

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/277128056>

Los negros y negras en la Argentina: entre la barbarie, la exotización, la invisibilización y el racismo de Estado

Article in *La Manzana de la Discordia* · October 2012

DOI: 10.25100/lmd.v5i2.1518

CITATIONS

8

READS

571

1 author:



[Anny Ocoro Loango](#)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Argentina

22 PUBLICATIONS 101 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Los negros y negras en la Argentina: entre la barbarie, la exotización, la invisibilización y el racismo de Estado

Anny Ocoró Loango²

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO

Resumen: El presente trabajo plantea un recorrido histórico sobre la presencia de los negros y negras en la Argentina y las actividades que desarrollaban. Durante el siglo XIX, estos, llegaron a constituir porcentajes poblacionales muy significativos además de constituir una parte importante de la fuerza laboral en casi todas las actividades productivas. Seguidamente exploramos las representaciones de hombres y mujeres negros, quienes fueron asociados a la barbarie, la estereotipia y la exotización, en medio de regímenes discursivos racializados de representación de la alteridad. Finalmente se interroga por los diferentes dispositivos agenciados desde la política racista del Estado argentino que marginó e invisibilizó, a esta población contribuyendo a borrar la percepción de su presencia en la actual Argentina.

Palabras clave: afro-argentinos, Colonia e Independencia, estereotipos, cuerpo, negras y negros, invisibilización, racismo del Estado Argentino.

Black Men and Women in Argentina: between Barbarism, Exotization, Invisibilization and State Racism

Abstract: This paper traces a historical overview about the presence of black men and women in Argentina and their activities. During the XIX century, they made up significant population percentages, as well as an important part of the labor force in nearly all productive activities. We then explore the representations of black men and women, who were associated to barbarism and exotic stereotypes by means of discursive regimes racialized in their representation of alterity. Finally we search for the different devices put in place through the Argentine State's racist policies that marginalized this segment of the population and rendered it invisible, contributing to erase

the perception of its presence in present-day Argentina.

Key Words: Afro-Argentines, Colony and Independence, stereotypes, body, black men and women, invisibilization, Argentine State racism.

La presencia en América Latina de la diáspora africana estuvo ligada al proceso de conquista y colonización promovida por la península ibérica, que arrebató a negros y negras principalmente del África occidental. Según las cifras establecidas “entre 10 y 15 millones de africanos fueron impelidos a cruzar el Atlántico, uno o dos millones murieron en la travesía. Su traslado forzoso fue, qué duda cabe, uno de los mayores crímenes contra la humanidad de la historia mundial,” (Klein, 1986:93). Según pensadores africanos la cifra podría llegar a los 30.000.000 (Gómez, 2001), de tal manera que “el continente sufrió una sangría tan considerable en su población que constituye el mayor genocidio de la historia” (Picotti, 1998:35).

Los negros esclavizados fueron comercializados en el marco de las relaciones capitalistas de producción, desplegadas en América a partir de 1492. Ello se desarrolló en América durante el siglo XVI y se consolidó en los siglos XVII y XVIII, (Gómez, 2001). Se trataba de un negocio rentable iniciado por los portugueses, quienes proveían a España de esclavos para que ésta los exportara a sus colonias; negocio en el que además participaron y se beneficiaron otros países europeos como Holanda, Francia e In-

¹El presente artículo corresponde a la investigación de Maestría titulada: Afroargentinidad y memoria histórica: la negritud en los actos escolares del 25 de mayo. **Recibido el 12 de agosto de 2010. Aprobado el 28 de septiembre de 2010.**

²Anny Ocoró Loango es Licenciada en Ciencias Sociales, Universidad del Valle, Colombia. Realizó una Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Educación en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina, y actualmente estudia el Doctorado en Ciencias Sociales en la misma institución. Pertenece a los grupos de investigación en Estudios étnico-raciales y del trabajo en sus diferentes componentes sociales de la Universidad del Valle y al grupo Estudios socioculturales, Universidad de los Andes, ambos reconocidos por Conciencias. La autora fue becada para la Maestría por el Ministerio de Educación de Argentina y para el Doctorado por el Conicet. Email de contacto: annyocoro@hotmail.com

glaterra. Según Gómez³ el tráfico “fue el primer negocio globalizado: incluyó a todos los continentes”.

A partir de la conquista de América, en el marco del desarrollo de lo que Wallerstein (1974) ha llamado el sistema mundo moderno, emerge un circuito comercial en el Atlántico durante el siglo XVI que resulta fundamental para la comprensión del capitalismo y la esclavización masiva de africanos. El sistema mundo conectó al Atlántico con otros circuitos o redes comerciales ya existentes en Europa, Asia y África y es a partir de este circuito comercial que la esclavitud pasa a ser sinónimo de negritud (Mignolo, 2000).

América comienza a participar de las relaciones de dominación del sistema mundo, lo que trae consigo el establecimiento de clasificaciones de la población y formas de apropiación y control del trabajo, articuladas al mercado mundial. Este nuevo sistema produjo identidades sociales⁴ clasificadas a partir de supuestas diferencias biológicas entre los grupos; diferencias que fueron utilizadas para asignar roles, y situarlos en un lugar de dominación y otorgar legitimidad al orden impuesto. De esta manera, bajo el argumento de la inferioridad racial de dichos grupos, sus cuerpos fueron asociados al trabajo no remunerado, convirtiendo la raza en un criterio para distribuir a los sujetos en la estructura de poder de la sociedad emergente (Quijano, 2000).

Siguiendo a Giddens, “el tráfico de esclavos podría no haber existido si gran parte de los europeos no hubiera creído que los negros pertenecían a una raza inferior, incluso infrahumana. El racismo contribuyó a justificar el dominio colonial sobre los pueblos no blancos y el que se les negaran los derechos de participación política que los blancos estaban alcanzando en Europa” (Giddens, 2000: 13). No obstante, podríamos interrogar esta afirmación de Giddens ya que, de acuerdo a lo que vienen sosteniendo algunos académicos asociados al “pensamiento decolonial”, (Dussel, Castro Gómez, Coronil, 2005), la modernidad (y todas las instituciones y procesos políticos asociadas a ésta), fue posible porque existía un referente desde el cual pensarse

por oposición: los territorios coloniales. De acuerdo con esta idea entonces, no se trata simplemente de afirmar que los blancos negaran a los territorios coloniales los derechos que estaban alcanzando en Europa, sino más bien de asumir que la construcción de una Europa moderna, los procesos de revoluciones y transformaciones acaecidas, así como la conquista de derechos de participación fueron posibles porque Europa ya tenía un referente desde el cual diferenciarse. Lo anterior, implica en algún modo poner de relieve que uno se construye también por oposición, de ahí entonces que la no participación dispensada en las colonias serviría como modelo para reivindicar participación intraeuropea.

La esclavización de negros en América fue establecida como forma de producción de mercancías para el mercado mundial del capitalismo, de ahí que como lo sugiere Coronil (2000), existe una relación constitutiva entre el colonialismo y el capitalismo en la que, tanto el trabajo como la apropiación de los recursos de la naturaleza han desempeñado un papel central en la configuración del mundo moderno. Entonces el capitalismo pasaría de ser considerado un fenómeno intra-europeo que se expande al resto del mundo, a ser el resultado, desde sus orígenes, de relaciones transcontinentales globales iniciadas a partir de la conquista y colonización de América. De acuerdo con esta idea, “(...), el colonialismo es el lado oscuro del capitalismo europeo; no puede ser reducido a una nota a pie de página en su biografía” (Coronil, 2000:93).

Así finalmente, el trabajo no libre de indígenas y negros esclavizados en las colonias es un condicionante esencial para la comprensión histórica del capitalismo y “la “acumulación primitiva” colonial, lejos de ser una precondition del desarrollo capitalista, ha sido un elemento indispensable de su dinámica interna. El “trabajo asalariado libre” en Europa constituye no la condición esencial del capitalismo, sino su modalidad productiva dominante, modalidad históricamente condicionada por el trabajo “no libre” en sus colonias y otras partes (...).” (Coronil, 2000:93).

³Entrevista en la revista Cultura Ñ del diario el Clarín No. 216. noviembre 17 de 2007.

⁴Los múltiples grupos y culturas arrebatadas a África como los ashantis, yoruba, congos, etc. fueron “despojados” de su historia, de su producción cultural y más tarde reducidos a una sola y simplificada categoría: negros (Castro Gómez, 2005).

Los primeros negros esclavizados llegaron a la Argentina, inicialmente en forma esporádica en el siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII (Guzmán, 2006). La mayor parte de los que llegaban al puerto de Buenos Aires hasta las primeras décadas del siglo XVIII eran enviados a Córdoba, Chile y el Alto Perú; otros muchos se quedaban en Córdoba y Tucumán, que abarcaba el actual noroeste argentino. El primer permiso real para la importación de esclavos en el Río de la Plata fue otorgado en 1534 (Andrews, 1989). A lo largo del periodo colonial el comercio ilegal de esclavos se incrementó, situación que hace difícil establecer la cifra real de negros y negras que ingresaron a la Argentina. Sin embargo, “unas pocas estadísticas sugieren que el volumen del comercio legal escasamente podía compararse con el ilegal. De los 12.778 esclavos registrados como ingresados en Buenos Aires desde Brasil entre 1606 y 1625, sólo 288 lo hicieron bajo permiso real; 11.262 eran esclavos confiscados a contrabandistas y vendidos por la ciudad y 1228 más aparece en los manifiestos de barcos a los que se les permitió descargar esclavos sin permiso” (Studer, 1958:102).

Buenos Aires era un emplazamiento alejado de Lima (el centro económico y político del Virreinato del Perú). La ciudad fue inhabilitada por constantes prohibiciones de la Corona para poder comerciar casi durante todo el siglo XVII. Aún así, se convirtió en lugar para el arribo, contrabando y venta ilegal de negros esclavizados que luego serían distribuidos a Chile y Perú, (Crespi, 2001). En 1702 a partir de la firma del Tratado de Asiento con la Real Compañía de Guinea (Francia) se habilitó el Puerto de Buenos Aires para el comercio de esclavos. El lugar que desempeñó Buenos Aires en la introducción de esclavos de contrabando se explica también por el mercado de Potosí, ya que la extracción de plata peruana promovió el arribo permanente de barcos negreros al Río de Plata. Hacia 1791 comenzó a regir para Buenos Aires el reglamento de libre comercio negrero expedido en 1789, lo que además de reactivar el comercio negrero, liberalizó el tráfico y amplió la participación de particulares.

En resumidas cuentas, observamos una penetra-

ción esporádica de negros esclavizados hasta finales del siglo XVII, seguido de un periodo de intensidad en el comercio que se extiende desde 1740 hasta 1791. A partir de ahí, se generó un periodo de licencias concedidas a comerciantes y finalmente la liberalización del tráfico negrero para el Virreinato del Río de la Plata. A lo largo del siglo XVIII la población negra fue aumentando y es precisamente este siglo el que mayor entrada de esclavos africanos registra para el Río de la Plata (Morrone, 1995).

Según Carmona (2001), para el año 1778, en las provincias de Tucumán, (Córdoba, Santiago del Estero, la Rioja, Catamarca, San Miguel – Tucumán actual-, Salta y Jujuy) la población negra, zamba y mulata llegaba al 60 por ciento de la población para esa jurisdicción. Buenos Aires contaba con 4.132 negros, 3.757 mulatos, para un total de población de 42.822 habitantes, es decir que el 21,5 por ciento de las cifras locales estaba constituido por estos grupos. Cifras proporcionales a las de Buenos Aires, destaca el autor para Cuyo, Mendoza, San Luis y San Juan, las cuales con un total de 18.898 habitantes, tenían 3.925 negros y mulatos. También señala que, aunque no es posible determinar cifras prolijas para Entre Ríos, Santa Fe y Corrientes (en fechas cercanas) para ésta última, se registra más o menos un 20 por ciento de esta población. En resumen, “para algo más de 200.000 habitantes hacia 1778 los negros y mulatos de las once provincias de las que hay cifras censales eran 88.896 y sumando –tentativamente- un 20 por ciento para Santa Fe y Entre Ríos (o sea lo mismo que en Corrientes y Buenos Aires) se tiene alrededor de 92.000, esto es 46 por ciento” (Carmona, 2001:370).

Sin embargo, Andrews (1989), señala que el censo de 1778 registraba un 30 por ciento de negros y mulatos, es decir 7.256 para un total de 24.363 de la población local. Por su parte, Liboreiro (1999), plantea que para el censo de 1778 en el noreste argentino, en la zona de Tucumán, el 42 por ciento de la población era negra; en Catamarca ascendía al 52 %, en Santiago del Estero el 54 %, en Salta 46%, Córdoba 44%, Mendoza 24%, la Rioja 20%, San Juan 16%, Jujuy 13, San Luis 9% y Buenos Aires el 29%⁵.

⁵Hacia 1812 el censo realizado en la región del Cuyo, arrojó que de 13.318 habitantes, 4.456 correspondían a población negra, es decir el 33,5 por ciento (Morrone, 1995).

Más allá de las pequeñas diferencias en las estimaciones censales se puede observar el importante número que representaba la población negra en la Argentina. La información censal como afirma Otero (2006), no es sólo un insumo para reconstruir datos de una sociedad, sino que nos devuelven una imagen de la misma, de ahí que en los datos podemos apreciar una visibilización estadística de la población negra, explicada por la constitución estamental de la sociedad colonial. Cabe recordar que el orden colonial desplegó su actividad estadística de acuerdo con la importancia económica y geopolítica de los territorios, por ello la información censal del Río de la Plata no se compara con el desplegado en México y Perú (Otero, 2006).

Para el autor, el uso de los datos no se deriva necesariamente de un ejercicio posterior a la producción del mismo, sino que muchas veces el uso está prefijado desde que se empieza a concebir el objeto estadístico; es así como el censo de 1778 ordenado en el contexto de las reformas borbónicas del Rey Carlos III, se explica también por el interés de la administración colonial de controlar el conjunto de la población y por finalidades fiscales y tributarias. Lo anterior, también nos permite ligar la producción del censo a la importancia que adquiere el Río de la Plata al constituirse en Virreinato.

La esclavización en América continuó, aunque de manera clandestina, hasta finales del siglo XIX (Morrone, 1995). Un antecedente importante lo encontramos ya en 1807 cuando Inglaterra abolió el tráfico de esclavos, medida que, sin duda, respondía al cambio de modelo de las relaciones de producción que reclamaba mano de obra asalariada para asegurar el consumo de la producción. España adhiere a esta tendencia abolicionista en 1817, afirmando que en 1820 daría fin a la trata de negros. En la Argentina el gobierno de Rosas derogó la legislación de reclutamiento de libertos mayores de quince años y firmó en 1839 un tratado abolicionista del tráfico de esclavos con Inglaterra (que él mismo había reinstaurado en 1831). Sin embargo, no sería hasta 1861 cuando realmente se concrete la abolición en todo el territorio nacional, una vez Buenos Aires aceptó la

constitución de 1853 que abolía la esclavitud.

Durante el periodo colonial los negros esclavizados fueron destinados a cumplir muchas y variadas tareas. Contrario a la imagen que los sitúa meramente en actividades domésticas (entendiendo el trabajo en las casas de las familias blancas/criollas), los negros no sólo estuvieron destinados a estas tareas y servicios, sino que sostuvieron el sistema económico⁶. Estos ocupaban una parte importante de la fuerza laboral en casi todas las actividades productivas (ganadería, agricultura, carpintería, manufactura, panadería, artesanía, herrería, sastrería, zapatería, aguateros, changadores, entre otras), por lo tanto, no estuvieron excluidos de ninguna actividad productiva. Fue tal su vinculación que Andrews sostiene contundentemente que es correcto afirmar “que si cada trabajador esclavo del Buenos Aires de 1800 hubiese desaparecido repentinamente, la actividad económica se hubiese detenido en una cuestión de horas” (Andrews, 1989:31).

Tal grado de participación de la población negra en las actividades productivas tuvo relación con la esclavitud urbana que según Bernard “es el reflejo del modelo general que se implanta en las Indias Occidentales a partir del siglo XVI y que favorece la diversificación de las tareas realizadas por los esclavos” (Bernard, 2000:4). Muchos amos alquilaban sus esclavos para desempeñar distintas tareas o servicios recibiendo ingresos adicionales a través de éste. Posteriormente la legislación municipal estableció un límite de las sumas que los esclavos debían entregar a sus amos, logrando que éstos dispusieran de una parte de lo ganado para su tiempo libre, una vez satisfechas las demandas del amo. También era común que se ocuparan de las ventas callejeras de pasteles, mazamorra y empanadas, transitaban las calles con pregones y rimas para ofertar sus mercaderías.

La supuesta tendencia a la obscenidad de las mujeres negras

Los primeros negros esclavizados que llegaron al Río de la Plata eran varones (Golberg, 2006) y para contener la relación de negros con indias y sa-

⁶Conviene precisar que el modo de producción de los siglos XVII y XIX sobrepone elementos precapitalistas, esclavistas, serviles (haciendas donde el trabajo servil es considerado doméstico por su modalidad) con elementos capitalistas. En otras palabras lo doméstico no vendría a ser trabajo en familias urbanas sino explotación y servidumbre en muchas formas.

tisfacer las demandas de sexualidad de los varones se consideró necesaria la incorporación de mujeres negras. Estas mujeres “como cualquier otro objeto, eran tasadas, vendidas, rematadas, hipotecadas, embargadas, alquiladas, donadas, heredadas” (Golberg, 2000:68). El lugar de las mujeres implicaba una doble responsabilidad pues no sólo asumían tareas productivas, sino que también tenían que satisfacer las necesidades sexuales de los esclavos y sus amos⁷. Eran comúnmente sometidas a constantes abusos y castigos además de ser vistas como un objeto sexual, tanto así que cuando eran violadas o abusadas (estando esto prohibido por el orden colonial) se les atribuía la responsabilidad por su supuesta tendencia natural a la obscenidad (Golberg, 2000).

Era frecuente que los amos hicieran promesas de libertad a sus esclavas como también su incumplimiento a cambio de favores sexuales. Según Golberg (2000) muchos historiadores dan por sentado que las mujeres negras obtenían beneficios al relacionarse sexualmente con sus amos o con los parientes de sus amos ya que a través de esto era posible lograr un mejor trato para ellas y los hijos que nacían de estos encuentros.

En torno a la sexualidad de las mujeres negras se construyeron muchos estereotipos y prejuicios. Se les atribuyeron calificativos de mujeres candentes y hábiles en las artes amatorias lo que las convertía en objeto de placer. Estos estereotipos se fueron naturalizando al punto que se convirtieron en rasgos para caracterizar y etiquetar sus identidades, dejando al margen el contexto de sometimiento y dominación racial colonial, político y religioso en el que éstos fueron configurados. De esta forma, se fue obnubilando cómo aquello que se proclama como marca identitaria está construido y articulado a relaciones de poder y de control (Bernstein y Díaz, 1985) y por lo tanto son la resultante de procesos naturalizados (Bhabba, 1994; Hall, 1993). El estereotipo en tanto fija una representación, construye límites y lugares de expulsión de aquello que se ubica como lo anormal, de esta forma sostiene un orden social y simbólico ya que “establece una frontera simbólica

entre lo “normal” y lo “desviante”, lo “normal” y lo “patológico”, lo “aceptable” y lo “inaceptable”, lo que “pertenece” y lo que no pertenece o lo que es “Otro”, entre “internos” y “externos”, Nosotros y Ellos. Facilita la “unión” de todos nosotros que somos “normales” en una “comunidad imaginada” y envía a Ellos hacia un exilio simbólico-los “Otros”-que son de alguna forma, diferentes-“fuera de límites” (Hall, 2005:18). En efecto, el estereotipo sólo surge cuando hay relaciones asimétricas de poder. Ese poder, de acuerdo con Hall está dirigido hacia el excluido, el poder clasifica y construye otro, lo fabrica mediante una representación estereotipada que le facilita su gobierno, le facilita mantenerlo en el orden de lo anormal para mantener el control hegemónico y hacer exitosa su propia narrativa, su propia sociedad imaginada.

Los negros quedaron atados a un estereotipo que esencializa y naturaliza atributos que fueron construidos en el marco de procesos históricos. La esclavización produjo identidades sociales clasificadas a partir de supuestas diferencias biológicas entre los grupos y las asoció a roles y lugares sociales específicos, que luego fueron asumidas como constitutivos de tales identidades (Quijano, 2005). En cuanto la asociación de los negros a razas inferiores fue ganando fijeza, o fue perdiendo su relación con lo social para luego ser asumido como un elemento natural, constitutivo y además hereditario, se hizo necesario poder constatarlo en algún lugar y hacerlo visible y accesible, es ahí como explica Hall (2005) el cuerpo pasa a ocupar el lugar de demarcación de dichas características. El poder y las relaciones desiguales son alojadas en el cuerpo, le definen y otorgan un nuevo significado, una nueva representación esencializada.

Este nuevo cuerpo racializado se convierte en el símbolo para representar la otredad desde un lugar subalterno, ya que “el cuerpo mismo y su diferencia eran visibles a todo el mundo y así proveía la “evidencia incontrovertible” para una naturalización de la diferencia racial. La representación de la “diferencia” a través del cuerpo se convirtió en el sitio discursivo a través del cual gran parte de este “conocimien-

⁷“Desde el inicio de la colonización, algunos negros buscaron sacar partido de las leyes de los blancos llevando a cabo uniones legítimas o no con las indias que eran libres, e idénticas conductas adoptaron las esclavas al utilizar el erotismo en sus relaciones con los españoles como vector de ascenso social para sí y su prole en una sociedad extremadamente jerarquizada” (Bernand y Gruzinski (1986); Bastide (1970), citados por Viveros, 2000:16).

to racializado” se producía y circulaba, (Hall, 2005). De acuerdo con este planteo, la hegemonía que logra la naturalización, inhabilitaría cualquier explicación o argumento que pretendiera situar dichas diferencias dentro del orden histórico y político, cerrando así los espacios para su discusión o transformación. En consecuencia, si la inferioridad es considerada natural y es fijada, preestablecida, “la “naturalización” se convierte en “una estrategia (...) diseñada para fijar la “diferencia” y así asegurarla para siempre. Es un intento de detener el “resbalo” inevitable del significado, para garantizar el “cerramiento” discursivo o ideológico”, (Hall, 2005:12). Así pues, la racialización logra hacerse efectiva al naturalizar las desigualdades y alojarlas en un elemento visible, el cuerpo. Este último terminó siendo el rasgo distintivo para representar la otredad.

Los sugerentes aportes de Hall nos sitúan ante lo que él mismo denomina un “régimen racializado de representación” que aún cuando ha sido cuestionado persiste. Este régimen opera mediante la producción del estereotipo, el cual desde la visión de Hall esencializa, reduce y naturaliza las diferencias. Aquí coincide con Bhabha, al señalar que el estereotipo fija una representación del otro, haciéndola rígida, casi inalterable y la presenta como un producto natural.

Esta supuesta superioridad de la sexualidad de los negros presentada como un atributo natural, es parte de la esencialización cultural en la que sus cuerpos fueron inscritos, atribuyéndoles poderes sexuales que fueron vistos como amenazantes para la institución familiar. Desde la simbología cristiana también se contribuyó a construir un imaginario del negro con la maldad y lo blanco con el bien, representando a su vez en la iconografía los santos con el color de piel blanco y el diablo con el color negro (Viveros, 2000). Sobre las mujeres pesaba el prejuicio de lujuriosas y salvajes, con tendencias dionisiacas, más proclives a los goces sexuales y la seducción, sus cuerpos eran considerados por la iglesia como territorio del pecado, un cuerpo sin pudor, proclive a la transgresión moral y al deseo ilimitado.

El polígrafo argentino Miguel Cané, ya a fines del siglo XIX, describe a las mujeres negras en las danzas, de la siguiente manera:

[E]l tambor ha cambiado ligeramente el ritmo, bajo él, los presentes que no bailan emplean una melopea lasciva. Las mujeres se colocan frente a los hombres y cada pareja empieza a hacer contorsiones lúbricas, movimientos ondulantes, en los que la cabeza queda inmóvil; culebrean sin cesar. La música y la propia animación los embriaga; el negro del tambor se agita bajo su paroxismo más intenso aún y las mujeres enloquecidas, pierden todo pudor. Cada oscilación es una invitación a la sensualidad, que aparece allí bajo la forma más brutal que he visto en mi vida; se acercan al compañero, se estrechan, se restregan contra él, y el negro, como los animales enardecidos, levanta la cabeza al aire y echándola a la espalda, muestra su doble fila de dientes blancos y agudos (...) Gritan, gruñen, se estremecen y por momentos se cree que esas fieras van a tomarse a mordiscos. (Citado en Ortiz Oderigo, 1974:85).

En la cita podemos ver la representación de animalidad y salvajismo construida en torno a los negros y sus expresiones, pero también la manera como se describe a la mujer negra como falta de pudor: “mujeres que se restriegan al hombre, con contorsiones lúbricas”. Si bien la cita describe una danza, es conocido que las representaciones en torno a las mujeres negras como lujuriosas hicieron parte del imaginario social construido e incluso éste se mantiene hasta la actualidad, como lo demuestran algunos estudios, (Congolino, 2004; Viveros, 1998, 2000).

Las mujeres usualmente asumían el trabajo de criadas, planchadoras, lavanderas, costureras y cocineras. Una descripción de esta actividad y los prejuicios presentes alrededor de las mujeres negras la podemos encontrar en un artículo de Víctor Gálvez⁸ titulado “La Raza Africana en Buenos Aires (recuerdo de otros tiempos)”. El artículo fue publicado en la *Nueva revista de Buenos Aires* en 1883 y en éste Gálvez, al referirse a la comunidad afroargentina en la época de Rosas, afirma: “las mujeres [se]

⁸Este era el seudónimo de Vicente Quesada, un político, escritor y abogado reconocido en la Argentina. Director de la Biblioteca Nacional en 1871. Ver en Geler (2008:29).

ganaban la vida como lavanderas, planchadoras, costureras y muchas llamadas achuradoras (...) se apoderaban de los despojos que abandonaban en los mataderos (...) vestían del modo más inmundo (...) Eran hediondas y sucias (...) ocupaban la última escala entre las de su raza. Pero con esa industria hacían su peculio, y con sus economías compraban un terreno de poco precio y construían su rancho”. (Gálvez, 1883 citado por Geler, 2008:29).

Ante la significativa disminución de la población masculina producto del reclutamiento para prestar sus servicios en las guerras, las mujeres presidieron muchas de las naciones. Estas asociaciones comunitarias además de organizar fiestas y procesiones ayudaban económicamente para que los esclavos pudieran comprar su libertad. La participación en la dirección de las naciones les permitió ganar espacios de decisión en su propio grupo étnico, así como desempeñar un rol protagónico en asuntos políticos, asumiendo el liderazgo y la iniciativa en variados momentos.

Las mujeres negras también aparecen representadas como aliadas del gobernador Rosas y como fuertes guerreras que abrazaron la causa federal, (más adelante abordaremos la relación surgida entre Rosas y los afroargentinos). José Mármol las describe en un apartado de su libro *Amalia*:

[L]os negros pero con especialidad las mujeres de ese color, fueron los principales órganos de delación que tuvo Rosas. El sentimiento de gratitud apareció seco, sin raíces en su corazón. Allí donde se daba el pan a sus hijos, donde ellas mismas habían recibido su salario y las prodigalidades de una sociedad cuyas familias pecan por la generosidad, por la indulgencia, y por la comunidad, puede decirse, con el doméstico, allí llevaban la calumnia, la desgracia y la muerte (...) desde que el dictador marchó a Santos Lugares y con él los batallones de negros que habían en la plaza, las negras empezaron

también por su cuenta a marchar al campamento, abandonando el servicio de las familias, que quedaron entregadas a su propia asistencia. Pero antes de salir de la ciudad se presentaban en bandadas en la casa de Manuela o en la de doña María Josefa de Ezcurra, anunciando que iban a pelear también por el restaurador de las leyes. Y en el día que describimos no era pequeño el número de ellas que cuajaba los patios y zaguanes de la casa de Rosas, haciendo estrepitosa algazara al despedirse de Manuela y de cuantos había allí. (Mármol, 1917:622-624).

Tenemos entonces una representación cultural que caracteriza la mujer negra como lasciva, inferior y primitiva y fiel servidora del régimen rosista. Una representación que genera tanto deseo como repulsión, como plantea Homi Bhabha (2002); se construye un “otro” sobre un discurso ambivalente: por un lado la mujer negra es objeto de deseo, y por el otro de desprecio, así entonces: “la construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia racial y sexual. Esa articulación se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre simultáneamente (aunque conflictivamente) inscripto tanto en la economía del placer y el deseo como en la economía del discurso, dominación y poder” (Bhabha, 2002:92).

Los negros y negras en el candombe y el carnaval

La cultura afroargentina se destacó por su expresión musical y coreográfica. A través de la danza y los bailes lograron generar expresiones como el Candombe⁹, una manifestación musical y cultural ligada a los grupos africanos que llegaron en condición de esclavos al Río de la Plata y sus descendientes que en muchos casos fueron prohibidas por las autoridades locales. Estos bailes convocaban la comunidad afroargentina y reforzaban sus vínculos y solidaridad permitiéndoles afirmarse como grupo.

⁹“En el Río de la Plata, a partir del siglo XVI, fueron danzándose con la presencia africana los diversos tipos de danza que se observan en toda América, con algunas características propias, (...) además del candombe hubo por lo menos tres especies danzantes ineludibles cuando se quiere ver los aspectos más raigales: la calenda, la bambula y la chica o congo, que fueron olvidadas antes del primero, cuya denominación se hizo además genérica para la danza afro-rioplatense y a veces aún afroamericana, manteniendo hasta ahora su vigencia” (Picotti, 2001:187). Pablo Cirio (2003) sostiene que la extendida idea de que los negros desaparecieron ha llevado a pensar que el candombe argentino es cosa del pasado y a situarlo solamente en las áreas urbanas. Al respecto el autor plantea que el candombe no sólo se practicó y se practica fuera de Buenos Aires, y en las zonas rurales “sino que sus actuales cultores trasvasan el límite étnico demarcado por la negritud.” (Cirio, 2003:3).

Coplas candomberas

Si porque me ves negrito¹⁰
Te cles que no sé quelel
También los negritos saben
Amal y colespondel.

¿No lleva zapato neglo
El pie de la mejol dama?
Sel neglo no es afrentoso
Ni quita ninguna fama.

San Benito es neglo¹¹
Neglo en su coló



Pelo en su veltule
No hay otlo mejol
Pedro Figari, Candombe, 81 x 60 cm, óleo sobre lienzo

Muchos ciudadanos se quejaban de estos bailes manifestando que eran lascivos y lujuriosos y que incitaban a los negros a descuidar las responsabilidades con sus patrones (Golberg, 1995). Estas danzas tenían nexos indiscutibles con rituales africanos y en muchas ocasiones su práctica debió hacerse de manera secreta y reservada. Las fiestas podían ser en lugares cerrados, públicos, y en velatorios. Durante las primeras décadas del siglo XIX aumentaron las prohibiciones de los candombes y en 1825 se prohibió la realización de bailes públicos (Golberg, 1995). La población negra también participó activamente del carnaval. Aunque éste no era propiamente una fiesta de la comunidad negra, ellos contribuyeron a dar relieve a las celebraciones (Ortiz Odergo, 1974).

El carnaval era una amalgama de elementos europeos, indígenas y africanos que reflejaba e integraba las identidades étnicas. Como plantea Cesar Romeo (2005), éste suspendía temporalmente el orden, las jerarquías, las separaciones étnicas, de género y de clase instituidas por el poder colonial¹². El carnaval hacía posible visibilizar la contraluz del orden instituido, en el que los distintos grupos expresaban “un otro orden” construido a partir de otras regulaciones e intercambios. En esta celebración los grupos se mezclaban y desafiaban mediante sus expresiones el orden instituido que reglamentaba los cuerpos, las relaciones entre etnias y el género, haciendo posible que no se naturalizara un solo orden. El carnaval permitió el protagonismo de la población subalterna y para el caso de la comunidad afroargentina se con-

¹⁰Estas coplas candomberas anónimas figuran en los versos de piel morena, una antología de la poesía negra, de Hugo Devieri (1945) y citadas por Jorge Becco (1953)

¹¹Refiere Becco (1953) que San Benito de Palermo y San Baltasar fueron los máximos santos de los negros del Río de la Plata y plantea que para Peredea Valdés San benito fue genuinamente negro. Para ampliar esta referencia remitirse a Becco, Horacio Jorge (1951) El tema del negro en cantos, bailes y villancicos de los siglos XVI y XVII, Buenos Aires, editorial Ollantay.

¹²Romeo postula que “el carnaval no sólo reproduce y subvierte. También suspende durante la época de su celebración, la vigencia de los poderes ordinarios (...) tal suspensión posibilita la desestructuración general de las diferencias étnicas, raciales, de género y de clase, la desestructuración general de las jerarquías, de las dignidades, de los títulos (de nobleza o propiedad), de las voces, de los cuerpos, de los trabajos y los días, características del carnaval.” (Romeo, 2005:71)

virtió en un espacio de visibilización al hacer pública muchas de sus expresiones musicales.

El carnaval de Buenos Aires fue una de las celebraciones populares sobre las que más regulaciones y controles recayeron. Desde el siglo XVIII fue prohibido y reglamentado en varias ocasiones (Romeo, 2005). El poder eclesiástico y político lo atacó constantemente desde argumentos morales y cívicos, enjuiciándolo y combatiéndolo a nombre del orden político, las buenas costumbres, la civilización, el progreso, la salud pública y las prácticas morales cristianas. En Buenos Aires, durante la Colonia fue objeto de críticas y prohibiciones, situación que también se presentó después de la independencia a nombre de las prácticas ilustradas y de la civilidad moderna. Pese a todos los recelos y pronunciamientos en su contra, reiteración de decretos, disposiciones de prohibición de comportamientos carnavalescos entre otras, todas las clases y etnias manifestaron su resistencia ante el cumplimiento de estas disposiciones y el carnaval logró resistir.

El carnaval se opuso a la racionalidad que buscaba el control y el dominio de sí, la legitimación de una sola lógica de poder, la fijación de fronteras étnicas, morales, la imposición de gustos y modales, Cesar Romeo (2005). A cambio de esto posicionó en su festejo el descontrol, la fractura en límites morales, étnicos, el quiebre temporal de clasificaciones, la desmesura, la risa, la mezcla de etnias, clases, géneros subvirtiéndose muchas de las normas que sofocaban la vida ordinaria de la gente.

Las expresiones de la comunidad negra en el carnaval también fueron objetos de críticas y prohibiciones. El baile de los negros era visto como “cosa del diablo”, las danzas africanas eran calificadas de obscenas, lascivas y pecaminosas. En 1595 el sínodo episcopal de Tucumán dispuso: “que ninguna persona baile, dance, taña, ni cante, bailes ni cantos lascivos, torpes, ni deshonestos que contienen cosas lascivas y que las introdujo el demonio en el mundo para hacer irremediables daños con torpes palabras y manos”. De modo similar, en el año 1743 “(...)

el Obispo Peralta los condenó, so penas de excomunión, a pesar de que desde el siglo XVII habían estado presentes en las conmemoraciones oficiales de la ciudad. Por bandos del 6 de marzo y del 3 de noviembre de 1766 quedaron vedados” (López Canto, 1992, citado por Romeo, 2005:48).

Como la población no asumió las reglamentaciones, en 1770 el gobernador de Vértiz prohibió las danzas afroamericanas y dispuso castigos severos para quienes no acataran la medida. El 20 de septiembre de 1770, en la cláusula 22 establecida por Vértiz se decreta: “que no se permitan los fandangos que en los días señalados suelen formarse en casas que alquilan para este fin por los Arrabales de la Ciudad, por resultar fatales consecuencias de heridas, y muerte: penas si fuese español, dos años a las obras del Rey en Malvinas; y si es negro, mulato, mestizo ó indio, de doscientos azotes” (Romeo, 2005:61).

Posteriormente se volvieron a permitir los fandangos, como eran llamados los bailes de las clases populares principalmente de los negros, dada la aceptación popular que tenían y por los reclamos de la población negra frente a la censura. En algunas ocasiones se concedieron permisos (bajo cuidado y vigilancia de las autoridades designadas) a los representantes de las naciones -como se denominaban a sí mismas las etnias africanas- para efectuar sus bailes. El Cabildo presionó en muchas ocasiones para que se prohibieran dichos permisos y veía con recelo las actividades organizadas por las naciones y cofradías¹³ para recolectar fondos y financiar sus actividades sociales y festividades. También cuestionaba la procedencia del dinero y lo peligroso que representaba amparar reuniones que podían desencadenar en agitación de los negros.

El continuo señalamiento a las expresiones corporales y rituales de los hombres y mujeres negros, así como los calificativos de sus bailes y expresiones como sinónimo de desviación, lascivia y pecaminosidad nos hablan de una formación discursiva que apeló a la moral y la religión para reprimir, regular y

¹³Se denominaban naciones durante el periodo de vigencia de la esclavitud a las sociedades que reunían a los africanos de un mismo origen geográfico y lingüístico. Estas organizaciones tenían un reglamento y según algunos autores como Gustavo Martín, muchas de ellas estaban controladas por los “blancos” y resultaban un medio por el cual los africanos adoptaban aspectos externos de la cultura occidental, pero con otros fines y significados (...) las cofradías de carácter religioso, constituyeron otra forma de organización de los negros. Sin embargo estaban fuertemente controladas y fiscalizadas por la Iglesia Católica. Las autoridades obligaban a los esclavizados a concurrir so pena de ser castigados. La función de las cofradías fue (...) estrictamente religiosa y consistía en la veneración y el cuidado de vírgenes y santos” (Gómez, 2001:410).

sancionar las conductas de los negros. Hall siguiendo a Foucault argumenta que “el cuerpo es construido, modelado y remodelado por la intersección de una serie de prácticas discursivas disciplinarias” (Hall, 1996:28). En este sentido, los diferentes dispositivos de poder que buscaban normar sus cuerpos son claro ejemplo de formas discursivas de dominación. Por lo tanto, apelar a las buenas costumbres y el decoro, así como sancionar unas prácticas como adecuadas excluyendo otras, instituye dispositivos de regulación asentados en formaciones discursivas que comportan su propio régimen de verdad. Una verdad que como bien afirmaba Foucault:

[N]o está por fuera del poder (...) La verdad es una cosa de este mundo; es producida sólo en virtud de múltiples formas de constricción, e induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene sus regímenes de verdad, sus ‘políticas generales’ de verdad; esto es, los tipos de discurso que esa sociedad acepta y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que posibilitan que uno distinga los enunciados verdaderos de los falsos, los medios por los cuales cada uno es sancionado... el status de aquellos que están a cargo de decir qué es lo verdadero. (Foucault, 1980: 131).

De esta manera, la formación discursiva inscribió en el cuerpo de los sujetos límites del orden moral asociados al pudor y la trasgresión. Si analizamos, desde esta perspectiva, las críticas y prescripciones de que fue objeto el cuerpo de los hombres y mujeres negras, observamos cómo el poder operó sobre los cuerpos a través de un sistema de esclavización que intentó normar todos los aspectos de la vida de la población negra. Un sistema que no sólo implicó una tenencia sobre los cuerpos como mercancía u objeto de producción económica o de disfrute sexual del amo (en muchos casos), sino también con estrategia de gobierno, amparadas en discursos sobre lo moral, lo civilizado para mantener esta población en los límites y códigos prescritos por las normas.

La condición de subalternidad también hacía que sus cuerpos fueran regulados más que otros o que penetraran regulaciones en aspectos relacionados con la sexualidad. Así pues, las cadenas de poder de régimen esclavista, no se redujeron a la tenencia del

cuerpo como fuerza productiva, su control y sometimiento mediante la privación de la libertad sino que también operó mediante tecnologías de regulación y normalización de las prácticas de subjetivación, del ejercicio de la sexualidad instituyendo el gobierno del cuerpo, como bien decía Foucault el poder pasa siempre por el cuerpo.

El proyecto moderno desde su versión religiosa o política buscó homogenizar y uniformar los diferentes espacios de los sujetos para normar sus comportamientos y establecer control sobre sus vidas. Los negros “tenían movimientos y figuras coreográficas completamente ajenos a los provenientes de los salones de Europa; movimientos y figuras (derivadas de ritos de fecundidad y reproducción, funerarios y de pasaje) que con indeseable frecuencia fueron considerados por los europeos y el clero, no sólo “lascivos”, sino también “denigrantes”, es decir cosa de negros esclavos. Algo similar va a ocurrir después con el tango rioplatense que recibió la influencia coreográfica de bailes afroamericanos y al que el carnaval le iba a facilitar su exposición pública, cuando todavía era una danza de marginales, prostibularia y prohibida” (Romeo, 2005:57).

A principios del siglo XIX la administración colonial se muestra con cierta tolerancia a los espacios de esparcimiento y las reuniones en las que los negros bailaban sus danzas, según González (1999) esto se venía generando desde la participación activa que tuvo la población negra en la defensa de la ciudad ante el ataque británico (1806-1807) y respondía a una iniciativa municipal de recompensar la fidelidad de los negros al monarca y la ciudad. Bajo el gobierno de Rivadavia se dispone nuevamente la reglamentación y vigilancia de los bailes de africanos, se prohíben los bailes callejeros y aumentan las detenciones de negros por bailar en la calle (González, 1999). Estas disposiciones dadas por el gobierno a la policía desembocaron en la reglamentación de las “sociedades africanas” con las que el gobierno de Rivadavia pretendía “legalizar los “tangos de danza y al mismo tiempo apartarlos de la calle, recluyendo estas prácticas en espacios privados” (AGN. AP.X.32.10.1 fol.62, citado por Devoto y Madero, 1999:160). Este periodo ve aparecer, desde los primeros cinco años de la implementación de las medidas, múltiples asociaciones

de afroargentinos, muchas de ellas eran producto de divisiones de anteriores asociaciones, que posiblemente buscaban legalizar sus reuniones.

Una comisión gubernamental que tenía como misión examinar las sociedades africanas produce en 1834 un informe en que advierte al gobierno sobre los efectos inesperados de su política respecto a las sociedades africanas, ya que “al autorizar la creación de nuevas sociedades originadas en el fraccionamiento de las antiguas, el gobierno favorecía la insubordinación dentro de la sociedad, cosa que, a juicio de la comisión, desnaturalizaba las metas prevalecientes en el origen de la creación de las asociaciones de africanos, ya que daba a éstos demasiada libertad de acción” [(AGN. AP. X. 33.2.2 fol.55, citado por González, 1999:116).

Todo este proceso generado en la administración de Rivadavia va ser aprovechado posteriormente por Rosas. Estas sociedades van a ser un punto de apoyo fundamental para ayudar al gobernador a enfrentar la grave crisis de su régimen¹⁴ entre 1838 – 1840. En medio de la crisis de su gobierno en 1839 decide abolir la trata de esclavos reactivada por el mismo en 1831. Las fiestas federales durante el periodo de Rosas ofrecían la posibilidad de diálogo y vínculo político y afectivo entre el gobernador y los sectores populares permitiendo a estos últimos la adherencia al régimen (Geler, 2008).

La tradición festiva del carnaval se va mantener a lo largo del siglo XIX con una interrupción de una década durante el gobierno de Rosas, quien después de reglamentar las actividades del carnaval, las prohíbe en 1844. Para fundamentar la prohibición en el decreto se encuentran variados argumentos que pasan por la higiene, la laboriosidad, la cultura, la moralidad, la ilustración y la economía entre otras. Aunque hay argumentos que se mantienen de las

disposiciones coloniales; la moralidad, la decencia, la ilustración, llama la atención el hecho de que no aparezca un artículo expreso de prohibición de los bailes afroargentinos como antaño. Así mismo, aparecen argumentos en defensa del tesoro del Estado y de la higiene pública más asociados a la construcción del mundo moderno.

Rosas y los negros: entre la barbarie y la exotización del candombe

Durante la época del Gobernador Rosas (1829-1832 y 1834-1852), el Candombe resurgió, logrando vivir su periodo de mayor apogeo, (Golberg, 2006). El mismo gobernador asistía en compañía de su hija Manuelita a las festividades de los negros en las que era habitual que éstos le hicieran honores. Durante su gobierno se levantaron las prohibiciones a los candombes impuestas en 1820 y 1838 y justo en ese último año el gobernador invitó a la comunidad de las naciones negras a bailar en la plaza central (actual Plaza de mayo) para celebrar el día de la independencia.¹⁵ El baile de negros en la celebración del 25 de mayo de 1838 desató la ira de los miembros de la élite y fue visto como un desagravio a la celebración nacional.

Véase por ejemplo, cómo describe el acto doña Petrona Acosta de Sinclair, en una carta enviada a su esposo en la que ésta hacía mención al baile de los negros en la plaza central el 25 de mayo: “el (Rosas) a yegado a la última desgracia que Se puede ber (.) el día de veinte y cinco que a sido respetado y debe Ser mientras Buenos aires existe yego al ultimo grado de bileza y desgracia rebagando un dia Como ese a terminos de poner tambores de negros ese dia en la plaza”. (Petrona Acosta Sinclair a Enrique Sinclair, 27 de mayo de 1838, AGN-X-24-5:38, citado por Reid, 1989:120).

Un comentario de Gálvez, referido al mismo he-

¹⁴En 1842 “los negros de Buenos Aires se asocian a una suscripción pública en apoyo que les permita juntar 4075 pesos entre las cuarenta naciones que participan. Las manifestaciones públicas de los africanos en adhesión a la Santa federación no tiene entonces parangón sino con las manifestaciones que hiciera Rosas de su amistad hacia los africanos” (Devoto y Madero, 1999:162).

¹⁵Andrews menciona que este acto generó la furia e indignación de los unitarios como lo expresaba el poema “Al 25 de mayo de 1838” del antirosista Juan Cruz Varela:

Seis líneas de una poesía de Juan Cruz Varela

“Sólo por escarnio de un pueblo de bravos
Bandas africanas de viles esclavos
Por calles y plazas discurriendo van.
Su bárbara grita, su danza salvaje,
Es en este día meditado ultraje
Del nuevo caribe que el Sud abortó”. (Andrews, 1989:120).

cho planteaba: “El caso es que se invitó, estimuló y probablemente se ordenó a la Raza africana (...) que tomasen parte en los festejos (...) para bailar y cantar como si estuviesen en África” (Gálvez, 1883:252). Aunque el autor reconoce que “nadie quería incurrir en falta (...) marchando ordenadamente; bailando y cantando” (Gálvez, 1883:254), de todas maneras “el ruido de los candombes era infernal (...) las negras y negros cantaban en sus dialectos africanos (...) cantares verdaderamente bárbaros, parecían aullidos de animales” (Gálvez, 1883 citado por Geler, 2008: 255).

En el comentario de Gálvez los negros aparecen como marionetas de Rosas a las que, según el autor; “se invitó, estimuló y probablemente se ordenó” hacer presencia en el festejo. Este comentario, al tiempo que retoma muchas de las críticas que acompañan la caracterización de la relación entre Rosas y los afroargentinos, denigra de las expresiones musicales de los negros tildándolas de aullidos y lo equipara a un animal.

Sin embargo, resulta llamativo en el comentario de Gálvez, la referencia acerca de que los negros no generaron disturbios en dicha celebración, ya que como él manifiesta, “nadie quería incurrir en falta (...) marchando ordenadamente; bailando y cantando”, quizá en un intento por no desagrar la invitación extendida por el gobernador, además de comprender el significado simbólico de la celebración. Si bien los negros se organizaron para la presentación podemos sostener que lo que molestaba a la oposición y la élite en general era que los negros participaran de un festejo de la patria y que además lo hicieran con sus bailes, (bailes que estaban muy estigmatizados y eran asociadas a lo profano y lujurioso). En este sentido, el símbolo que representaba que un negro hiciera parte de la fiesta mítica del origen de la nación los indignaba además porque “para ellos, la representación simbólica de los fundamentos del poder no [podía] remitir en ningún caso a la población africana, sino que [debía] reflejar al pueblo ideal de la Revolución”. (González, 1999: 172).

Sin duda el baile de negros en la celebración del 25 de mayo en 1838 desató la ira como además se puede advertir en la carta de doña Petrona. Dicho baile, si nos detenemos un poco en sus palabras, fue visto como un desagravio a la nación al punto de

rebajar “al último grado de vileza y desgracia” la celebración nacional. Su comentario también es muestra de la solemnidad o respeto con el que era asumida la celebración del 25 de mayo, de manera que admitir la presencia del negro era manchar los sentidos conferidos a mayo. En consecuencia, el baile de los negros fue vivido como una profanación ya que los bailes de los negros suscitaban, en muchas ocasiones, incomodidad para los blancos como lo deja ver Vicente López cuando expresa el sentir de las familias al escuchar el “rumor siniestro desde las calles del centro, semejante al de una amenazante invasión de tribus africanas, negras y desnudas. La lujuria y el crimen dominaban la ciudad en el fondo musical del tan-tan africano” (López, citado por Puccia, 1974:28).

También era reconocido que Manuelita además de frecuentar regularmente los bailes de los negros bailara con éstos, lo que desde luego era motivo de escándalo. La Gaceta Mercantil escribió un artículo en 1843 en su defensa:

[L]os pardos o mulatos en nada desmerecen por serlo; al contrario, son atendidos y considerados por el general Rosas, lo mismo que los negros, los africanos o morenos, como hijos del país, valientes defensores de la libertad que han conquistado gloria y fama en cien batallas en que con bravura han sostenido la independencia nacional contra la dominación extranjera y contra los salvajes unitarios indignos de hombrearse con los honrados pardos y morenos...El general Rosas aprecia tanto a los mulatos y morenos que no tiene inconveniente en sentarlos en su mesa y comer con ellos; por lo que ha pretendido burlarlo El Nacional (un periódico unitario de Montevideo), reprochándole que su hija la señorita Da. Manuelita de Rosas y Ezcurra, no tenga tampoco reparo en bailar en ciertas ocasiones con los mulatos, pardos y morenos honrados y laboriosos. (Vial, 1969, citado por Reid Andrews, 1989:117)

En la obra de José María Ramos Mejía (1907) “Rosas y su tiempo”, el autor escribe:

Como Rosas había reemplazado la antigua procesión cívica de la fiesta patria por el abigarrado cortejo de negros que iban a aclamarlo, inundaban en esos días la ciudad multitud de comparsas que, al son de pintarrajeados y largos tambores, cruzaban las calles tocando monótonamente, no diré una música

sino un ruido del más desatazo efecto, que resonaba melancólicamente en los oídos y el corazón de los espectadores. Los rítmicos gruñidos de esos músicos en delirio, dejaban una impresión dolorosa en el espíritu, porque aún cuando el negro, como ya he dicho, no era sanguinario ni cruel, la extraña mascaradas sugería el presentimiento de lo que serían aquellas pobres bestias una vez enceladas por la acción de su chicha favorita o por el celo apetitoso del saqueo, consentido y protegido por la alta tutela del Restaurador. Sudorosos y fatigado por la larga peregrinación, marchaban, sin embargo, con cierto desembarazo vertiginoso, imprimiendo al cuerpo movimientos de una lascivia solemne y grotesca. Había entonces en Buenos Aires más de veinte mil negros, distribuidos en innumerables sociedades, cada una con su nombre bárbaro, sus hábitos y reyes, según los usos y jerarquías que probablemente traían de sus tierras africanas. Alrededor de la ciudad formaron un conjunto de colonias libres, y los domingos y los días de fiesta ejecutaban sus bailes salvajes, hombres y mujeres a la ronda, cantando sus refranes en sus propias leguas y al compás de tamboriles y bombos grotescos. La salvaje algazara que se levantaba en aquel extraño concurso atronando al aire, la oíamos –de un testigo a quien copiamos– como un rumor siniestro desde las calles del centro, semejante al de una aterradora invasión de tribus africanas enloquecidas por el olor de la sangre. Faltábame agregar una hachure sugerente a este pequeño grabado al agua fuerte: desde que subió Rosas al gobierno, se hizo concurrente discreto de los candombes y asistía religiosamente a algunas de sus fiestas. Con aquella forzada modestia que en él era habitual, aceptaba los nombraditos y pomposos honores que le discernían. Él les daba el concurso de su presencia y el de su hija, y ellos el se su adhesión servil y de su sangre generosa. (Ramos, 1907: 228-229).

Para la época de esta obra de Ramos Mejía ya no era tan significativa la presencia de afroargentinos, dado el gran flujo de inmigrantes recepcionados por el país desde la segunda mitad del siglo XIX, como se expondrá en el siguiente capítulo.

Un escrito de Juana Manso de Noroña de 1846 titulado “los misterios de la Plata, “episodios históricos”, también señala el nexo entre Rosas y los negros:

Los negros que no están colocados en casas particulares viven en comunidades que se llaman *pueblos* (destacado en el original), situados en los barrios de extramuros, conservando sus usos y costumbres africanas y hasta el aparato de un

reyezuelo. Para cada grupo de familias del mismo origen. Estos pueblos de negros adoraban a Rosas que, la verdad, les dispensa todo clase de favores y les acuerda su más ilimitada confianza en la que no se engaña, pues se sabe que es la fidelidad una las características de la raza africana. El pueblo bajo, compuesto en buena parte por negros y mulatos, está conforme con Rosas como lo estuvo en la Roma de los césares con Claudio, con Nerón o con Caligula. (Manso, 1846, citado por Solominansky, 2003:106)

Al caer Rosas, el Candombe perdió la fuerza, centralidad y la marcada presencia en los espacios públicos de la que gozaban. Los negros fueron vistos como traidores de sus amos, delatores y espías al servicio del régimen rosista. Los opositores de Rosas utilizaron todas las imágenes que unían a Rosas y los negros, acentuando el prejuicio racial en la época pos rosista y la supremacía de la raza blanca, Goldberg (2006). En efecto, Sarmiento denunciaba en el Facundo el poder adquirido por los negros durante el gobierno rosista; en su criterio “Rosas se formó una opinión pública, un pueblo adicto en la población negra de Buenos Aires y confió a su hija doña Manuelita esta parte de su gobierno. La influencia de las negras con ella, su favor para el Gobierno, han sido siempre sin límites” (Sarmiento, 1845:293).

Aunque no se puede afirmar que el apoyo de la comunidad afroargentina hacia Rosas fuera unánime (Andrews, 1989), sí es reconocido el fuerte vínculo entre el gobernador y la comunidad afroargentina y el firme apoyo con el que gran parte de estos adhirió y defendió su causa. Los negros manifestaron su disposición para servir a los ejércitos de Rosas, además se exhibían las insignias rojas federales, desfilando por las calles después de cada victoria federal.

En 1852, una vez derrocado Rosas, los unitarios impusieron restricciones a las sociedades africanas que financiaban bailes y gradualmente, conforme éstas fueron declinando, sumado a la emergencia de nuevos bailes que convocaban a los jóvenes afroargentinos, el candombe fue declinando, ya para 1930 no se registraba la presencia de los negros y negras en las festividades del carnaval, (Andrews, 1989). Aunque pueda ser tildada de utilización política de Rosas a los afroargentinos o de mutuo beneficio es sin duda una “alianza” que tuvo indudablemente un

costo político muy alto para esta población una vez terminó el gobierno rosista.

La “aniquilación” de los afroargentinos: algunas miradas

Aunque la población negra no fue aniquilada totalmente –como es una noción extendida en el sentido común y en parte de la literatura especializada– sí decreció considerablemente a lo largo del siglo XIX. Interesa destacar que el Estado generó mecanismos que invisibilizaron a la población negra, Reid Andrews, (1989); mecanismos que tuvieron relación con la ideología de blanqueamiento, ya que las posibilidades de ascenso social eran mayores en la medida en que los rasgos del ancestro africano se fueran borrando. Tal operación, afirma López “fue reafirmada por la desaparición de los registros oficiales relativos a la población de ascendencia africana a través de la utilización del rótulo de “población desconocida”, que subestimaba el número de afroargentinos al contemplar personas negras sin especificar el color o también en el uso de de la categoría “trigueño” (del color del trigo) que no implica una directa ascendencia africana” (López, 2006:7).

Pero el asunto no se detiene ahí, al parecer el proceso de disminución se desarrolló de manera más lenta respecto de como se ha sostenido desde las élites y desde el relato hegemónico que atribuye a las guerras la aniquilación de esta población. El trabajo de Reid Andrews (1989), centrado en Buenos Aires, afirma que el Estado aceleró de forma engañosa las estadísticas oficiales que declinaban demográficamente a esta población, antes de que esto realmente sucediera. El autor contrasta los censos que hablaban de la aparente “desaparición” con la variada producción de prensa y actividad constante de las asociaciones de ayuda mutua, así como las manifestaciones artísticas de la población afroargentina, las cuales se expresaban fuertemente en el periodo en que supuestamente aparecían inexistentes en los censos oficiales. Tampoco encuentra referencias de preocupación por la declinación demográfica de dicha población en los periódicos y escritos afroargentinos del periodo de 1880 -1900,

quienes en cambio se mostraban preocupados por la situación económica subordinada.

Así mismo, refiere que, si bien las bajas tasas de natalidad y las altas tasas de mortalidad contribuyeron a la declinación de la población negra en el periodo de 1838-1889, no son un elemento determinante para explicarlo. Su argumento parte de la explicación que encuentra en el “traslado estadístico de un gran segmento de la población afroargentina de la categoría racial parda/morena a la blanca” (Andrews, 1989:104), ya que antes del periodo 1838-1887 la población afroargentina había registrado un crecimiento continuo, por lo cual no hay razones para pensar que este crecimiento se hubiese alterado en las décadas posteriores¹⁶. Además de contemplar la pérdida de peso poblacional de los negros, se suma la existencia de una élite que, al cultivar el mito de la sociedad blanca, pregonaba la desaparición de los negros y pugnó por no hacerlos visibles dado el marcado racismo de la sociedad argentina. En consecuencia, la población negra quedó “invisible desde los censos y ahogada en un torrente de inmigrantes blancos”.

En suma, “los afroargentinos no desaparecieron ni murieron en ningún punto del siglo XIX; antes bien, serenamente fueron borrados de los registros por las personas encargadas de realizar los censos y por los estadísticos, por los autores e historiadores que cultivaban el mito de una argentina blanca” (Andrews, 1989:131). En otras palabras, la presunción de la desaparición de la población negra es parte de lo que Solomiansky (2003), califica “genocidio discursivo”; una operativa de invisibilidad orquestada hacia esta población que encuentra en Sarmiento¹⁷ uno de sus principales voceros.

Es pertinente además recuperar un planteo del autor que también contribuye a armar el rompecabezas o “el enigma de la desaparición” de los afroargentinos como él mismo le llama, y que no es un dato menor, está relacionado con el apoyo que los afroargentinos brindaron a Juan Manuel Rosas. El mismo Sarmiento expresaba: “los negros así ganados para el Gobierno, ponían en manos de Rosas un celoso espionaje en el seno de cada familia, por los sirvientes y esclavos, proporcionando, además,

¹⁶Ver Andrews (1989) en donde el autor presenta datos estadísticos que respaldan lo sostenido.

excelentes e incorruptibles soldados de otro idioma y de una raza salvaje” Sarmiento, (1857:233). Esta acusación recurrente a los afroargentinos suscitó en 1878 una editorial del periódico afroargentino *La Juventud*, el cual expresaba la irritación de la comunidad negra ante el planteo generalizado de que el rol de los negros en la Argentina se reducía a su lugar como soldados y como espías de Rosas, (*La Juventud*, 1878 citado por Andrews, 1989:120).

De esta manera, “los afroargentinos y Rosas se unieron inextricablemente en la mente de los unitarios. El racismo de los unitarios blancos se combinó con su odio por Rosas y los federales para transformar a los negros en un símbolo recurrente del supuesto salvajismo y barbarie de los años de Rosas (Andrews, 1989:120). Ya decía Sarmiento en su *Facundo*: “sería agraviar a la historia escribir la vida de Rosas y humillar a nuestra patria, recordarla después de rehabilitada las degradaciones por que ha pasado” a lo que más adelante agrega “la historia de la tiranía de Rosas es la más solemne, la más sublime y la más triste página de la especie humana, tanto para los pueblos que de ella han sido víctimas como para las naciones, gobiernos y políticos europeos o americanos que han sido actores en el drama o testigos interesados” (Sarmiento, 1857:19). Para Sarmiento había que borrar de la historia lo que representó Rosas, escribir su historia era “humillar la patria”, por consiguiente, la historia de los afroargentinos también sería borrada con el símbolo del rosismo.

De alguna manera, el lugar marginal de los negros en los censos no puede ser argumentada sólo a través de criterios cuantitativos (Otero, 2006), sin duda obedeció al deseo de las élites de configurar un componente población ideal a la nación imaginada, desalentando y combatiendo desde diversas estrategias a otros grupos.

En la visión de Otero hubo condicionantes ideológicos desplegados por la élites, entre los que señala las motivaciones igualitaristas de la estadística liberal que rechazaban las categorías producidas del orden colonial para no reproducir el oprobioso sistema de clasificación, pero que al mismo tiempo, mantenía las jerarquías de los distintos grupos sobre

la base de criterios evolucionistas y no igualitarios. El argumento esgrimido en la Comisión Directiva del Censo Nacional de 1895, justificaba la ausencia de preguntas relativas al color por problemas técnicos derivados de la complejidad de la autodefinición de los encuestados (por ejemplo, que parte de la población mulata o india fuese registrada como blanca), y por el escaso número proporcional de población negra. Este último no era sostenible, ya que a modo de ejemplo, en la Capital del país para 1887 el número de población negra, salvo algunas excepciones, no era menor a la registrada con respecto a uruguayos, franceses, españoles e italianos presentes en la capital. Este argumento, menciona Otero, si sería sostenible para 1914 en el que la presencia cuantitativa de este grupo ya no era tan considerable.

Volviendo al primer argumento habría que abonar, desde la visión de Otero, que aún cuando la existencia de ideologías racistas pudieran explicar nos la supresión de preguntas relativas al color de la piel, resulta oportuno plantear que el sistema estadístico contempló los problemas técnicos de la medición de la raza, apartándose de una visión esencialista de la misma, lo que denota, en el discurso censal uno de los aspectos de corte más progresista (Otero, 2006). Aunque la supresión de dichas categorías no aseguró la transformación igualitarista del sistema estadístico.

Posteriormente con la emergencia de un discurso global de la especie humana suscitado a partir de la teoría de la selección natural de Darwin, la raza cobra un fuerte poder explicativo en los fenómenos demográficos y sociales y en la Argentina los tres censos subsiguientes evocaron la mezcla de razas de manera armónica sin aludir las jerarquizaciones diferenciales de los grupos raciales que intervenían. A medida que avanza la inmigración, va adquiriendo fuerza la idea de la selección natural y con ello un discurso que enfatiza la superioridad biológica de la raza blanca, que como mencionábamos, no está exento de un contexto intelectual de la época.

En síntesis, las estadísticas oficiales fueron uno de los instrumentos a través de los cuales el Estado difundió la imagen de la nación (Otero, 2006), así

¹⁷En 1883 en *Conflicto y armonía de razas*, Sarmiento anunciaba que para 1900 si un argentino deseaba ver cómo era un negro debería ir a Brasil.

“indagar las bases a partir de las cuales se definió la población del territorio argentino implica, ante todo, analizar el papel que el aparato censal adjudicó a la nacionalidad, la raza, el color y el territorio de origen (...)” (Otero, 2006:335). El sistema estadístico argentino planteó lecturas sobre los componentes poblacionales del país que sobrestimaron el lugar de los inmigrantes obliterando la presencia de indígenas y negros, tanto negros como indígenas ocuparon un lugar marginal en el sistema censal argentino (Otero, 2006). Tanto así que el problema ya señalado por Andrews (1989), con respecto al papel de las estadísticas en el ocultamiento de la negritud también se expresó con la población indígena. Para ilustrar esto, es conveniente señalar que la desaparición estadística de los indígenas precedió y acompañó la Campaña del desierto liderada por Roca en 1879 y la Conquista del Chaco del año 1884 (Otero, 2006). A través de los dispositivos estadísticos se reflejó el deseo de blanqueamiento de las élites. El censo del año 1869 se limitó a censar la población indígena con el fin de detectar el número de población activa militarmente, los indígenas aparecían como un componente indiferenciado en otras áreas, con lo cual la ideología de la civilización y barbarie y el deseo de eliminar este componente “peligroso” que se resistía la civilización, se reflejó en los censos. De hecho, la información de las zonas controladas por indígenas fue levantada por comandantes militares. Sobre los indígenas se establecieron formas de control asentadas en visiones geopolíticas más no antropológicas, con ello el control de desierto aseguraría la desaparición de estos grupos. Importa enfatizar que “en el terreno de la percepción estadística, los indios fueron, ante todo, la población “móvil” y “militarmente peligrosa” de territorios no controlados por el Estado y, en lugar secundario, los portadores de una religión distinta a la profesada por el Estado. En ningún caso el indígena fue el portador de una lengua o de una cultura diferente y, menos aún, miembro de una nación distinta de la Nación Argentina en construcción” (Otero, 2006:350).

A partir de las consideraciones anteriores, podemos sostener que el Estado argentino empleó una estrategia biopolítica que buscaba, mediante la exclusión violenta de los afroargentinos e indígenas, favorecer un tipo de población que se ajustara al modelo de nación deseado. En consecuencia, el biopoder fue empleado para “hacer vivir” el ideal de nación fundada en la hegemonía de la sociedad blanca, europea como elemento deseable para alcanzar la modernidad y el progreso nacional al que se contraponía la comunidad afroargentina¹⁸ (vista precisamente como una población indeseada, dado el alto nivel de prejuicio racial presente en la nación). De esta forma, el racismo se va inscribiendo como un mecanismo del Estado (Foucault, 2000), no necesariamente a través de una legislación escrita o del sistema económico (Marin 2000), pero sí a través de las operaciones ideológicas eurocentristas agenciadas y estimuladas por el Estado moderno. Esta formación discursiva de nación al tiempo que hacía emerger el sujeto deseado, implementaba dispositivos de control hacia los sujetos indeseados o “peligrosos” para el proyecto hegemónico. Es así como se van favoreciendo mecanismos para borrar o invisibilizar al diferente en pos de mejorar la población. Al respecto señala Foucault “si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo... Que quede bien claro que cuando hablo de “matar” no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte o, más simplemente, la muerte política, la expulsión” (Foucault, 1992:90).

El paradigma de “civilización o barbarie” tan defendido por Sarmiento fue parte de la estrategia por medio de la cual se orquestó ideológicamente el dispositivo del biopoder. La élite Argentina, retomaba desde finales del siglo XIX, las teorías racistas dominantes provenientes de Europa para construir un proyecto de país y de Estado (Geler, 2004). Y la dirigencia política intelectual, que desarrollaría y aplicaría las teorías y políticas sobre razas para

¹⁸Durante el siglo XIX y principios del XX, los gobernantes de la Argentina empiezan a difundir pautas culturales, mitos de origen en la idea de consolidar la identidad nacional a partir del europeo.

“mejorar” la población argentina, durante el siglo XIX en la Argentina serían Sarmiento y Alberdi, así como Bunge y José Ingenieros en el XX (Geler, 2004). De esta forma, se contribuyó al ocultamien-

to de la negritud volviéndola en un elemento segregado y secreto a través del desarrollo histórico de la Argentina (Solomianski, 2003).

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, Milta. (1998). *Carnaval: una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta*. Ediciones Trilce. Capítulo 1 y 2.
- ANDREWS, George Reid (1989). “Los afroargentinos de Buenos Aires”. (Aquí mismo y hace tiempo). Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- ARGUMEDO, Alcira 2006 *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular* (Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional). Introducción y Capítulo 4.
- BECCO Horacio Jorge. (1953). *Negros y morenos en el cancionero rioplatense*. Sociedad argentina de americanistas.
- BERNAND Carmen, “Los olvidados de la revolución: el Río de la Plata y sus negros”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, 2010, Puesto en línea el 07 enero 2010. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index58416.html>
- BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Editorial de La Nación, Buenos Aires, domingo, 25 de agosto de 2002. Disponible en http://www.cuentayrazon.org/revista/doc/128/Num128_018.doc
- BERTONI, Lilia Ana, Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. *La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BHABHA, Homi. (2000). *Narrando la nación*. En: *la invención de la nación*. Fernández Bravo, Álvaro. Ed. Manantial, Bs. As.
- BHABA, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Editorial Manantial, Buenos Aires. Capítulo 2 y 3.
- BOURDIEU Pierre. (1970). *La reproducción*. Fontamara.
- CARMONA, Narciso (2001). *La presencia del negro en la Argentina*. En: Picotti, Dina (Compiladora). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Editores de América Latina. Buenos Aires. Págs. 365-374.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007). *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, enero-junio 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”*. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- CÉSAR, Romeo, *El carnaval de Buenos Aires (1770-1850)*. El bastión Sitiado, Editorial de las Ciencias, Buenos Aires, 2005.
- CHAMOSA, Oscar (2003). “Lúbolos, Tenorios y Moreiras: reforma liberal y cultura popular en el carnaval de Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XIX”, en Sábato, Hilda y LETTIERI, Alberto (compiladores), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 115-135
- CHATTERJEE, Partha. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo. Y otros estudios subalternos*. Siglo veintiuno editores. Pág 55- 107.
- CIRIO, Pablo 2003c “La desaparición del candombe argentino. Los muertos que vos matáis gozan de buena salud” en *Música e Investigación*, N° 12-13, pp. 181-182.
- CORIA, Juan Carlos (1997). *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*. Editorial J, A, Roca, Buenos Aires.
- CORNEJO, Silvia. (2005). “Identidades invisibles en Argentina: Los afroargentinos, su renegación-desmentida.” Ponencia presentada en el 2do. Congreso Latinoamericano de Historia del Psicoanálisis, 23 y 24 de julio. Disponible en: <http://www.alhp.org/abstract21.htm>.
- CORONIL, Fernando. (2005). *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- CRESPI, Liliana. *Utilización de mano de obra esclava en áreas mineras y subsidiarias. Apuntes sobre su comercio y distribución desde el puerto de Buenos Aires (siglo XVII y XVIII)*. En *el negro en la Argentina. Presencia y negación*. Editores de América Latina. Buenos Aires. Págs. 127-161.
- DI MEGLIO Gabriel. (2006). *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el Rosismo*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2006.
- DUSSEL, Enrique. (2005). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- DUSSEL, Ines (2005). *Historias de guardapolvos y uniformes: sobre cuerpos, normas e identidades en la escuela*. En: *Textos para repensar el día a día escolar: sobre cuerpos, vestuarios, espacios, lenguajes, ritos*

- y modos de convivencia en nuestra escuela. Buenos Aires: Santillana, p. 105-132.
- DUSSEL, Ines (2005). Pensar la escuela y el poder después de Foucault. En *Educación: ese acto político*, Graciela Frigerio, Gabriela Diker (comps). Del estante editorial. Pp. 183-191.
- FAUÉ, María Eugenia (2006). Blanquitud y negritud en los registros literarios rioplatenses. En *Temas de Patrimonio Cultural* 16; 61-76. Compiladora: Leticia Maronese, Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura.
- FANON, Frantz. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas, Buenos Aires.
- FRIGERIO, Alejandro (2006). “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. *Temas de Patrimonio Cultural* 16; 77-98. Número dedicado a “Buenos Aires Negra: Identidad y cultura”. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
- FRIGERIO, Alejandro (1993) *El Candombe Argentino: Crónica de una Muerte Anunciada*. Revista de Investigaciones Folklóricas 8: 50-60. Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad de Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1966)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. (1986). *La verdad y las formas jurídicas*. Siglo XXI, México. (Cuarta y quinta conferencias p.p 89-140).
- GELER, Lea (2006). “La sociedad «de color» se pone de pie. Resistencia, visibilidad y esfera pública en la comunidad afrodescendiente de Buenos Aires, 1880”, en: Dalla Corte, Gabriela, García Jordán, Pilar, et al (comp.) *Homogeneidad, Diferencia y Exclusión en América Latina*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- GELER, Lea. (2006). *Afrodescendientes porteños: homogeneidad y diversidad en la construcción nacional argentina, ayer y hoy*. Ponencia presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social. Salta, 19 al 22 de septiembre.
- GELER, Lea. (2008). “Otros argentinos?, afrodescendientes porteños y la construcción de la nación Argentina entre 1873 y 1882. Tesis de doctorado Departamento de Antropología e Historia Cultural de América y de África. Universidad de Barcelona. Pp, 29-49, 256- 287.
- GIDDENS, Anthony (2000). En: Giddens, Anthony. *Sociología*. Capítulo 9. Alianza Editorial, Madrid, 2000. Tercera edición revisada. pp. 277-315. disponible en www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- GOLDBERG, Marta Beatriz. (1995). *Los negros de Buenos Aires*, Luz María Martínez Montiel (coordinadora). En *Presencia Africana en Sudamérica*, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 529-607.
- GOLDBERG, Marta (2000). “Nuestros negros: Desaparecidos o ignorados?” en *Todo es Historia*, (Buenos Aires) N° 393, pp. 24-37.
- GOLDBERG, Marta Beatriz y MALLO, Silvia C. (2000). “Enfermedades y epidemias de los esclavos.” *Todo es Historia* 393: 60-69. Buenos Aires.
- GOLDBERG, Marta. (2001). “Las afroargentinas (1750 – 1880)”. En: *historia de las mujeres en la argentina*. Tomo I Colonia y Siglo XIX, ediciones Taurus. pp. 67-85.
- GOLDBERG, Marta. (2006). *Las mujeres africanas en el Río de la Plata: Organización comunitaria y conservación del patrimonio cultural*. En *Temas de Patrimonio Cultural* 16; 229- 236. Compiladora: Leticia Maronese, Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura.
- GÓMEZ, M.V.(2001). “Apuntes para una historia de las instituciones negras en la Argentina”. En: Picotti, Dina (Compiladora). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Editores de América Latina. Buenos Aires. Págs.401-428.
- GÓMEZ Miriam. Entrevista en la Revista de Cultura Ñ del diario el Clarín No. 216. noviembre 17 de 2007.
- GONZÁLEZ, Bernaldo, Pilar. (1999). *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Fondo de cultura económica de la Argentina. Págs 74-118.
- GONZÁLEZ, Bernaldo, Pilar [1999] “Vida privada y vínculos comunitarios: formas de sociabilidad popular en Buenos Aires, primera mitad del siglo xix”. En Fernando Devoto y Marta Madero (compiladores), *Historia de la vida privada en la Argentina*. 1. País antiguo. De la colonia a 1870. Taurus, Buenos Aires.
- GUANO, Emanuela. (2003). *A Color for the Modern Nation: The Discourse on Class, Race, and Education in the Porteño Middle Class*. *Journal of Latin American Anthropology*. Disponible en: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/>, último acceso diciembre de 2009.
- GUZMÁN, María Florencia (2006). “Africanos en la Argentina: una reflexión desprevenida”, mimeo.
- GUZMÁN, María Florencia 2000 “Vidas de esclavos en el antiguo Tucumán” en *Todo es Historia*, (Buenos Aires) N° 373, pp. 70-81.
- GUZMÁN, María Florencia 2001. *El destino de los esclavos de la compañía: el caso Riojano*. En: Picotti, Dina (Compiladora). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Editores de América Latina. Buenos Aires. Págs.87-108.
- LANUZA, José Luis (1967). *Morenada: Una Historia de la Raza Africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Schapire.
- MARTÍN, Alicia (2006) *Presencias ausentes: El legado*

- africano a la cultura argentina. *Temas de Patrimonio Cultural* 16; 205-216.
- MASLIAH, Alberto. (2006). "Negro che: los primeros desaparecidos". Vídeo.
- MYERS, Jorge [1999] "Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la elite porteña. 1800-1860". En Fernando Devoto y Marta Madero (directores), *Historia de la vida privada en la Argentina. 1. País antiguo. De la colonia a 1870*. Taurus, Buenos Aires.
- MIGNOLO, D. Walter. (2005). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Edgardo Lander (comp.).
- MORRONE, Francisco C.: *Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución*, Buenos Aires, CEAL, 1995.
- RODRÍGUEZ, Molas, Ricardo (2001). *Racismo y esclavitud páginas de un modelo*. En: Picotti, Dina (Compiladora). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Editores de América Latina. Buenos Aires. Págs.333-351.
- Segato, Rita 1998 "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global" en *Serie Antropología*, Universidad de Brasilia, N° 234.
- Sarmiento, Domingo Faustino. ([1845] 1990). *Civilización y Barbarie*. Cátedra: Madrid, 1990.
- ORTÍZ, Oderugo, Néstor 1974 *Aspectos de la Cultura Africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- PICOTTI, Dina (comp.). 2001 *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires, Editores de América Latina.
- PITA, Nicolás (2006) PITA, Nicolás P.: "Afrodescendientes: Una realidad que sale a la luz". Disponible en: <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/pobmigra/publ.htm>. Último acceso febrero de 2009.
- PUCCIA, Enrique 1974 *Breve Historia del Carnaval Porteño*. Buenos Aires: Cuadernos de Buenos Aires n° 46. Municipalidad de Buenos Aires.
- QUIJANO, Aníbal. (2005). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- SOLOMIANSKI, Alejandro. (2003). "Identidades secretas: la negritud argentina". Beatriz Viterbo Editora.
- YAO, Jean Arsène, 2002. "Negros en Argentina: integración e identidad." *Revue Électronique de Civilisation Contemporaine - EUROPE / AMÉRIQUES*. <http://www.univ-brest.fr/amnis>.
- STUDER, Elena F. S. (1984). *La Trata de Negros en el Río de la Plata Durante el Siglo XVIII*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.