Trevor Lummis (1991), recordar no es lo mismo que relatar, la memoria es un constructo realizado desde el presente y no proporciona la visión de las cosas *tal como fueron*. Por ello resulta medular asumir que aquí no es aplicable una "prueba de la verdad" pues no hay historias falsas o equivocadas, todas son verdaderas *a su manera*. Una de las cuestiones que diferencia a la historia oral de otras maneras de hacer historia es que

“nos dice menos sobre los *acontecimientos* que sobre su *significado* [...]. Las entrevistas suelen revelar acontecimientos desconocidos o aspectos desconocidos de acontecimientos conocidos; siempre arrojan nueva luz sobre áreas inexploradas de la vida cotidiana de las clases no hegemónicas. Pero el elemento singular y precioso que las fuentes orales imponen al historiador, que ninguna otra fuente posee en igual medida, es la subjetividad del hablante. Si el enfoque de la investigación es amplio y lo bastante articulado, puede surgir una sección transversal de la subjetividad de un grupo o de una clase. Las fuentes orales nos dicen no sólo lo que hizo la gente sino lo que deseaba hacer, lo que creían estar haciendo y lo que ahora piensan que hicieron; las fuentes orales pueden no agregar mucho a lo que sabemos [...] pero nos dicen mucho sobre los costos psicológicos” (Portelli 1991: 42).

El que la historiografía tradicional se centre en *grandes* acontecimientos y *grandes* personajes hizo que la *gran* historia absorbiera casi totalmente las preocupaciones por el pasado, alcanzado ribetes monolíticos para quien quisiera saber de él. Por ende, la vida cotidiana y las clases populares -entre otras cuestiones desestimadas como menores o tangenciales- pasaron desapercibidas o fueron relegadas a párrafos al paso. En la década del 70 la microhistoria se constituyó como otra manera de hacer historia, procurando un entramado fino del tapiz bordado por los historiadores tradicionales. A contrapelo de ellos, la microhistoria busca contar los mismos hechos pero desde la singularidad de individuos olvidados, gente menor que desde su reputación de aldeano, comerciante o vecino da otra versión de los hechos, una historia “desde abajo” ceñida a relatos micro. Según Giovanni Levi (1999) es común que los historiadores de esta escuela adhirieran al marxismo y su profanidad radical sea poco proclive a la metafísica. Su búsqueda se orienta a una visión realista, procurando explicar cómo personas comunes pudieron introducirse en los intersticios de los sistemas normativos e interpretarlos. Dos rasgos de su *modus operandi* es la reducción de la escala de observación y el estudio intensivo de los documentos disponibles. Mientras que con lo primero dan cuenta de las complejas estructuras sociales sin perder de vista a las personas, revelando factores antes desapercibidos, con lo segundo entresacan la importancia no evidente de los hechos, matizando la historia convencional con la subjetividad de individuos del llano. El interés de la microhistoria es enriquecer la historia tradicional a la luz de casos puntuales que, a partir de los recursos socioculturales dados por la situación social periférica de los implicados, ilustren las contradicciones, las fragmentaciones y la pluralidad de los puntos de vista que afloran en todo sistema hegemónico y las cuales son, a la postre, lo que activa y da sentido a los procesos de cambio.

Con el primer testimonio de Rita sobre las condiciones infrahumanas de sus ancestros al recordar que quien dio origen a su familia parió en un baño, entraremos de lleno en la memoria oral sobre la esclavitud y sus consecuencias. Veamos dos relatos.

Y nosotros le preguntamos, por qué motivo nunca antes ellas nos contaron la historia de sus ancestros ni... teníamos conocimiento nada más que de la abuela materna, porque realmente lo vivimos nosotros, pero de más atrás no teníamos ninguna información. Entonces dice que antiguamente los hacían callar, ellos no podían hablar, era mucho “ver, oír y callar”, eso era el lema de, de, de... de la gente... de color. Entonces eso lo transmitieron a nosotros, que a nosotros nos pasaba lo mismo, si queríamos saber algo, nos decían que nos teníamos que callar, y si veíamos algo que nos llamaba la atención,

que por qué estaba esta persona, por qué decían esto, por qué se hizo esto, era “ver, oír y callar” [...]. Incluso ellas nos decían que era el hablar en *geringoso*, pero que realmente... no, porque el *geringoso*, después, cuando uno empezó a entender no era así [...]. Tenían como clave, sobretodo mi mamá y mi tía, al ser mellizas ellas eran como una, y con miradas, eran mucho de manejarse -todo el grupo- con la mirada [...]. Sabíamos con cada mirada qué cosa teníamos que hacer, si de repente venía una familia acá, una persona, y ellos querían que no estuviéramos ahí no nos decían [nada], era la mirada como “¡afuera!” [...] o... decíamos alguna palabra y nos miraban ya era “¡callate!”.

Entrevista a Carmen "Pelusa" Yannone (52 años de edad). TC 82, Buenos Aires, 17-ago-2009.

Élida: Mi bisabuela era de la época de Rosas [...], lo particular que tiene todo esto que ella no tomaba agua porque cuando lavaba la ropa de sus amos, veía pasar el hilo de sangre de los muertos de Rosas, entonces le juró a Dios, en el río, que nunca más iba a beber su agua, no porque no la amara, sino porque tenía que tomar agua de sus hermanos. Entonces, bueno, ella qué hacía, hervía las verduras sin agua y el agüita que largaba las verduras, eso bebía, ponía en una taza [...]. En la idiosincrasia de la esclavitud, mi abuela tiene que decir que sean sus patrones cuando “Mirá que me llevo a la negrita para trabajar”, y la ponen en una casa a trabajar, de esta familia De Los Ángeles Nobles. ¿Qué hacen con ella?, como mi abuela era muy menudita, muy menudita, no podía traer la bandeja, se le tambaleaba, y como no llegaba a tiempo de lo que le estaba exigiendo el patrón, le tira un lomo, una bola de lomo entera, le pega en la mitad de la espalda y mi abuela quedó renga para toda su vida. Vos vas a ver la foto de mi abuela, que está sentadita con el bastón y hay otra que está parada al lado de la mamá de mi mamá, que eran muy amigas ellas por trabajar en las casas de los ricos, vistes que hacían té o fiestas y se encontraban los sirvientes con... en las casas de esta gente rica, y está con el bastoncito, entonces mi bisabuela le pidió a su patrón que por favor sacara a su hija de ahí, y bueno, en la familia donde estaba mi bisabuela, ahí la curan, pero queda renga para toda la vida, de la bola de lomo que le pegó en la mitad de la espalda, la torció, la dejó mal [...]. Después tengo mi otra abuela, que nació en cautiverio, que tengo los documentos, ella nació en cautiverio.

Pablo: ¿Cuando vos decís “que nació en cautiverio” qué significa...?

É: Estaba cautiva, por rebelde. O sea la mamá de ella, [...] presa, nació en ese cautiverio, atada, sí, la mamá de ella lo escribe, y está esa escritura, es muy triste, no, cuando el momento de sus dolores y no podía ni siquiera bajar los brazos, terrible, terrible. [...] Esas son cosas lindas que tiene que saberlo la gente, porque cree que nosotros vinimos acá y no pasó nada, que todo estuvo bien, no, sufrieron mucho, mucho, mucho. Aparte ella tenía pegada a la cabeza -eso lo alcanzamos a ver-, con la brea, tenían un pedazo... Rosas le pegaba un pedazo, para que no los mataran, no los trataran mal, los esclavos de Rosas eran diferentes, entonces les ponían en la mota brea con el moño rojo, entonces a esos negros no se les decía nada, porque eran los negros de Rosas.

Entrevista a Élide Juana Obella (62 años de edad). TC 38, Buenos Aires, 17-mar-2007.

Tanto Carmen como Élide son afroporteñas que se criaron en familias extensas en las que buena parte de la vida privada se reglaba por costumbres ancestrales que atendían cuestiones tan diversas como la religiosidad, la alimentación, la música, el baile y el habla. Sin embargo, el omnipresente lema “Ver, oír y callar” prueba la tensión vivida puertas adentro sobre los saberes que no debían trascender a la sociedad envolvente sino, lo que es más sugestivo, al deseo de no sean aprendidos por los niños en la certeza de que en el futuro les resultaría inoperante, y hasta contraproducente, en una sociedad cuyo sistema de promoción era la blanquedad. El

código comunicacional de la mirada constituye, aún hoy, una pervivencia conductual de los esclavizados, cuando el hablar estaba restringido y sancionado por el amo. También, como canal encriptado, funcionaban los antiguos idiomas africanos. En el testimonio de Élide los recuerdos de su abuela y bisabuela son elocuentes para reconsiderar el lecho de flores con que la narrativa blanca presenta la relación amo-esclavo. Por ejemplo, si el uso de un moño punzó incrustado al cuero cabelludo de los negros era considerado por los blancos un simpático adminículo para que sus amas descarguen tensiones al tirar de él, Élide explica que su portación era señal inequívoca de lealtad a Rosas y, por ende, un preciado salvoconducto cuando la Mazorca -brazo armado de la Sociedad Popular Restauradora- atacaba a los negros unitarios. Huelga decir que su adhesión -con brea caliente- no habrá sido, precisamente, indolora. Hacia el final ironiza sobre la benignidad de la esclavitud: “esas son cosas lindas que tiene que saberlo la gente, porque cree que nosotros vinimos acá y no pasó nada, que todo estuvo bien, no, sufrieron mucho, mucho, mucho”. Ambos testimonios no difieren de otros recabados a ex esclavos en los Estados Unidos de América en la primera mitad del siglo XX (Averbach 2005). Aunque no lo incluí en el testimonio de Élide para no extenderlo, también en su familia pervivía el uso de algún antiguo idioma africano -ya desconocido para ella- como canal encriptado de comunicación y, como canal sonoro no verbal, recordó que su padre anunciaba su llegada al hogar mediante silbidos los cuales, de acuerdo a su diseño melódico, repetición e intensidad, significaba que llegaba solo, con alguien a quien había que “despacharlo rápidamente”. Veamos otro grupo de testimonios:

Porque, en ese tiempo, había otro candombe que dice [canta].

Nene caprichoso
no quiere dormir,
háganle la cama,
mamita,
y en el toronjil.

El toronjil es como el zapallo, entonces cuando nacían los niñitos, a los niñitos los ponían así, en cuestión de cuna, como si fuera una cuna, porque no tenían nada, en esos vacían todo eso y lo ponían ahí.

Entrevista a Rita Lucía Montero (77 años de edad). TC 15, Buenos Aires, 10-nov-2005.

Les puedo contar algo de lo que fue mi familia, cuando se hacían los bailes en Flores, en el Salón La Armonía, que era una casa grande, en Argerich 350 y se hacían esos bailes para los negros, dedicado para todos los negros, ahí se reunían todos, no, bueno, aparte de que iban bailarines de tango, ahí no se tocaban candombe porque los candombes eran exclusivamente para las reuniones familiares [...]. los bailes en la reunión, lo que se hacía en la reunión íntima en las casas, se convocaba a un cumpleaños o por simplemente pasar un rato o simplemente jugar a la lotería. Entonces, después que se almorzaba o se cenaba, sacaban los tambores [...], ahí comenzaba el baile y comenzaba el canto, salían primero a bailar las personas mayores, siempre salían los más viejos a bailar, eso fue en detalle que siempre me quedó grabado [...] y cómo lo disfrutaban, por los movimientos que hacían eran movimientos de candombe pero muy... este... no sensuales, no es la palabra sensual, pero sí muy armó-

nicos, como que si le estuvieran bailando a algo o como si... -yo digo lo que yo sentí en ese momento- como si dentro de ellos estuvieran percibiendo un pasado que les había quedado atrás, porque yo tenía una bisabuela que hablaba en africano y hablaba pocas palabras [en español], que hablaba en africano y siempre estaba fumando con un habano. Pero era una cadencia, que esa es la palabra, que ... y salían ellos, los viejos a bailar, no, bailaban ellos y después iban... era como que se los respetaba, que disfrutaban esos momentos [...], y... tenían recuerdos, recuerdos, quizá, de la historia, de sus antepasados que habían llegado acá pero siempre los viejos bailaban con algo de tristeza, los más viejos, [...] bailaban con algo de... como que uno añora, después ya salían a bailar los... los más jóvenes, que también bailaban el candombe.

Entrevista a María Elena Lamadrid (72 años de edad). TC 27, Paso del Rey (Pdo. Moreno, Buenos Aires), 13-sept-2006.

Bueno, qué les puedo decir... que soy argentina por seis generaciones [...]: Mi madre y mi padre, mi abuela y mi abuelo, mi bisabuela y mi bisabuelo, mi tatarabuelo y mi tatarabuela, ya más argentina no puedo ser.

Entrevista a Rita Lucía Montero (75 años de edad). TC 2, Buenos Aires, 27-nov-2003.

En el primero Rita canta una antigua canción de cuna afroporteña cuya letra testimonia la vida paupérrima de los esclavizados: la madre, al no disponer de cuna para su bebé, ahueca un toronjil para que duerma allí. En esa línea, en una conversación que mantuve con otra afroporteña, Orfilia Rivero, cuñada de Rita y de su misma edad, expresó el recuerdo más vívido que tiene de una de sus abuelas: acostada en la cama, a oscuras, pitaba tabaco en su cachimbo y le contaba cómo, aunque su familia era católica, muchos negros que practicaban los antiguos cultos africanos solían acercarse furtivamente a su casa y “dejaban cosas” en la puerta, “No hay que temerles, no son malos -explicaba su abuela-, vienen a pedir comida, tienen mucha hambre”. Las inflexiones de su voz y el húmedo brillo que cobraron sus ojos a decirlo traslucían lo terrible de ese recuerdo que, en cierto modo, se concatena con el segundo testimonio, de María Elena Lamadrid. Con amplio dominio discursivo y capacidad para situarse en más de una perspectiva, rememora cómo se iniciaban los bailes en su casa natal en el barrio de Flores, a la sazón sede del Centro Recreativo La Armonía, fundado por sus abuelos en 1917 y que funcionó hasta 1952. El dejo de inconmensurable tristeza que, por perspicaz, logró percibir al ver candombear a sus mayores es un valioso testimonio experimentado desde lo sensorial. El último testimonio da cuenta de la construcción nativa del conocimiento: Rita parece contar mal las generaciones de afroporteños que le preceden ya que padre-madre, abuelo-abuela y bisabuelo-bisabuela son duplas cogeneracionales, por lo que serían tres las suyas y no seis. Sin embargo, al trazar con ella su árbol genealógico se remontó a una tatarabuela traficada desde el entonces Congo Belga hacia 1850 por el almirante Guillermo Brown, lo que la posiciona como cuarta generación de afroporteños. Estimo que al enfatizar que es argentina por seis generaciones su deseo no es dar cuenta de una verdad positiva y de índole cuantitativa, sino simbólica y de índole cualitativa: “más argentina no puedo ser”. Un caso análogo sucedió en una conversación informal que mantuve con la citada Élide Obella al afirmar, con impecable certeza, que su familia está en Buenos Aires desde 1548. Desde un punto de vista cronológico, si la

primera Buenos Aires terminó en 1541 y fue refundada recién en 1580, su afirmación es falsa. Sin embargo, lo que quiso expresar va más allá de lo fáctico y debe tomarse como otro tipo de verdad. En otras circunstancias, a solas o ante terceros, repitió lo mismo pero con otros años, todos históricamente imposibles: 1562, 1550... lo mismo le daba ya que, más que dar fe un inicio temporalmente coherente y verificable su deseo era expresar que descende de una familia “muy antigua” porteña, y ello es verdad.

Retomando a Pollak, ya es imposible saber de primera mano la experiencia extrema de la esclavitud. No sólo no quedan ex esclavizados sino que muchos de los que padecieron tal institución ni siquiera llegaron vivos a América pues, por enfermedades, revueltas o ante una inspección de las naves abolicionistas, simplemente eran arrojados vivos al mar (Ki-Zerbo 2011: 320-321). En este marco, dada la pervivencia local de palabras y modismos en lenguas africanas -en el canto y el habla-, es elocuente que la voz *kalunga* designe tanto a un deidad del mar como al cementerio (Meggenney 2006: 115 y 124). Para trabajar esta contramemoria no contamos -por ahora- más que con descendientes de aquellas víctimas y un pequeño corpus de memoria oral de la esclavitud matizado con reflexiones y experiencias actuales producidas en la intersección de un cambio de estrategia identitaria de cara a la sociedad envolvente. En otras palabras, se trata de un dilatado proceso que va de un repliegue endogrupal que lleva más de un siglo, a la construcción de un andamiaje político para la defensa de sus derechos como grupo, desde hace unos años. Este cambio de estrategia, sumado al *shock* de la experiencia de la esclavitud actuó, como sostiene Pollak, fragmentando e inestabilizando fuertemente los marcos identitarios de lo afroargentinos. Que iniciaran un proceso de gestión de la memoria en este nuevo contexto reasumiendo su capacidad de agencia disputando el sentido que se daba al pasado en la historia oficial, es una experiencia inaugural respecto a las generaciones de repliegue cansino de sus mayores. Es difícil cómo instrumentaron tal estrategia pues el lastre de este nuevo andamiaje es el silencio autoimpuesto en tanto postura inmovilizadora. Por fuentes orales he recabado opacas memorias de un antiguo pacto de silencio intragrupal. Quizá se remonte a fines del siglo XIX o comienzos del XX. Una nota publicada por Figarillo en *Caras y Caretas* en 1902 sobre el antiguo carnaval porteño arroja luz al respecto. Según las ancianas negras de la Nación Vengela (*sic*) entrevistadas, comenzó hacia 1870 cuando empezaron a desfilar las comparsas de blancos de clase alta que parodiaban a los negros y estos, al sentirse ridiculizados, retiraron de la escena pública sus prácticas culturales ancestrales (Sánchez, Andruchow, Costa *et al.* 2006, Geler 2010). La cuestión constituye menos un vacío de contenido que un sugestivo campo de análisis de lo no-dicho que daría lugar, conforme se avance en el tema, en una historia social del silencio. Aquí la relación memoria-identidad es retroalimentada a partir de la asunción de un rol cada vez más activo en esta disputa de memorias: una, oficial, hegemónica, escrita y nacional, que exitosamente viene aplicando una borrada generalizada sobre lo afroargentino; otra, contrahegemónica, oral y sensorial que, con sus mecanismos de transmisión y lógica, recuerda en primera persona del plural el dolor de descender de esclavizados secuestrados de un continente del cual, virtualmente, hoy casi ningún

afroargentino puede precisar de qué lugar proceden sus ancestros¹⁰. Desde la perspectiva nativa representa un fuerte e incesante tormento identitario pues limita el derecho a conocer su pasado filiatorio. El pensarse sujeto a través del binomio memoria-identidad subsume a toda lucha política, relación social y construcción de narrativa histórica. Así, el pasado se torna presente a través de la construcción subjetiva de los interrogantes que se plantean ante experiencias límite. Si la esclavitud fue una experiencia de esa índole, la lucha de los afroporteños por una memoria inclusiva no resulta menos compleja y traumática. Esta disputa de sentido respecto a cuáles hechos deben recortarse y cuáles deben rescatarse, sumado a su histórica desventaja signada por la esclavitud de sus ancestros, la búsqueda de receptores con voluntad de escucha para debatir su inclusión en la memoria nacional debe resultarles una experiencia difícil. En este contexto, si hablar es recordar, callar no es olvidar sino allanar el camino para la construcción de otros recuerdos (Shank 1995, en Candau 2006: 102).

Consideraciones finales

Parafraseando a Jelin, toda lucha por la memoria es una lucha política. La Generación del 80, responsable fundamental de fraguar la moderna Argentina, conocía bien esta dimensión y obró en lo que Pollak denomina “enmarcamiento de la memoria”. Así, no inocentemente la cuestión afro fue minimizada y adecentada en la historia oficial. Se trata de un caso de violencia simbólica emplazada sobre una anterior violencia física: la hegemonía blanca -partícipe y beneficiaria de esa institución- dio cuenta de ella relegándola a un pasado rosista, e incluso colonial, más bien benévolo, al tiempo que expidió un doble certificado de defunción -biológica y cultural- de los esclavizados manipulando informaciones históricas, censales y culturales. Mediante este modus operandi los declaró doblemente infértiles: no pudieron reproducirse a sí mismos y no pudieron legar nada de sus pautas culturales ancestrales a la identidad nacional. Borrados del escenario ciudadano, inhabilitaron la construcción de una memoria propia. Desafiando a estas certezas, una parte de los actuales argentinos se reconoce descendiente de aquellos esclavizados, comenzando a actuar como “emprendedores de la memoria” frente a la sociedad envolvente y los investigadores interesados, testimoniando desde un marco afectivo y la memoria del dolor. Los saberes aprendidos de sus mayores por tradición oral, sumados a sus propias experiencias y evaluaciones, abren un panorama sui géneris para reestudiar de un modo plural la institución de la esclavitud en el país y sus consecuencias. Siguiendo a Jelin, la lucha no se entabla en términos de memoria-contra-olvido sino de memoria-(expresada)-contra-memoria-(silenciada) donde, quizá en un futuro cercano, germine en otra historiografía nacional.

Las historias de las violencias son siempre fragmentarias: de lado del victimario, por tejer su narrativa de modo conveniente; del lado de la víctima que sobrevivió, por el silencio (au-

¹⁰ La excepción es Tomás Antonio Platero (1996), un “negro usted” quien, por a su afición a la historia, pudo reconstruir su árbol genealógico.

to)impuesto ante el dolor de su recuerdo y su aliviamiento, minimización o, cuando no, exclusión en el relato historiográfico. Así, la historia resultante, atravesada por silencios provocados y consecuentes y, sobre todo, por conflictos irresueltos, demandará tarde o temprano un reenmarcamiento acorde avancen los debates sobre la construcción del relato histórico y la necesidad de los grupos subalternos de que sus voces sean incluidas. En el caso tratado, ¿cómo reescribir un hecho que fue indebidamente enmarcado? Para Jelin asistimos a profundos cambios de escenarios políticos de cara a la entrada en juego de nuevos actores sociales y en las sensibilidades sociales, por ejemplo, respecto a las minorías étnicas. Se está operando una rápida transformación del sentido que se daba al pasado mediante una nueva historización de la memoria en un auspicioso marco de polifonía narrativa¹¹. Dado que no se puede dialogar si no hay, al menos, dos actores con derecho a hablar y disposición a escuchar, la seminal afirmación de Halbwachs de la relación entre memoria individual y memoria colectiva cobra valor apodíctico. Si -como dice- “nunca estamos solos”, pues todo lo que recordamos es intrínsecamente colectivo, no puede hacerse caso omiso de la esencia social humana y de que no puede haber memoria satisfactoria para todos sin un fluido y democrático intercambio entre las memorias en pugna. En la medida en que estas corrientes de pensamiento fluyan entre los grupos que integran una sociedad, no habrá necesidad de volver a problematizar aquel olvido institucionalizado. Jelin enriquece la reflexión insistiendo en que las memorias están intercomunicadas por una base común que conecta lo individual con lo social a través de la experiencia compartida. Si para Nora la sobreabundancia de repositorios de la memoria en Occidente tiende a la inmovilización cosificante, será entonces la vívida y sensorial memoria oral de los afroporteños la que aportará una bocanada de aire fresco documental que abrirá el juego a una mejor interpretación del pasado para construir la nueva memoria inclusiva. La necesidad de revisitar la historia nacional debe consumarse desde una memoria plural, incluyente de todas aquellas memorias desterradas pues, *siempre*, el pasado se conoce desde el presente. La oportunidad de repensarnos pluralmente permitirá conocer mejor el largo proceso de gestación, consolidación y desarrollo del país en un marco hasta ahora impensado, al tiempo que será el inicio del saldo de una deuda moral y memorial para con uno de los grupos fundantes y, por ende, preexistentes a la nación, el afroargentino del tronco colonial.

En medicina se denomina *queloides* a las lesiones epidérmicas formadas por el crecimiento exagerado del tejido cicatricial, fruto de incisiones quirúrgicas, heridas traumáticas, quemaduras, etc. Con el tiempo la mayoría de los queloides se aplanan y tienden a invisibilizarse, aunque en casos extremos pueden limitar la movilidad de las extremidades y/o acarrear problemas estéticos. A diferencia de los blancos, los sursahariano tienen propensión a que este tipo de heridas generen queloides de por vida, incluso en avanzados procesos de miscigenación. Así, en perspectiva de la diáspora africana motivada por la trata esclavista, dicha perennidad se toma como un inequívoco índice de que su portador es afrodescendiente. Estimo que la memoria oral de la esclavitud es a la memoria nacional lo que los queloides a los negros: *son marcas*

¹¹ Resulta auspicioso que en otros países americanos también aparentemente desvinculados de la negritud, como Chile (Fernanda Del Río Ortiz 2009) y Paraguay (Telesca 2008), se esté avanzando en la deconstrucción de sus discursos historiográficos canónicos.

que no se irán jamás. En el pasado, los cuerpos de los negros esclavizados fueron marcados, cual ganado, con carimbas, a fin de fijar qué blanco era el dueño (Rosal 2011), además de sufrir otros castigos corporales, todo lo cual les ocasionaron queloides perennes. Hoy mantienen memoria de ello a través del discurso y ciertas las *performances* artísticas, como el *candombe* porteño. En él, ahondado en la memoria kinética-sensorial hay dos figuras que simbolizan la necesidad de mantenerse alerta ante el monitoreo del blanco. La realizan tanto hombres como mujeres y el ambas el cuerpo se coloca más bien agachado, como minimizando su grado de exposición. La primera figura, llamada “visera”, consiste en colocar las manos de manera alternada sobre la frente, con la palma para abajo, mientras se adelanta levemente la cabeza a modo, justamente, de visera, y representa el hacerse sombra para mirar si hay intrusos; la segunda es poner las manos, también de manera alternada, perpendiculares al rostro, apoyándolas levemente sobre sus costados, con la palma hacia fuera, lo cual significa el deseo de no ser visto bailando¹².



Fiesta 2º aniversario de la Asociación Misibamba. TC 98, Lanús (Pdo. Lanús, Buenos Aires), 8-may-2010. Foto Pablo Cirio.



Fiesta 1º aniversario de la Asociación Misibamba. TC 75, Merlo (Pdo. Merlo, Buenos Aires), 9-may-2009. Foto Pablo Cirio.

Desde lo musical ilustra esta memoria del dolor la letra de *Conciencia en candombe*, el primer *candombe* porteño compuesto por Leonardo Sebastián Delgadino, un músico afroargentino del tronco colonial, hacia 2003, por entonces con 25 años de edad¹³:

Voces de gente negra
que vienen desde los mares,
mensaje, disfraz del viento.
Candombe para que hables.

Visita por las noches,
ultrajes y violación,
hijos no reconocidos,
ser madre por obligación.

¹² Dentro de la escasa bibliografía sobre los afroporteños contemporáneos, pueden observarse dos fotografías de la primera posición en Farris Thompson (2005: 108).

¹³ Grabado en 2004 en un CD demo del conjunto La Familia Rumba Nuestra (Ciudad Evita, Buenos Aires), integrado por la familia de Sebastián, y publicado en 2008 en el multimedia de Suárez (2008).

Cuerpos tirados al mar
 por portar enfermedad,
 devenida del maltrato
 del barco de la maldad.
Candombe para que hables.

Candombe para que hables.

Trabajando en los campos
 el sol se los llevó,
 espalda, descanso de látigos
 de la ira de un señor,
 niños no juegan, trabajan,
 ojitos contemplan dolor.

Candombe para que hables.

Es para solita-coro y se compone de cuatro estrofas en verso libre y metro variable, con predominio de octosilábicos. Las estrofas las canta el solita y terminan con un mismo verso, “*Candombe para que hables*”, que repite el coro. Desde lo simbólico cifra buena parte de la historia de la esclavitud y sus consecuencias. En cierta manera es un álef del dolor y se destacan los cuatro elementos considerados arquetipos de la naturaleza por los antiguos griegos, distribuidos de la siguiente manera: agua-aire / agua / tierra / tierra-fuego. La trama gira en torno a la denuncia de la trata esclavista en ángulo contrapicado negro-blanco. Las estrofas 1 y 2 refieren el maltrato recibido en la travesía atlántica. Muchas de sus voces, ahogadas literalmente a mitad de camino a América, siguen viviendo en el viento y, pasando desapercibidas para los blancos, alientan a los actuales afroporteños a dar testimonio de su historia a través del candombe. La estrofa 3 denuncia el cotidiano contexto de vulnerabilidad de las negras y cómo los hijos que tenían incestuosamente con sus amos eran socialmente vulnerables al no ser reconocidos por éstos. La estrofa 4 da cuenta del trato de dolor y explotación laboral al que eran sometidos. El verso “*espalda, descanso de látigos*” es una metáfora que permite el encuentro de contrarios, la espalda del negro y los látigos del blanco a través de la inversión del rol activo del implacable e incesante dolor padecido, reduciéndolo a un mero “*descanso*” del elemento opresor, sugestiva ironía tras un inesperado viraje de significado.

Como enuncia Jelin, si es posible pasar del trauma al testimonio y de éste a una construcción plural de la verdad, entonces los afroargentinos contemporáneos habrán dado con la llave para abrir el diálogo, acaso por primera vez, con la sociedad argentina que encuadró, y aún encuadra, la memoria nacional a fin de labrar una memoria menos gloriosa pero, sobre todo, menos dolorosa.

Fuentes

Archivo General de la Nación. Sala IX (período colonial): 8-10-3.

Estrada, José Manuel

1863 Los tambores. En *Almanaque agrícola, industrial y comercial de Buenos Aires*. Buenos Aires: P. Morta, p. 15-18.

Figarillo

1902 El carnaval antiguo. Los candomberos. *Caras y Caretas*. Buenos Aires: 15 de febrero de 1902, s/p.

Wilde, José Antonio

1960 [1881] *Buenos Aires desde 70 años atrás (1810-1880)*. Buenos Aires: Eudeba.

Bibliografía

Andrews, George Reid

1989 [1980] *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Averbach, Mária

2005 *Memoria oral de la esclavitud : Testimonios de negros estadounidenses que fueron esclavos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Benarós, León

1968 Curiosos trabajos de los negros: la "negrita del coscorrón". *Todo es Historia* 15: 45. Buenos Aires.

Briones, Claudia

2008 La nación Argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos. En Jorge Nun y Alejandro Grimson (Comps.), *Nación y diversidad : Territorios identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa, p. 35-62.

Burke, Peter

2001 *Hablar y callar : Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa.

Candau, Joël

2006 [1996] *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Carnese, Francisco R., Sergio A. Avena, Alicia S. Goicoechea *et al.*

2001 Análisis antropogenético de los aportes indígena y africano en muestras hospitalarias de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 3: 79-99. Buenos Aires: Asociación de Antropología Biológica de la República Argentina.

2006 Mezcla génica en una muestra poblaciones de la ciudad de Buenos Aires. *Medicina* 66: 113-118. Buenos Aires: Fundación Revista Medicina.

Cirio, Norberto Pablo

2003 La desaparición del candombe argentino: Los muertos que vos matáis gozan de buena salud. *Música e Investigación* 12-13: 181-202. Buenos Aires: Instituto Nacional de

Musicología "Carlos Vega".

- 2008 *Ausente con aviso. ¿Qué es la música afroargentina?* En Federico Sammartino y Héctor Rubio (Eds.), *Músicas populares : Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, p. 81-134 y 249-277.
- 2009 *Tinta negra en el gris del ayer. Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Teseo.
- 2010 Afroargentino del tronco colonial, una categoría autogestada. *Novamerica* 127: 28-32. Río de Janeiro: Novamerica.

De Ridder de Zemborain, Maud

- 2010 El testamento de la Negra María. *Todo es Historia* 512: 6-17. Buenos Aires.

Del Río Ortiz, Fernanda

- 2009 *El lado negro de la Historia de Chile: El discurso historiográfico sobre los africanos y afrodescendientes durante el siglo XIX*. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Farris Thompson, Robert

- 2005 *Tango : The Art History of Love*. New York: Pantheon Books.

Frigerio, Alejandro

- 1993 El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada. *Revista de Investigaciones Folkloricas* 8: 50-60. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Geler, Lea

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

Goldberg, Marta Beatriz

- 1995 Los negros de Buenos Aires. En Luz María Martínez Montiel (Coord.), *Presencia africana en Sudamérica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 529-607.

González Arzac, Alberto

- 1974 *La esclavitud en la Argentina*. Buenos Aires: Polémica.

Gruzinski, Serge

- 2007 [1999] *El pensamiento mestizo : Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.

Halbwachs, Maurice

- 2011 [1950] *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Jelin, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.

Ki-Zerbo, Joseph

2011 [1978] *Historia del África negra : De los orígenes a las independencias*. Barcelona: Bellaterra.

Levi, Giovanni

1999 [1991] Sobre la microhistoria. En Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, p. 119-143.

López, Laura Cecilia

2006 De transnacionalización y censos. Los "afrodescendientes" en Argentina. *Revista de Antropología Iberoamericana*. www.aibr.org/antropologia/01v02/articulos/010203.php. Consultado el 6-ene-2009.

Lummis, Trevor

1991 La memoria. En Dora Schwarzstein (Introd. y Selec. de textos), *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 83-101.

Luna, Félix

2000 Lo negro es hermoso. *Todo es Historia* 393: 6-7. Buenos Aires.

Maloney, Gerardo y Jorge Arosemena

1979 *La presencia negro africana en Panamá*. Paris: Unesco. Documento de trabajo disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000387/038734sb.pdf>. Consultado el 9-abr-2012.

Megenney, William W.

2006 *"Lengua" en la literatura neoafronegroide: Cuba y Brasil*. Buenos Aires: Ediciones del Dragón.

Mignolo, Walter

2001 Introducción. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Nora, Pierre

2008 [1984] *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo: Trilce.

Ocoró Loango, Anny

2009 Los negros en los actos escolares del 25 de mayo. *El Monitor* 21: 36-37. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.

Pagés Larraya, Fernando, et al.

1995 *Barroco africano : Investigaciones de psiquiatría transcultural en poblaciones negras*

tradicionales de América Latina. Buenos Aires: Seminario de Antropología Psiquiátrica.

Perazzi, Pablo

2005 La nación deshuesada. Condiciones espaciales y sociales en el origen de las disciplinas antropológicas en Buenos Aires. En Guillermo Wilde y Pablo Schamber (Comps.), *Historia, poder y discursos*. Buenos Aires: SB, p. 27-47.

Platero, Tomás A.

1996 Nuestra gran abuela María Clara : Una historia de la esclavitud hacia la libertad. *Genealogía 27*: 273-311. Buenos Aires.

Pollak, Michael

2006 *Memoria, olvido, silencio : La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

Portelli, Alessandro

1991 Lo que hace diferente a la historia oral. En Dora Schwarzstein (Introd. y Selec. de textos), *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 36-52.

Quereilhac de Kussrow, Alicia Cora

1980 *La fiesta de San Baltasar : Presencia de la cultura africana en el Plata*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Rosal, Miguel Ángel

2010a *Producción bibliográfica sobre los africanos y afrodescendientes de la Argentina durante el septenio 2004-2010* (inédito).

2010b *Sucinta producción bibliográfica sobre los afroargentinos hasta el año 2003* (inédito).

2011 Carimba, estigma de esclavitud. *Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*. CD-ROM, p. 779-800. Buenos Aires.

Sánchez, D., M. Andruchow, M. E. Costa *et al.*

2006 El carnaval de los "blancos-negros". En Leticia Maronese (Comp.), *Buenos Aires negra. Identidad y cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, p. 115-143.

Scarzo Japaze, J. Eduardo

2002 Actividad notarial en la primera subasta de esclavos (Buenos Ayres, 1538), *Revista del Notariado 868*: 289-296. Buenos Aires.

Schávelzon, Daniel

2003 *Buenos Aires negra : Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

Scheuss de Studer, Elena F.

1958 *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.

Schwarzstein, Dora

1991 Introducción. En Dora Schwarzstein (Introd. y Selec. de textos), *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 7-20.

Segato, Rita

2007 La monocromía del mito, o dónde encontrar África en la Nación. En *La Nación y sus Otros : Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, p. 99-130.

Stubbs, Josefina y Hiska N. Reyes (Eds.)

2006 *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina : Resultados de la Prueba Piloto de Captación en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Suárez, Pablo

2008 *Tangó de San Miguel : Candombes del Litoral argentino : Recreación del universo sonoro del Barrio del Tambor de Paraná en el siglo XIX*. Paraná: Ed. Part. Multimedia.

Tardieu, Jean Pierre

2006 De la "moderación" de la esclavitud en las Américas Españolas : Realidad y límites. *Cuadernos del Instituto de Pensamiento Latinoamericano 1*: 197-209. Buenos Aires: EDUNTREF.

Telesca, Ignacio

2008 La historiografía paraguaya y los afrodescendientes. En Gladys Lechini (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba - Buenos Aires: Ferreyra Editor - CLACSO, p. 165-186.

Valensi, Lucette

1998 Autores de la memoria, guardianes del recuerdo, medios nemotécnicos. Cómo perdura el recuerdo de los grandes acontecimientos. *Ayer* 32: 57-68. Madrid: Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons.

Vega, Carlos

1932 Cantos y bailes africanos en el Plata. *La Prensa*, 16 de octubre. Buenos Aires.