

ESTUDIOS

AFROLATINOAMERICANOS 5

ACTAS DE LAS SÉPTIMAS JORNADAS DEL GEALA

María Agustina Barrachina
Tomás Guzmán
Juan Francisco Martínez Peria
(Compiladores)

En homenaje a
Carmen Platero
María Magdalena Lamadrid
Paulina Díaz

Ediciones
del CCC



centro cultural
de la cooperación
FLOREAL GORINI

GRUPO DE ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS (GEALA)

ESTUDIOS

AFROLATINOAMERICANOS 5

ACTAS DE LAS SÉPTIMAS JORNADAS DEL GEALA

María Agustina Barrachina

Tomás Guzmán

Juan Francisco Martínez Peria

(Compiladores)

En homenaje a

Carmen Platero

María Magdalena Lamadrid

Paulina Díaz

Con el apoyo de



Ediciones
del CCC



GRUPO DE ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS (GEALA)

Kleidermacher, Gisele

Estudios afrolatinoamericanos 5 : actas de las séptimas jornadas de GEALA / Gisele Kleidermacher ; Nicolás Javier Fernández Bravo ; Santiago Amondaray ; compilación de María Agustina Barrachina ; Tomás Guzmán ; Juan Francisco Martínez Peria. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-3920-80-6

1. Estudios Culturales. I. Fernández Bravo, Nicolás Javier. II. Amondaray, Santiago. III. Barrachina, María Agustina , comp. IV. Guzmán, Tomás, comp. V. Martínez Peria, Juan Francisco, comp. VI. Título.

CDD 305.896073

Estudios afrolatinoamericanos 5: Actas de las Séptimas Jornadas del GEALA
1ª edición

Con el apoyo de



Compilación y revisión: María Agustina Barrachina
Tomás Guzmán
Juan Francisco Martínez Peria

Diseño y diagramación: Ana María Viñas Amarís

© De esta edición, Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2023
Av. Corrientes 1543 - (C1042AAB) Buenos Aires - Argentina
(5411) 5077 8000

www.centrocultural.coop

ISBN 978-987-3920-80-6– Fecha de publicación: Septiembre de 2023

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

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

Coordinación general	<p>Florencia Guzmán (Instituto Ravignani, UBA/Conicet), Lea Geler (Instituto Ravignani, UBA/Conicet) Alejandro Frigerio (UCA, Conicet) María de Lourdes Ghidoli (UBA) Eva Lamborghini (UBA) Nicolás Fernández Bravo (UBA, GLU) María Cecilia Martino (UBA) Gisele Kleidermacher (IIGG-UBA, Conicet) Juan Francisco Martínez Peria (UNSAM, CCC)</p>
Comité Académico	<p>Paulina L. Alberto (ALARI, U. Harvard) George Reid Andrews (U. Pittsburgh) Alejandro de la Fuente (ALARI, U. Harvard) Alejandro Frigerio (UCA, Conicet) Lea Geler (Instituto Ravignani, UBA/Conicet) María de Lourdes Ghidoli (UBA) Flávio Gomes (UFRJ) Florencia Guzmán (Instituto Ravignani, UBA/Conicet) Eva Lamborghini (UBA), Marta Maffia (UNLP, Conicet) Alfonso Múnera (U. Cartagena) Miguel Ángel Rosal (Instituto Ravignani, UBA/Conicet) Ignacio Telesca (Universidad Nacional de Formosa, Conicet) Silvia Mallo (CONICET/UNLP) Miguel Ángel Rosal (CONICET/Instituto Ravignani-UBA) Ignacio Telesca (CONICET/Universidad Nacional de Formosa)</p>
Secretaría Organización	<p>María Agustina Barrachina (Instituto Ravignani, UBA/Conicet, EHES) Tomás Guzmán (Instituto Ravignani, UBA/Conicet)</p>
Comité Organizador (Integrantes del GEALA)	<p>Santiago Amondaray (UNSAa) Ibis Bondaz (UNL), Ana Belén Cavalieri (UNNE) Paula Churquina (UBA), Carla Marina Díaz (IIET) María Paula Díaz (UNRN) Victoria Ferrero (UNLu) Marisol Fila (U. Michigan) María Gil de Muro (UNQ) Lautaro León (UBA), Luciana Levín (UNAJ), Facundo López Gerónimo (UNSa) Maricruz Mendez Karlovich (UNLZ) Ángeles Parisio (UBA) Alejandra Huri Restaldi (UNTREF, FLACSO) Estefanía Romero (UNSAM) Ana María Viñas Amarís (UBA) Ivana Wendling (UBA)</p>

Agradecimientos

Las Séptimas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos –co-organizadas por el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA) del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Universidad de Buenos Aires y el CONICET, y el Afro-Latin American Research Institute (ALARI) del Hutchins Center de la Universidad de Harvard– nos volvieron a reunir luego de cuatro años intensos de cambios. La pandemia fue un desafío para todos y retrasó nuestro encuentro bianual. A pesar de ello, el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos continuó ampliándose y multiplicando redes, construyendo un marco federal para los estudios afrodescendientes en Argentina.

Por un lado, para estas jornadas contamos con la ayuda de nuevos miembros de distintas provincias, casas académicas y trayectorias disciplinares a quienes le agradecemos su colaboración: Santiago Amondaray, Ibis Bondaz, Ana Belén Cavalieri, Paula Churquina, Carla Mariana Díaz, María Paula Díaz, Victoria Ferrero, Marisol Fila, María Gil de Muro, Lautaro León, Luciana Levín, Facundo López Gerónimo, Maricruz Mendez Karlovic, Ángeles Parisio, Alejandra Huri Restaldi, Estefanía Romero, Ana María Viñas Amarís e Ivana Wendling.

Por otro lado, consolidamos la cooperación académica internacional integrando a partir del 2022 el Consorcio Universitario de Estudios Afrolatinoamericanos con instituciones académicas de Brasil, Colombia, México y Estados Unidos. Los frutos de estas redes se observan en las Jornadas, con la participación de expositores de todos estos países.

Estos años también sufrimos la pérdida de mujeres fundamentales de la comunidad afroargentina: Carmen Platero, María Magdalena Lamadrid y Paulina Díaz, presentes en Jornadas anteriores. Estas Jornadas las pensamos en su memoria. Para homenajearlas, Carmen Yannone, de Teatro en Sepia y la Asociación Civil de Mujeres Afrodescendientes en la Argentina, nos honró con su presencia y emotivas palabras. Les agradecemos a ellas por apostar a construir lazos entre la comunidad académica y el activismo.

Estos años también sufrimos la pérdida de mujeres fundamentales de la comunidad afroargentina: Carmen Platero, María Magdalena Lamadrid y Paulina Díaz, presentes en Jornadas anteriores. Estas Jornadas las pensamos en su memoria. Para homenajearlas, Carmen Yannone, de Teatro en Sepia y la Asociación Civil de Mujeres Afrodescendientes en la Argentina, nos honró con su presencia y emotivas palabras. Les agradecemos por apostar a construir lazos entre la comunidad académica y el activismo.

Por esta última razón, expresamos también nuestra gratitud a Nengumbi Sukama del Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI), quien coordinó la mesa redonda final sobre arte y antirracismo y a las expositoras Florencia Gomes del Área de Género Comisión 8 de Noviembre y el Colectivo Nigromante, Jessica Salinas Lamadrid de la Asociación Misibamba y el Colectivo Nigromante, Leonardo Puchetta y Ana Gayoso de Del Monte Agrupación Artística y la Red Artística Fromestiza del Oeste y Mirta Toledo de la Sociedad Argentina de Artistas Plásticos.

Agradecemos asimismo a los destacados conferencistas. Esther Pineda, en la conferencia inaugural, nos presentó los desafíos de ser afrodescendiente en América Latina y sus reflexiones sobre el racismo cotidiano y su impacto en la vida de las personas racializadas, aspectos sobre los que debemos seguir debatiendo, reflexionando (y actuando). En ese sentido, Paulina Alberto en su conferencia nos propuso repensar los relatos raciales en Argentina a través de las múltiples vidas de “El Negro Raúl”. Juan Francisco Martínez Peria y Federico Pita (Diáspora Africana de la Argentina) a través de la presentación del libro compilado por el primero, nos introdujeron en el pensamiento de George Padmore y las luchas por mejorar la vida de los trabajadores negros.

Nos encontramos en el Decenio Internacional de los Afrodescendientes propuesto por la Asamblea General de las Naciones Unidas (1° de enero de 2015 - 31 de diciembre de 2024) que brega por el reconocimiento, justicia y desarrollo de las comunidades afrodescendientes. Lamentablemente, días antes del comienzo de las jornadas se produjo un hecho repudiable de racismo que sobrevoló nuestro encuentro: el incendio y destrucción total del monumento a María Remedios del Valle, inaugurado hace menos de un año. En este contexto, espacios de discusión, visibilización de investigaciones, debates, charlas y reflexiones sobre lo logrado y las tareas pendientes son más que necesarios. Las Jornadas han aspirado a serlo.

Varias instituciones hicieron posibles estas jornadas: el ALARI y la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (AGENCIA I+D+i) de la República Argentina, brindaron ayuda económica.

Como en las varias ediciones anteriores de las Jornadas, el Centro Cultural de la Cooperación 'Floreal Gorini' prestó su disposición desinteresada, por lo que expresamos nuestra gratitud.

De igual modo, agradecemos a la institución que cobija al GEALA: el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", institución de doble dependencia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). A su directora, Noemí Goldman, y a todxs sus integrantes, les agradecemos por el apoyo permanente y la difusión de nuestras actividades.

Lxs coordinadorxs generalxs de las Jornadas, integrantes del GEALA, merecen un reconocimiento especial: Florencia Guzmán, Lea Geler, Alejandro Frigerio, María de Lourdes Ghidoli, Eva Lamborghini, Nicolás Fernández Bravo, María Cecilia Martino Gisele Kleidermacher y Juan Francisco Martínez Peria. Ellxs vienen, desde hace más de diez años, haciendo posible este espacio de encuentro. Particularmente vaya nuestra gratitud a María de Lourdes Ghidoli, quien ha estado atenta a las infinitas consultas del Comité Organizador.

Como parte de este último, desde la distancia, Santiago Amondaray, Ibis Bondaz, María Paula Díaz, Marisol Fila, Ángeles Parisio, Alejandra Huri Restaldi e Ivana Wendling han ayudado a lxs compiladores en el control de formato y uniformización de la disposición del contenido y reglas de citado de los trabajos, respetando la redacción original de lxs autorxs. Ana María Viñas Amarís ha realizado un preciso trabajo de diseño y diagramación de las Actas.

Extendemos el reconocimiento a los coordinadores de las Mesas de Trabajo y a quienes desde geografías diversas se han acercado a las Jornadas, y particularmente a quienes regresan en cada edición: Uruguay Cortazzo González, Fátima Victoria Valenzuela, Santiago Manuel Gimenez, Paola Monkevicius, Marta Maffia, Alejandra Fuentes González, Renilda Vicenzi, Ana Cristina Mendes, Luiz Paulo Ferreira Noguéról, entre otrxs.

Por último, pero no menos importante, un agradecimiento primordial a lxs expositores y autores de los trabajos aquí compilados. Como podrá corroborar quien recorra estas páginas, las Actas de las VII Jornadas del GEALA ofrecen una muestra de la vitalidad de los estudios afro y afrodescendientes en América.

Esperamos volver a encontrarnos, esta vez más prontamente, en unas nuevas jornadas.

María Agustina Barrachina y Tomás Guzmán

Tabla de contenido

Esclavizadas y afrodescendientes: vida cotidiana en tiempos coloniales y republicanos

Sebastian, um liberto re-escravizado: contrabando no sul da América no século XVIII Alana Thais Basso	12
La esclavitud y el matrimonio en el Campeche Virreinal Marlene de J Falla Carrillo	21
Notas de pesquisa sobre a presença de comunidades da África Ocidental em uma cidade portuária brasileira Luana Teixeira.....	30
Fronteras porosas: esclavitud, libertad y relaciones internacionales – Rio da Prata (c. 1750 – c. 1800) Hevelly Ferreira Acruche	39
Espacio de Negociación y Conflicto: Cofradías de Negros en la Ciudad de Salta en la Segunda Mitad del Siglo XVIII Isaías Héctor Facundo López Gerónimo	48
Desde las ancestras a la actualidad. Resistencias y articulaciones de las mujeres afrodescendientes de Arica- Chile Carolina Cortés Silva	57

Relaciones interétnicas / Categorías sociales

Migrantes senegaleses en la prensa gráfica argentina. Un análisis sobre el tratamiento de la venta ambulante en <i>Clarín</i> y <i>Página 12</i> en las últimas dos décadas Gisele Kleidermacher y Nélica Murguía Cruz	67
---	----

Trayectorias afrodescendientes en las Américas

Do Golfo de Benim, para Bahia e para o Rio Grande do Sul: africanas Mina na diáspora Marcelo Santos Matheus.....	78
Trayectorias de niños y jóvenes afro de Carmen de Patagones en situación de vulnerabilidad. Actuación de la Defensoría de Menores y el Juzgado de Paz (1885-1896) Guido Alberto Cassano	89

Patrimonialización, legados, cultura material e inmaterial afrodescendiente

Presentes-ausentes: patrimonialización y silenciamiento afro en San Antonio de Areco (1970-1980) Santiago Amondaray	103
Patrimonio afrodiaspórico y museos en Chile. Procesos transfronterizos en la formación de colecciones estatales Javiera Carmona Jiménez	112
Arqueología en viviendas rurales afroentrerrianas del siglo XX: un ejercicio interpretativo en torno a materialidades y ontologías de raíz africana Alejandro Richard	119

Condición jurídica, ciudadanía y derechos de afrodescendientes, pasado y presente

- Quase da família: afrodescendência e servidão nas relações laborais domésticas no Brasil
Angela Bárbara Lima Saldanha Rêgo y Maria Emília Miranda Alvares..... 130
- Insulbalternização negra e modernidade: contribuição quilombola à formulação de direitos no Brasil
Paulo Fernando Soares Pereira 140
- El enfrentamiento a la discriminación racial: la prueba en casos de Injuria Racial (art. 140, § 3° del Código Penal) en el Tribunal de Justicia de São Paulo, Brasil
Ana Cristina Mendes 149

Intelectuales afrodescendientes: Política, literatura, periodismo, activismo, etc

- A construção da trajetória intelectual da escritora negra Carolina Maria de Jesus
Érica de Souza Oliveira 161
- “Artistas coloreds”: Intelectuais afrodescendentes e sua produção cultural na diáspora negra
Jonatas Roque Ribeiro y Wellington Carlos Gonçalves..... 170
- “A história que a história não conta”: personalidades negras na escrita/narrativa do professor Sebastião Ataíde
Renilda Vicenzi..... 177
- Negritas federales, amabilísimas lectoras y poetas. Notas sobre el camino de la mujer afroporteña en la prensa , entre *El Gaucho* (1830) y *El Álbum del Hogar* (1878-1880)
Lucía Pose 186
- Asociacionismo y mutualismo afroporteño. El caso de la Sociedad de Socorros Mutuos “La Protectora” de 1877 a 1953
Lucas Glasman 196
- Os Mendizábal: breves reflexões sobre a trajetória ascendente de uma família negra na Buenos Aires oitocentista
Carlos Eduardo Alexandre Francisco..... 206
- Emêrgencias: Arte como urgencia y posibilidad en la tradición de la prensa negra paulista
Marisol Fila 215
- Tensiones y desafíos en la publicación de literatura africana en Argentina: legitimación, visibilidad y representación
Ana María Viñas Amarís 224

(Auto)representaciones, (in)visibilizaciones

- Pata Santa, el célebre punguista de Buenos Aires: La construcción visual-racial de un ‘delincuente nato’ en el paso del siglo XIX al XX
Santiago Manuel Gimenez 234
- Representación artística del espacio social: arte, raza y emociones en la obra de teatro *Chambacú. Drama en tres actos*
Albertina Cavadia Torres 243
- Memorias oceánicas en la poesía de mujeres negras uruguayas y brasileñas
Daniela Campos Atienzo 253

Afrodescendencia y políticas públicas. Estado y afrodescendencia

Educación y afrodescendencia en Argentina: una mirada desde la educación de adultxs Jessica Visotsky y Patricia Claramonte	263
Vamos pra Palmares: O memorial zumble e o tombamento da serra da barriga (1980-1988) Danilo Luiz Marques.....	274
Racismo Ambiental na História de Brasília Luiz Paulo Ferreira Nogueiról	283
Desenseñando raza. La inclusión de la perspectiva étnico-racial en la formación de agentes de la Administración Pública Nacional Mariana Rabaia y Nicolás Fernández Bravo	291

Afrodescendencia y género

Cemitério dos vivos, homens negros gays e saúde: a desassistência em saúde como política de fazer morrer Heitor Abadio Vicente	303
El tema del turismo sexual en la narrativa caribeña contemporánea de mujeres: “Novia del Atlántico” de Aurora Arias y “El especial de bodas de Puerto Príncipe” de Edwidge Danticat Josefina del Campo	311
Vejezes afrodescendientes: experiencias sobre el uso del tiempo en el curso de vida y en la vejez Estefanía Romero	319
Uma perspectiva analítica de gênero, raça e classe pela intelectual Conceição Evaristo Viviane Souza dos Santos y Nerivaldo Alves Araújo.....	329

Política y militarización de afrodescendientes en tiempos coloniales, revolucionarios y posre- volucionarios

Os crimes de 1900: confrontos interétnicos entre militares afrobrasileiros e imigrantes polo- neses/ucranianos em Jangada, PR Décio Marquetti	339
Brigada Militar como espaço de atuação negra no pós-abolição (décadas de 1910 e 1920) Vinícius Mendes Reis Furini.....	349

Autoadcripciones, identidades y memoria

Cartografías afro-afetivas da cidade de Buenos Aires: narrativa(s) e memória(s) Beatriz Pereira Silva.....	359
¿Diego Maradona es afrodescendiente?: Genealogías, (re)clasificaciones, identidades Paola C. Monkevicius y Marta M. Maffia.....	334

**Esclavizadas y
afrodescendientes:
vida cotidiana en
tiempos coloniales
y republicanos**

Sebastian, um liberto re-escravizado: contrabando no sul da América no século XVIII

Alana Thais Basso¹

Universidade Federal Fluminense, Brasil

alanatbasso@gmail.com

Resumo

Dentre as incontáveis injustiças da escravidão na Idade Moderna, há os casos de pessoas que foram escravizadas novamente mesmo após a obtenção da alforria, situação que ilustra a insegurança jurídica a que africanos e seus descendentes eram submetidos no continente americano. Neste trabalho, pretendo apresentar uma dessas histórias: a de um liberto chamado Sebastian e sua jornada pelo mundo atlântico do século XVIII. Partindo de Lisboa, onde vivia como um homem livre, Sebastian viajava constantemente para o Rio de Janeiro a fim de comercializar escravizados. Em uma ocasião, foi até a Colônia do Sacramento, no Rio da Prata, para tratar de negócios ilícitos, e ali foi re-escravizado, sendo vendido ilegalmente junto a outros

seres humanos e mercadorias diversas em Buenos Aires. A partir de sua trajetória é possível refletir sobre o funcionamento do contrabando no Rio da Prata, as relações mercantis entre Rio de Janeiro, Colônia do Sacramento e Buenos Aires, e o papel, por fim, de africanos e indígenas no comércio ilegal – como contrabandeados, por certo, mas por vezes também como contrabandistas e consumidores de contrabando. Busco argumentar que fronteira, escravidão e contrabando são conceitos indissociáveis quando se estuda a história da região sul da América do Sul no setecentos.

Palavras-chave: História; Rio da Prata; Século XVIII; Contrabando; Fronteira; Escravidão.

INTRODUÇÃO

O comércio ilegal, cuja natureza é operar às margens da lei, era um processo dinâmico que envolvia diversos agentes com múltiplos interesses: pescadores, trabalhadores dos portos, pequenos e grandes comerciantes, tripulações de navios, escravizados e forros, indígenas, e até mesmo as autoridades que deveriam fiscalizá-lo e combatê-lo. Na região do Rio da Prata no século XVIII, era facilitado porque os contrabandistas, conforme explica Zacarias Moutoukias (1988), contavam com o acesso às mais altas autoridades (que podiam ignorá-lo, tomar parte nele, abrandar a fiscalização e a repressão), à infraestrutura local (os portos oficiais e clandestinos, os receptores da carga) e à ambiguidade legal (ordens reais que pouco forneciam soluções concretas e leis que muitas vezes se contradiziam).

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil

Com base em uma documentação de denúncia de contrabando feita em Buenos Aires na década de 1760 que narra a re-escravização de um homem liberto chamado Sebastian, pretendo discutir a indissociabilidade entre os conceitos de fronteira, contrabando e escravidão para a história do Rio da Prata setecentista. A partir disso, é possível refletir sobre o funcionamento do contrabando no Rio da Prata, as relações mercantis entre Rio de Janeiro, Colônia do Sacramento e Buenos Aires, e o papel de africanos e indígenas no comércio ilegal – como contrabandeados, por certo, mas também como contrabandistas e consumidores de contrabando. Trago a história de Sebastian como ponto de reflexão para discussões historiográficas importantes para a história da região e, também, como ilustrativa dos horrores e injustiças da escravidão no mundo moderno.

A TRAJETÓRIA DE SEBASTIAN

A história de Sebastian faz parte de um documento histórico² que apresenta uma denúncia secreta de contrabando realizada em Buenos Aires em junho de 1764. Qualquer indivíduo que resolvesse fazer uma denúncia de comércio ilegal às autoridades locais tinha o anonimato garantido (Jumar e Paredes, 2008). Dentre as possíveis motivações de uma denúncia de contrabando, há o desprezo sincero à prática ilegal, a oportunidade de derrubar algum concorrente comercial, o desejo de obter para si um espaço em determinado setor do comércio ultramarino (Prado, 2017). No documento histórico em questão, o denunciante anônimo acusava haver em um quarto da casa do *pulpero* Francisco Ferreira, em Buenos Aires, um menino negro de 12 anos de idade que chegara há poucos dias da Colônia do Sacramento por vias de contrabando. Algumas testemunhas afirmaram que a criança vivia sob os cuidados de uma mulher, a índia Tia Barthola, e que um homem chamado Domingo Lagos fora o responsável por trazer o menino e outros escravizados e gêneros da Colônia do Sacramento, em troca de prata e frutos da terra.

Tia Barthola e Domingo Lagos receberam ordem de prisão e embargo de bens, e o menino foi levado a um leilão público. Escravizados e mercadorias apreendidas pelas autoridades passavam pelo processo de *decomiso*, vendidos em leilões que, como aponta Kara Schultz (2016), não eram exatamente justos ou inclusivos ao público em geral: os arrematantes dos bens e das pessoas leiloadas geralmente eram traficantes e grandes comerciantes e seus associados, que adquiriam os “melhores” cativos em lotes e depois os revendiam com lucros consideráveis. A historiadora afirma ainda que muitas vezes as autoridades se esforçavam para realizar apreensões de escravizados contrabandeados porque recebiam uma porção dos lucros dos leilões – a pessoa que realizava a denúncia também era paga, e o restante da riqueza gerada ficava com o Erário. Logo, motivações financeiras também guiavam denunciante e oficiais legais.

Os agentes apreensores tiveram bastante dificuldade em localizar Domingo Lagos e Tia Barthola. Lagos não possuía residência fixa, se estabelecendo na casa de amigos; Tia Barthola, por sua vez, era conhecida por ser lavadora de roupas e uma mulher muito pobre, que fugiu no momento da apreensão do menino e não foi localizada pelas autoridades. Mesmo que saibamos que escravizados contrabandeados eram mais baratos³ e que o

2 Archivo General de Indias, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 52, 15/06/1764

3 No comércio clandestino um escravizado custava de 100 a 120 pesos na Colônia do Sacramento, enquanto o preço no comércio legal podia chegar até 300 pesos; era revendido por 180 a 200 pesos em Buenos Aires, de onde seguia conforme a demanda ao restante da América espanhola, em que “os escravos comprados a preços atraentes na Colônia do Sacramento eram introduzidos com “ganhos exorbitantes” no Chile, em Tucumán e no Peru, chegando ao valor de 400 a 500 pesos” (Kühn, 2017: 451).

contrabando permitia o acesso a bens para pessoas que, pelo comércio legal, não teriam condições de obtê-los⁴, parece estranho que Tia Barthola tenha adquirido o menino; a documentação é pouco precisa nesse aspecto, e as testemunhas disseram que o menino estava sob os cuidados dela. Como Tia Barthola não foi encontrada pelas autoridades, não há no documento o seu depoimento e, por ora, essa questão fica em aberto até que se consiga obter maiores informações sobre ela em outras fontes.

Domingo Lagos foi localizado alguns dias depois e tentou resistir à prisão, sacando uma pistola contra os oficiais. Após um embate físico entre os envolvidos, o suspeito de contrabando foi levado até a fortaleza onde seria interrogado. Aos seus apreensores, Domingo Lagos, na época com 27 anos de idade, afirmou ser natural de Camariñas, na Galícia (território noroeste espanhol), solteiro, mercador, e disse ignorar a causa de sua prisão. Ele negou veementemente ter participado de qualquer comércio ilícito; quando confrontado com a informação de que diversas testemunhas deram seu nome e o de Tia Barthola como os responsáveis pela venda do menino, Lagos afirmou que nunca realizou negócios com ela e que sequer a conhecia, bem como jamais tomou parte em contrabando com a Colônia do Sacramento.

Nesse momento, os agentes usam o argumento de que Domingo Lagos tinha fama e notoriedade de ser contrabandista e, como o contrabando era um delito difícil de comprovar por seu caráter fortuito, provas circunstanciais já eram suficientes para que se decretasse a sua prisão. É interessante notar a forma como os oficiais lidaram com as defesas que o suspeito apresentou: enquanto este negava, aqueles usavam como prova a reputação de contrabandista de Lagos. Para um crime em que, excetuado o flagrante, as evidências não são gritantes, muitas vezes bastavam boatos (neste caso bastante populares entre a população) e denúncias que poderiam ter motivações as mais diversas.

O inquérito realizado deu suporte para que Domingo Lagos fosse acusado de quatro crimes: introdução de escravizados da Colônia do Sacramento em Buenos Aires de forma ilícita; porte de pistolas e de um punhal; agressão ao agente apreensor como tentativa de escapar do interrogatório; perjúrio no depoimento dado às autoridades. Sua pena: a morte. A partir de então, passaram-se meses em que Domingo Lagos realizou apelações em sequência: ora argumentou que fora preso antes de existirem provas concretas contra ele; ora levantou a hipótese de estar sendo acusado pelo verdadeiro contrabandista, levando a culpa pelo crime de outra pessoa.

Até aqui, essa história segue o padrão de apreensões e prisões conhecidas pela historiografia que estuda o contrabando no Prata (Barba, 1980; Moutoukias, 1988; Paredes, 2003; Veras, 2007; Kühn, 2017; Prado, 2017). Contudo, a continuação desse caso chama a atenção: em janeiro de 1765, mais provas foram obtidas contra Domingo Lagos e anexadas no documento. Um homem negro chamado Sebastian, que estava preso na mesma fortaleza que Lagos, o reconheceu como a pessoa que o conduzira forçadamente da Colônia do Sacramento até Buenos Aires, juntamente com 29 negros escravizados e mercadorias diversas, por meio de contrabando, em 1764. Agora, além da fama de contrabandista, os agentes repressores possuíam uma testemunha ocular do crime de Lagos.

Em seu depoimento, Sebastian afirma que vinha de Lisboa, onde era liberto, casado, e que trabalhava em uma fragata de guerra que fazia viagens constantes ao Rio de Janeiro. Em uma dessas ocasiões, surgiu a oportunidade de viajar até a Colônia do Sacramento, que ele aceitou prontamente para que pudesse vender alguns escravizados

4 Discussões sobre o acesso e democratização do consumo através do contrabando podem ser lidas em Prado (2017) e Cromwell (2017), que demonstram como pessoas de poucas posses conseguiam comprar mercadorias relacionadas ao consumo de elites por preços mais baixos por serem contrabandeadas, como tecidos, louças e chocolates, por exemplo.

juntamente com um capitão de navio que o acompanharia. Estava a poucos dias na cidade quando conseguiu fechar o negócio com Domingo Lagos, que sob falsos pretextos pediu que Sebastian o acompanhasse para fora dos muros da cidade a fim de que o auxiliasse no embarque dos escravizados. Sebastian auxiliou Lagos a colocar os escravizados a bordo de uma lancha atracada em uma ilha próxima a Sacramento; quando Sebastian fez menção de subir em seu bote para voltar à praça da Colônia, Lagos disse que ele não iria voltar, pois havia “comprado a todos”; obrigou-o então a embarcar e, como Sebastian estava sozinho e não tinha como se defender, acabou sendo tomado e levado embora contra a sua vontade.

Alguns aspectos que gostaria de destacar sobre o depoimento de Sebastian: ele narrou muito brevemente o processo de compra e venda ilícitos que ocorreu em Sacramento, deixando evidente que os escravizados e a carga adquirida pelo contrabandista foram carregadas em uma lancha – um barco de pequeno porte – fora das cercanias da cidade, em uma ilha próxima. O fato de não dar muitos detalhes pode ter relação com o desejo de não se incriminar ainda mais, visto que estava detido na fortaleza e que fora à Colônia do Sacramento com o objetivo de realizar transações comerciais ilegais. Além disso, afirmou que ele, os escravizados e as mercadorias foram descarregadas na calada da noite, em um lugar que ele não saberia precisar a localização por nunca ter estado ali até então.

Sabe-se que os contrabandistas da região utilizavam as ilhas próximas à Colônia do Sacramento para embarcaram e desembarcaram mercadorias e pessoas e, também, para esconder as embarcações de pequeno e médio porte, como botes e lanchas, dos agentes repressivos. Na década de 1740, a ilha de São Gabriel, uma das maiores do estuário do Prata, já era ocupada por portugueses e amplamente usada para o trato ilícito, assim como ilhas menores nas redondezas (Prado, 2019). A geografia local auxiliava os contrabandistas: tentativas de controlar e reprimir o comércio ilegal eram muitas vezes frustradas pela abundância de enseadas, praias isoladas, portos naturais e pequenas ilhas do estuário do Prata. Além disso, os bancos de areia e a correnteza da água faziam com que, para navegar do porto espanhol de Montevideu para o porto espanhol de Buenos Aires, fosse necessário seguir na direção norte, até o banco norte do porto luso da Colônia do Sacramento, e só então seguir para oeste, o que facilitava o contato entre súditos portugueses e espanhóis (Prado, 2017).

Outro detalhe que chama a atenção é a história do Sebastian: um homem negro e livre, que havia sido escravizado no passado, mas que conquistara a sua liberdade, vivendo em Lisboa com uma esposa e um trabalho; na América do Sul, aproveitava oportunidades de obter rendimentos extras com a venda de escravizados; em uma dessas ocasiões, foi ludibriado por um contrabandista, sendo vendido como escravizado e, posteriormente, acabou sendo preso em Buenos Aires. Sabe-se, através do que levantou Moutoukias (2016), que Sebastian foi apreendido em 1764 no momento da prisão de Francisco Ferreira, que fora acusado de envolvimento no contrabando de escravizados – o mesmo Francisco Ferreira que deu início à história narrada por essa fonte documental, dono da casa em que o menino contrabandeado foi encontrado. Tudo indica que Domingos Lagos e Francisco Ferreira fizeram negócio juntos.

É necessário enfatizar que o comércio não era uma atividade restrita aos grandes comerciantes: era, também, dispersa por todos os setores da sociedade setecentista na forma de pequenas trocas ocasionais, no trabalho das quitadeiras e dos caixeiros viajantes, dos pequenos mercadores e comerciantes de loja, dos escravizados, dos forros e dos livres. Os setores à margem do comércio de grosso trato, dominados por “negros e mulatos, forros ou escravos, além de um número significativo de mulheres”, eram vistos “com mais desconfiança pelas autoridades, pela própria natureza de suas atividades mais difíceis de serem controladas” (Furtado, 2006: 275). Não era incomum, portanto, que pessoas como Sebastian – que em algum momento de sua vida fora escravizado e que obtivera a sua liberdade – se envolvessem no comércio, inclusive de outros seres humanos. Sebastian

aproveitou uma oportunidade ocasional de comercializar escravizados com o Prata enquanto estava de passagem pelo Brasil, o que serve de indicativo para a reflexão sobre o papel que grupos marginalizados ocupavam no comércio ilegal: não só como “mercadorias” contrabandeadas, eles também podiam atuar como contrabandistas.

Outro aspecto que a história de Sebastian apresenta é a forte ligação que existia entre o Rio de Janeiro e o Rio da Prata. No documento, os escravizados contrabandeados para Buenos Aires pelo contrabandista Domingo Lagos eram adquiridos na Colônia do Sacramento, que foi fundada por portugueses nas margens do Rio da Prata espanhol e praticamente de frente para Buenos Aires em 1680, respondendo às necessidades de grupos influentes, especialmente os grandes comerciantes do Rio de Janeiro que desejavam uma presença portuguesa firme no estuário do Prata (Prado, 2002). O interesse luso na região surgiu desde a União das Coroas Ibéricas (1580-1640), quando comerciantes portugueses se estabeleceram em Buenos Aires e formaram uma forte comunidade mercantil, dominando rotas do comércio ilegal na região (Canabrava, 1984).

Com o fim da União Ibérica, os portugueses perderam o acesso direto que tinham aos negócios do Prata, especialmente no que diz respeito à obtenção da prata peruana e da venda de escravizados e mercadorias europeias (Prado, 2002). O interesse pela região, contudo, não diminuiu, o que explica a criação da Colônia do Sacramento. Até 1777, quando deixa definitivamente de pertencer aos portugueses, atuou como um entreposto lucrativo de rotas transimperiais de comércio e de tráfico de escravos. Considerada por muitos observadores da época e por historiadores como um “ninho de contrabandistas” (Abreu, 1998:186), tornou-se uma cidade portuária populosa e próspera, ponto de encontro entre redes de comércio de portugueses e espanhóis; abriu caminho para a formação no final do setecentos da comunidade mercantil de Montevideú, cidade portuária fundada por espanhóis em 1723 a aproximadamente 180 quilômetros da Colônia do Sacramento.

Os domínios portugueses na África Central garantiam acesso a um elevado número de escravos para serem traficados. Alencastro (2000) demonstrou como o tráfico transatlântico operava a partir do triângulo negreiro Luanda – Rio de Janeiro – Buenos Aires: comerciantes do Rio de Janeiro vendiam escravizados, comprados em Angola, no Rio da Prata, e em troca adquiriam a prata vinda das minas de Potosí. O historiador evidencia como o contrabando do Rio de Janeiro para o Prata era elevado nos períodos de *Asiento* – pois os navios negreiros partiam de Luanda diretamente para Buenos Aires, retirando o intermediário fluminense do processo, que buscava por outras vias, então, a participação no lucrativo comércio. Embora a Coroa portuguesa protestasse contra o comércio ilegal em seu território, coibindo o contrabando de ouro e diamantes, ela incentivava as relações comerciais com a América Espanhola via região do Rio da Prata – especialmente para a obtenção de prata e couro (Pijning, 2001; Prado, 2017). O couro tinha elevado valor comercial na América e na Europa; a prata, por sua vez, tinha papel fundamental para a Casa da Moeda do Rio de Janeiro, onde os pesos de prata eram re-estampados na moeda portuguesa, o que permitia à Coroa, segundo Prado (2017), produzir receita⁵. A Colônia do Sacramento, por seu turno, recebia pelo contrabando tecidos europeus, açúcar, bebidas alcóolicas, tabaco, e principalmente seres humanos escravizados.

Os escravizados que chegavam na Colônia do Sacramento, traficados em grande medida por portugueses, podiam ser encaminhados para o interior da América espanhola através de Buenos Aires. Para a região do Pacífico, como Chile e Peru, os escravizados fornecidos trabalhavam na produção de vinhos, na agricultura, na mineração e nos

5 Conforme Prado (2017), os pesos espanhóis eram cotados a 760 réis quando entravam na Casa da Moeda do Rio de Janeiro, e saíam com o valor de estampa de 940 réis.

centros urbanos. Conforme Borucki (2020), o Rio da Prata não era, contudo, apenas esse ponto de ligação entre a costa africana e a costa oeste sul-americana: o trabalho de escravizados era muito requisitado também na região, nas cidades (como carpinteiros, alfaiates, sapateiros, padeiros, domésticos) e na campanha (criação de gado, curtição de couro, fabricação de charque). Eles participavam das *vaquerías* (a caça do gado selvagem nos pampas), do comércio de rua, e trabalhavam nas *pulperías*; eram alfaiates, artesãos, sapateiros, usados como escravos de ganho (os lucros do seu trabalho eram entregues aos senhores), trabalhavam nos serviços domésticos, cozinheiros, arrumadeiros, lavadeiros; trabalhavam no porto como marinheiros ou descarregando navios (Borucki, 2015; Secreto, 2013).

De volta à análise do documento mencionado, a re-escravização de Sebastian ilustra como a cidadania era um conceito incerto para pessoas negras no mundo ibérico de forma geral. Os impérios ibéricos possuíam corpos de leis que definiam as regras da escravidão e da liberdade; existia a possibilidade de um escravizado adquirir sua liberdade – a alforria – de diversas formas. O mais comum na América espanhola era através da compra da liberdade, processo que demandava que o indivíduo conseguisse juntar recursos financeiros suficientes e cuja cidadania obtida não vinha desacompanhada, por óbvio, de preconceitos e racismo; na América portuguesa, além da compra de alforria, o mais comum era que senhores anunciassem a libertação dos escravizados em seus testamentos (geralmente condicionada a mais alguns anos de serviços aos seus descendentes, por exemplo) ou libertassem escravizados no ato do batismo (geralmente crianças). A maior parte dos libertos eram mulheres, nascidas no Brasil e moradoras das cidades (Grinberg & Peabody, 2007).

Não há a informação na documentação analisada de como Sebastian conquistou a alforria, se por testamento ou por compra; de qualquer forma, ele perdeu sua liberdade em um ato de violência quando chegou ao Rio da Prata. Grinberg (2007) enfatiza que o direito colonial auxiliava na obtenção da liberdade, mas, ao mesmo tempo, garantia a manutenção da escravidão: havia uma espécie de “presunção de escravidão” que acompanhava africanos e seus descendentes no mundo ibérico, demarcada pela cor da pele e que servia de justificativa para voltar a escravizar alguém que, pela lei, era um cidadão livre. A autora explica que as re-escravizações aumentaram consideravelmente no século XIX com a proibição do tráfico, com senhores entrando com ações na justiça para reaver a posse sobre libertos; o processo de re-escravização ocorria principalmente através de processos jurídicos, mas também através de roubos de pessoas especialmente nas regiões de fronteira – como foi o caso de Sebastian.

Definir o Rio da Prata como uma região de fronteira é mais do que pontuar que era um espaço-limite entre as possessões espanholas e portuguesas no sul da América do Sul, e mais do que enfatizar que era uma área cujo controle efetivo era disputado pelos ibéricos. Fronteira, nesse caso, é o espaço de trânsito de pessoas, mercadorias e ideias; uma grande região em que o pertencimento e posse poderiam ser por vezes difusos, fato que facilitava o comércio às margens das leis. Nesse sentido, Eduardo Neumann (2004) demonstra como a formação histórica do atual estado do Rio Grande do Sul, no sul do Brasil, esteve conectada à questão da fronteira sul da América entre os Impérios Ibéricos no século XVIII. A fronteira, nessa região, costuma ser vista como bipartida entre portugueses e espanhóis, sendo a cidade da Colônia do Sacramento o exemplo clássico dessa aplicação, visto sua história de conflitos entre os dois impérios por sua posse efetiva. Contudo, o autor evidencia a existência de um terceiro fator nas disputas fronteiriças, a “fronteira indígena”, que conta com o “empenho dos guaranis das missões em garantir a sua primazia” sobre as terras ao sul da América portuguesa (Neumann, 2004: 26).

O trabalho de Neumann foi essencial para que se pensasse na região do Rio da Prata, com destaque para a Colônia do Sacramento, como uma região de fronteira múltipla - os conflitos, as alianças e a vivência nesse espaço são mais complexos, portanto, do que o em-

bate entre espanhóis e portugueses. Prado (2003) enfatiza que entender essa fronteira múltipla é essencial para que se compreenda o processo histórico de criação dos atuais Uruguai, Argentina e Brasil, em um lugar que, no século XVIII, portugueses e espanhóis conviviam com grupos indígenas distintos, escravizados e missionários jesuítas. Para o autor, o Rio da Prata setecentista “era ao mesmo tempo um limite, uma separação” e, também, “o ponto de contato, interação e trocas recíprocas entre portugueses, espanhóis, jesuítas, índios tape, minuano, charrua, entre outros” (Prado, 2003: 83).

A fronteira, enfim, deve ser compreendida como um espaço de interação dos diferentes atores que nela viviam e transitavam. Por isso, e a partir do documento aqui analisado, a relação entre fronteira, contrabando e escravidão fica evidente: o sucesso financeiro dos portugueses com Sacramento foi possibilitado, em grande parte, pelo uso da praça em território espanhol para alimentar o tráfico de escravizados nas rotas ilegais diretamente do continente africano ou intra-americanas, comandadas especialmente por comerciantes do Rio de Janeiro. O documento elucida o processo de compra e venda ilegal de mercadorias e de seres humanos, além de mostrar, na figura de Sebastian, que não só as fronteiras entre as possessões ibéricas eram difusas no sul da América do Sul, mas também eram difusas a cidadania e a liberdade de africanos e afrodescendentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FRONTEIRA, ESCRAVIDÃO E CONTRABANDO

Para entender a complexidade de uma fronteira é essencial que seu aspecto como limite de dois territórios não seja a sua única definição: ela não é somente a demarcação (física, geográfica ou conceitual) das bordas de um país, ou de uma nação, ou de uma região; ela não é apenas o marcador dos limites territoriais, a linha imaginária (ou a cerca, ou o muro, ou mesmo o rio ou o acidente geográfico) que assinala até onde um Estado existe e em que ponto aquele chão (ou rio, ou mar) é outro lugar. Acredito que a fronteira se estende para além desse limite, é um espaço de troca, de comércio, de idas e vindas; é movimento constante, com pessoas de todos os lugares e de todas as ocupações, um espaço multicultural por excelência.

Conforme procurei demonstrar com a análise da denúncia secreta de contrabando e a história de Sebastian, o Rio da Prata como uma região de fronteira favorecia o contrabando e alimentava a escravidão. Apreensões de contrabando de forma geral revelam, como aponta Moutoukias (2016), a articulação entre diferentes circuitos comerciais e demonstram a vastidão do alcance do comércio ilícito: há o comércio inter-colonial em território africano e brasileiro; a navegação atlântica; as trocas que ligam as atividades portuárias do Rio da Prata com os centros comerciais de Chile e Peru, por exemplo, e destes com a navegação pelo Pacífico. Em outras palavras: o contrabando que ocorria no complexo portuário do Rio da Prata conectava diferentes pessoas e mercadorias, sendo um comércio verdadeiramente global. Isso fica ilustrado na história de Sebastian, um liberto que vivia em Lisboa e viajava frequentemente para o Rio de Janeiro, de onde partiu em uma oportunidade de negócios com o Rio da Prata e encontrou na Colônia do Sacramento, enquanto contrabandeava escravizados, um destino cruel. A re-escravização mostra a fragilidade da condição jurídica dos libertos no atlântico ibérico e as ameaças constantes à sua cidadania, hoje infelizmente ainda presentes no racismo dos países latino-americanos.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Capistrano de. 1998 [1907]. *Capítulos de História Colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BARBA, Enrique. 1980. "Sobre el contrabando de la Colonia del Sacramento (siglo XVIII)" en: *Academia Nacional de la Historia, Separata investigaciones y ensayos*. Buenos Aires, nº 28, pp. 57-76.
- BORUCKI, Alex. 2020. "From Asiento to Spanish Networks: Slave Trading in the Río de la Plata, 1700-1810" en: Alex Borucki, David Eltis, Davis Wheat (ed.). *From the Galleons to the Highlands. Slave Trade Routes in the Spanish Americas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 177-200.
- BORUCKI, Alex. 2015. *From shipmates to soldiers: emerging Black identities in the Río de la Plata*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CANABRAVA, Alice. 1984. *O Comércio Português no Rio da Prata (1580-1640)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.
- CROMWELL, Jesse. 2017. "Illicit Ideologies: moral economies of venezuelan smuggling and autonomy in the Rebellion of Juan Francisco León, 1749-1751" en: *The Americas*, vol. 74, nº 3, pp. 267-293.
- FURTWADO, Júnia Ferreira. 2006. *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e o comércio das minas setecentistas*. 2.ed. São Paulo: Hucitec.
- GRINBERG, Keila. 2007. "Senhores sem escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil Imperial" en: *Almanack braziliense*, nº 6, pp. 4-13.
- GRINBERG, Keila & PEABODY, Sue. 2007. *Slavery, Freedom and the Law in the Atlantic World*. 1. ed. Boston: Bedford Books.
- JUMAR, Fernando; PAREDES, Isabel. 2008. "El comercio intrarregional en el complejo portuario Rioplatense: el contrabando visto a través de los comisos, 1693-1777" en: *América Latina en la Historia Económica*, nº 29, pp. 33-97.
- KÜHN, Fábio. 2017. "O contrabando de escravos na Colônia do Sacramento" en: *Revista Tempo*, vol. 23, nº 3, pp. 444-463.
- MOUTOUKIAS, Zacarías. 2016. "Buenos Aires, port entre deux océans : mobilités, réseaux, stratifications (2e moitié du XVIIIe siècle)" en: *e-Spania: Revue interdisciplinaire d'études hispaniques, médiévales et modernes*, nº 25, pp. 1-20.
- MOUTOUKIAS, Zacarías. 1988. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- NEUMANN, Eduardo. 2004. "A fronteira tripartida: a formação do continente do Rio Grande - Século XVIII" en: Luiz Alberto Grijó, Fábio Kühn, Cesar Guazzelli, Eduardo Neumann (Eds.), *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora UFRGS, pp. 25-46.
- PAREDES, Isabel. 2003. "Camino y productos del contrabando hormiga (Colonia del Sacramento y Buenos Aires a mediados del siglo XVIII)" en: *Terceras Jornadas de Historia Económica*, Montevideo.
- PIJNING, Ernst. 2001. "Contrabando, ilegalidade e medidas políticas no Rio de Janeiro do século XVIII" en: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 21, nº 42, pp. 397-414.
- PRADO, Fabrício. 2019. "Trans-Imperial Interaction and the Rio de la Plata as an Atlantic Borderland" en: Rojo, Radding (Ed.),

The [Oxford] Handbook of Borderlands of the Iberian World. Oxford Handbooks Online, pp. 669-686.

PRADO, Fabrício. 2017. "Addicted to Smuggling: contraband trade in eighteenth-century Brazil and Rio de la Plata" en: Cristoph Rosenmüller (Ed.), *Corruption in the Iberian Empires: Greed, Custom and Colonial Networks*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 197-214.

PRADO, Fabrício. 2003. "Colônia do Sacramento: situação na fronteira platina no século XVIII", en: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, n° 19, pp. 79-104.

PRADO, Fabrício. 2002. *A Colônia do Sacramento: o extremo sul da América portuguesa no século XVIII*. Porto Alegre: F. P. Prado.

SECRETO, Maria Verônica. 2013. *Negros em Buenos Aires*. Rio de Janeiro: Mauad.

SCHULTZ, Kara Danielle. 2016. "The Kingdom of Angola is not very far from here": the Río de la Plata, Brazil, and Angola, 1580-1680. Tese de doutorado. Nashville: Vanderbilt University.

VERAS, Macarena Perusset. 2007. "Comportamientos al margen de la ley: contrabando y sociedad en Buenos Aires en el siglo XVII" en: *Historia Crítica*, Bogotá, n° 33, pp. 158-185.

La esclavitud y el matrimonio en el Campeche Virreinal

Marlene de J Falla Carrillo

Centro Instituto Nacional de Antropología e Historia Yucatán, México

mfallac@hotmail.com

Resumen

La ponencia se desarrolla en la época colonial, de 1728 a 1799, en la villa y luego ciudad portañera de Campeche (México). El objetivo es conocer las interrelaciones étnicas de los esclavizados, con las diferentes calidades que en esos momentos ocupaba la población del sitio (españoles, mestizos, mayas y negros mulatos y pardos de acuerdo a la documentación), e intentar saber a través de lo anterior los posibles mecanismos o estrategias utilizados para alcanzar la libertad.

A la par de la libertad, también se buscaba el blanqueamiento social y con ello ir dejando atrás los rasgos que los marcaban como casta inferior, siendo que, a través de ese cambio de color, saltar de una calidad a otra que les permita mejores condiciones sociales y económicas.

Palabras clave: Demografía Histórica; Campeche (México); Período Colonial 1727-1799; Matrimonios; Esclavos; Interrelaciones.

INTRODUCCIÓN

El puerto de Campeche se encuentra ubicado en la península de Yucatán México. Los primeros españoles llegaron a su conquista desde las primeras décadas del siglo XVI, pero es el 4 de octubre de 1540 que se fundó la primera villa hispana de la península con el nombre de San Francisco de Campeche; también fue la primera en tener cabildo y ostentar un templo católico, el de Nuestra Señora de la Concepción, en la plaza principal de la localidad¹.

La provincia de Yucatán en el periodo colonial estuvo dividida en 4 regiones cuyas cabeceras eran Mérida, Valladolid, Bacalar y San Francisco de Campeche, siendo que en estos asentamientos se encontraba la mayor cantidad de españoles, los dos principales lugares eran Campeche y Mérida ésta última, sede del gobierno y la primera el centro comercial de donde entraba y salía toda la mercancía, así como de pobladores ultramarinos. Además Campeche era el único puerto significativo entre Veracruz y la Habana (Encalada Cardoso, 2017: 139-141).

Su importancia comercial y económica hizo que se convirtiera en la codicia de los piratas; Campeche fue atacado un sin número de veces, asesinando a españoles, mestizos, negros, esclavos y mayas y prendiendo fuego a todo al partir (Redondo, 1994: 87). Es de imaginar que muchos de los libros de la iglesia fueron destruidos, como lo suscitado en 1658, lo que ha dificultado el proceso de reconstrucción de la sociedad colonial.

1 Ver Carlos Justo Sierra (1998) en http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/campeche/html/sec_18.html

Desde la conquista de Yucatán y con la llegada de los primeros españoles arribaron los primeros esclavizados; así, para 1570, ya había mulatos y negros libres. Desde 1550 se autorizó el tráfico libre de esclavos a Yucatán a través de licencias particulares donde se concedía transportar 3 o 4 esclavos como criados (Zavala, 2012: 207). Restall apunta que la mayoría de los africanos que llegaron a América fueron vendidos para trabajar en plantaciones de azúcar y otras actividades secundarias (Restall, 2009: 35). En Yucatán, a diferencia de otras partes de América donde se compaginaba lo económico y lo social, los esclavos, al no haber minas ni plantaciones, fueron más bien sirvientes y acompañantes de los españoles y conquistadores. Eran una forma de ostentar riqueza.

METODOLOGÍA

El material de archivo utilizado para este trabajo son los libros de matrimonio del Archivo Parroquial de Campeche, los cuales han sido consultados a través de las páginas de Familysearch.org. Aunque los asentamientos de negros están presentes en Campeche desde el siglo XVI, debido a los constantes ataques de piratas los libros fueron destruidos, por lo que solo a partir de 1727 encontramos matrimonios seriados hasta 1799.

En total contamos con una base de datos de 2816 matrimonios de gente de ascendencia africana, entre los que hay esclavos y libres. Esa cuantía de información ofrece detalles para empezar a conocer una historia olvidada de ese puerto, a pesar de que las fuentes coloniales apuntan en varias ocasiones a la presencia de esa gente en la vida cotidiana y de las actividades del puerto, además de que su mano de obra se utilizó para la construcción de las defensas coloniales contra la piratería. Para la base de datos, también fueron revisados los libros de españoles y de mayas que contienen actas de los hombres que contrajeron matrimonio con pardas y mulatas.

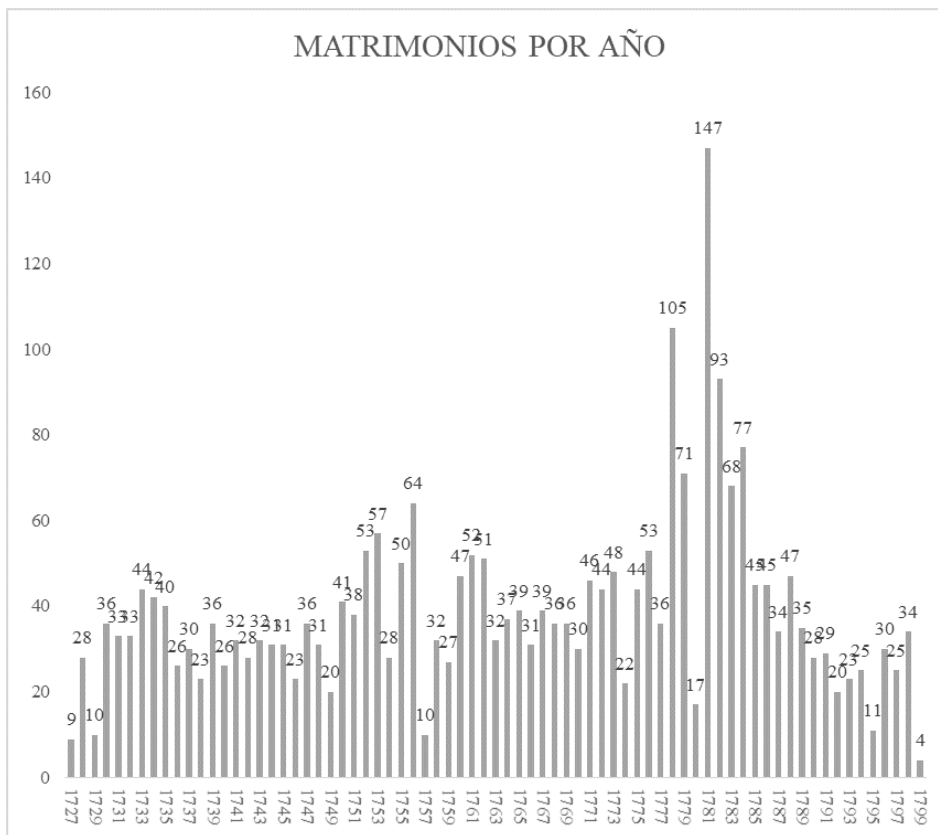
Para el análisis de la ilegitimidad utilizamos las actas de bautizos de la ciudad de Campeche, que en este caso el primer libro lo tenemos de 1685 a 1709, el cual es un libro señalado como de castas y criados mayas. De igual manera, es un libro que refleja parte de esa sociedad colonial que busca escalar socialmente a través del mecanismo que se les presente, muchas veces de manera ilegítima.

Contamos con 1261 bautizos en este periodo de tiempo de los cuales el 44% son asentados como niños ilegítimos, ya sea que fuesen abandonados o reconocidos solo por la madre.

CONTENIDO

La distribución de las 2816 actas de matrimonios de africanos y afrodescendientes a lo largo del siglo queda de la siguiente manera (ver gráfica 1), en ella se observa una constante a lo largo del siglo mostrando una media de 40 matrimonios anuales y resaltan ciertos picos en años como son 1778 y 1781 que llaman la atención.

Gráfica N° 1: Matrimonios de castas de 1728 a 1785



Fuente: Datos tomados de familysearch.org

Estos años de elevada cantidad de matrimonios (1755, 1778, 1781) comparado con otros años, podemos justificarlos, en el caso de 1755, quizá por la llegada masiva de esclavos para su venta a través del Asiento de Negros de Inglaterra, aunque este comenzó en Campeche para los inicios de la década de 1730 y concluyó al igual que en todas las demás partes en 1739 (Donoso, 2010). En el caso de 1781, sabemos que quizá sea producto de la llegada de 300 esclavos a la provincia, apresados a los ingleses de Walix (Belice) durante la expedición militar por parte de tropas hispanas en Yucatán a finales de 1779 (Victoria, 2017: 107).

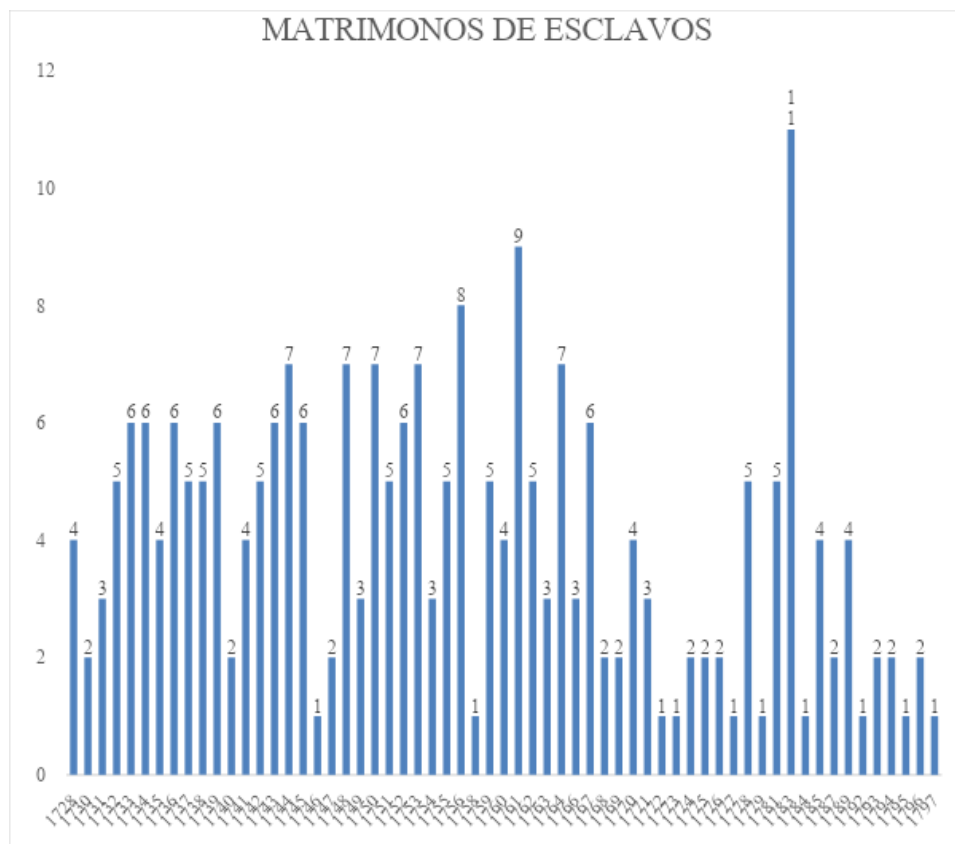
De ese gran total de matrimonios de africanos recopilados de los libros correspondientes a los años de 1727 a 1799, 206 son hombres esclavos y 140 mujeres esclavas, por lo tanto, solamente el 7.3% eran esclavos y en cuanto a las mujeres, 4.9% del total de la base de datos recopilada. Sin embargo, esta diferencia no implica que hubiera menos mujeres esclavas, sino que, muchas de éstas mantenían relaciones de amancebamiento o simplemente tenían hijos fuera de un matrimonio. Lo que explicaría porque no se encuentran en los libros de matrimonios contrayendo nupcias. En este sentido la revisión de un libro de bautizos de 1675 a 1709, revela que el 44% de las actas asentadas eran hijos ilegítimos ya fuesen expósitos o naturales. Siendo que del total de madres solteras afrodescendientes asentadas en los bautizos reconociendo a un hijo, el 23.5% eran esclavas².

2 Libro de bautizos de la inmaculada Concepción de Campeche, 1675-1709. De mulatos, negros y pardos y criados indios. Revisado en familysearch.org: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DTZG-YG?i=3&wc=3PMX-3TL%3A45196901%2C45648301%2C46233601&cc=1473200>

De estos 2816 matrimonios, solamente 104 esclavos contraen nupcias con otra esclava. El 72% de estos matrimonios entre esclavos, pertenecen al mismo dueño, el 28% restante se casan de manera indistinta con esclavos de otras familias, quizá como parte de dote, otras veces las alianzas matrimoniales se hacían entre esclavos de un mismo matrimonio español, ya que muchas veces el español era dueño de esclavos y su mujer de otros, de tal forma que con estas alianzas entre esclavos acrecentaban sus propiedades ya que su descendencia quedaría en la misma casa española.

La siguiente gráfica (gráfica 2) muestra cómo se comportan los matrimonios de esclavos a lo largo del siglo en Campeche y cómo a partir de los años setentas disminuye levemente el número de enlaces.

Gráfica N° 2: Matrimonios de esclavos a lo largo del siglo XVIII



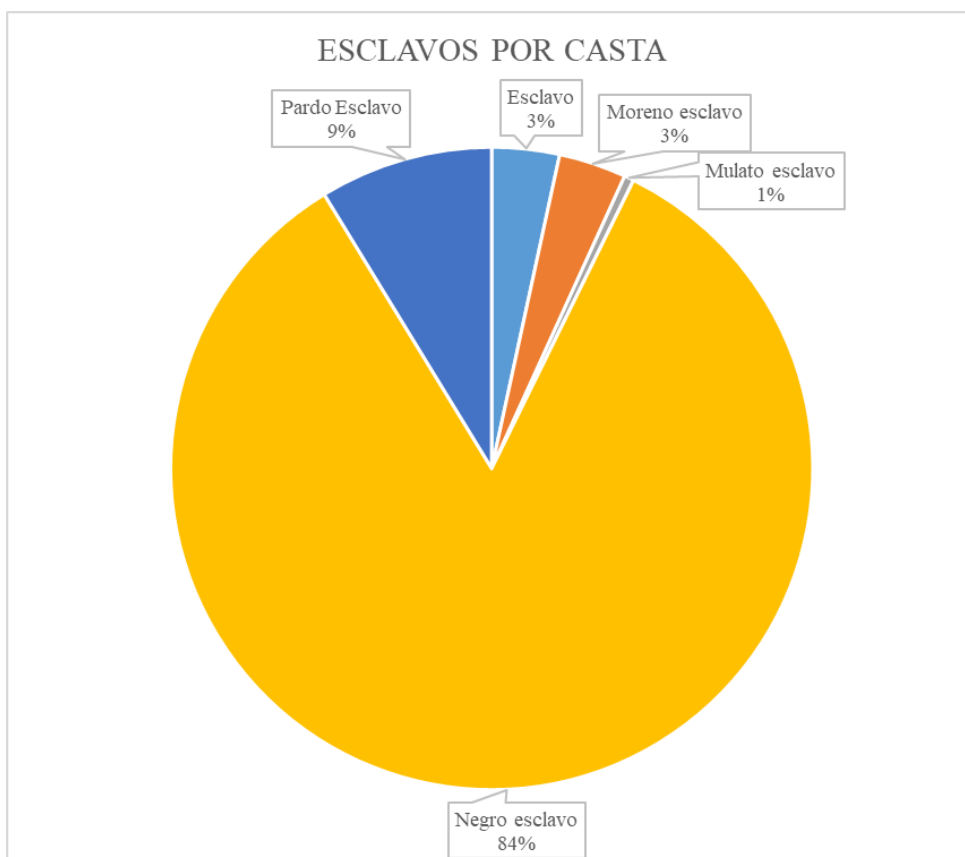
Fuente: Datos tomados de los libros consultados de familysearch.org

La gran mayoría de estos esclavos provenían de Guinea, pero también llegaban de El Congo, Jamaica, Santo Domingo, Mandinga y Nación Mina entre otros sitios de África. Eran “instruidos” en la fe católica y bautizados hasta que llegaban a Campeche. Las actas de bautizos de castas del puerto evidencian el bautismo de africanos que estaban siendo enseñados en la fe católica y señalan edades que variaban desde 5 años hasta hombres adultos de 40 años³ y de igual manera algunas mujeres llegaban embarazadas, lo que podía hacer más atractiva su compra, ya que su hijo también sería un esclavo, aunque también se corría el riesgo del fallecimiento.

³ Familysearch.org, libro de bautizos de Campeche de negros, pardos y mulatos y criados mayas de 1675-1709.

De los 206 esclavos registrados en Campeche durante este periodo, distinguimos las calidades de negros, morenos, mulatos y pardos (ver gráfica 3), siendo que un gran porcentaje de ellos, el 84% eran apuntados como negros, pareciera que el color iba de la mano con el ser esclavo y que, mediante el blanqueamiento, fuesen de igual manera adquiriendo la libertad. El 8.7% fueron pardos, seguidos de los morenos con un 3.4% y solo el .5% mulato. 7 de los esclavos no pudimos distinguir su calidad porque no fue señalada.

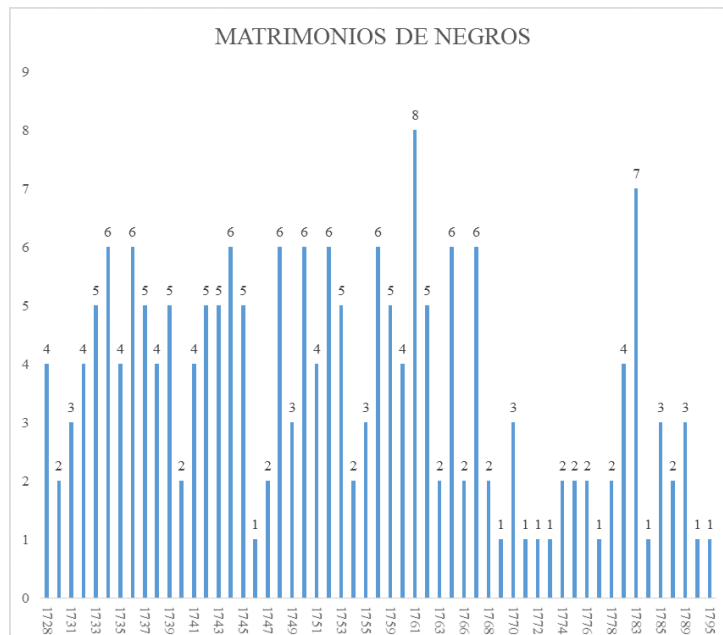
Gráfica N° 3: Calidad en los novios esclavos



Fuente: Datos tomados de los libros consultados de Campeche de 1728 a 1799 de familysearch.org

Es indudable que a lo largo del siglo se fueron produciendo cambios y uno de ellos fue ese paso de una calidad a otra reflejada en el cambio de color. En el caso de los esclavos negros, la gráfica refleja como los primeros años del siglo XVIII era el grupo dominante esclavizado, pero a partir de mediados del siglo y sobre todo en las últimas décadas empieza a cambiar la calidad de los esclavos apareciendo los morenos, mulatos y pardos esclavizados (ver gráfica 4). Algunas de las actas de matrimonio de los esclavos asentaron sus edades y encontramos que estas van desde los 19 años hasta los 40. Que permanezcan en el estado de sometimiento o esclavitud, es indicio de que gente de esas calidades eran traídas al puerto a la par de una baja en la introducción de negros, un proceso lógico en el mestizaje que se fue dando.

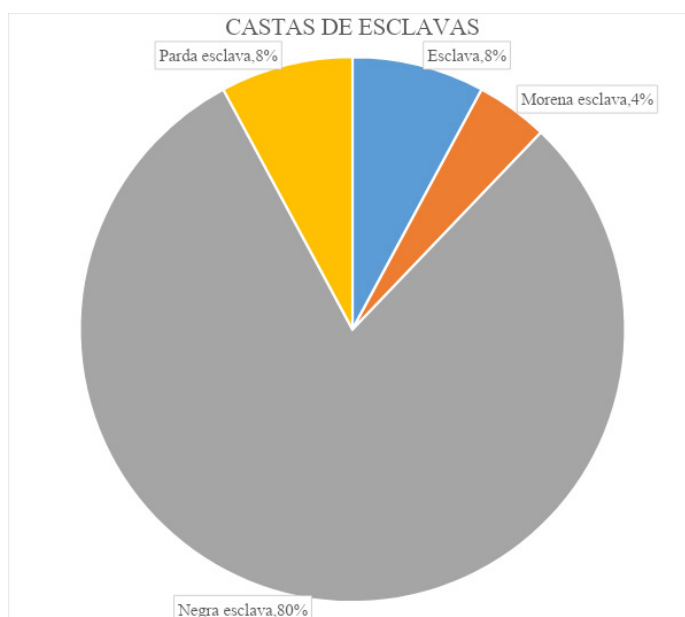
Gráfica N° 4: Matrimonios de negros a lo largo del siglo XVIII



Fuente: Datos tomados de los libros consultados de familysearch.org

En cuanto a las novias esclavas, de las 140 distinguimos negras, pardas y morenas (gráfica 5), de estas, el 80% eran negras, el 8% eran pardas, el mismo porcentaje se dio en esclavas que no especifican su calidad y el 4% era morena y un 8% no se especificó la calidad. En las esclavas ninguna aparece como mulata. Nuevamente encontramos la misma secuencia que con los hombres, donde el número mayor de esclavos esta en los negros, seguidos de pardos y morenos. En cuanto a las novias, encontramos edades en el momento del matrimonio desde los 18 hasta los 28 años.

Gráfica N° 5: Calidad en las novias esclavas



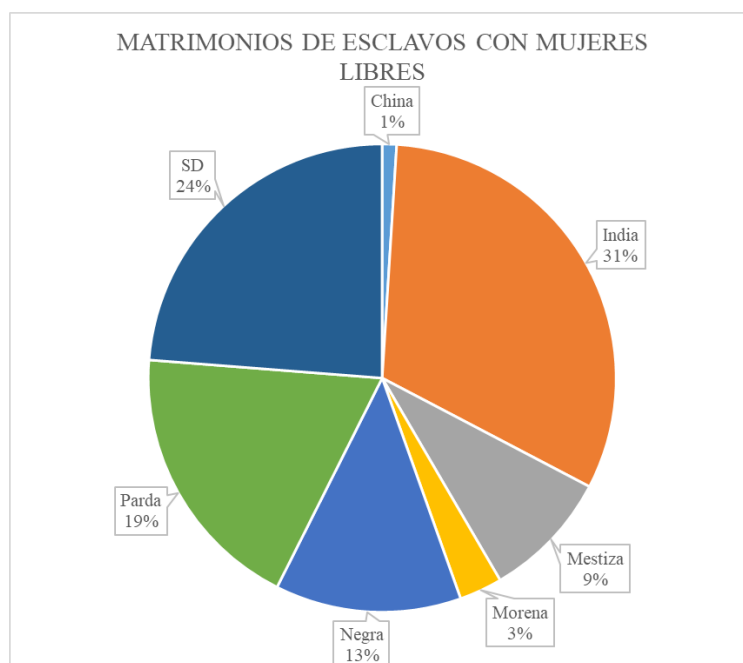
Fuente: Datos tomados de los libros consultados de Campeche de 1728 a 1799 en familysearch.org

Del total de matrimonios de esclavos, distinguimos 104 matrimonios producidos donde ambos contrayentes son esclavos, en el 72% de los casos ambos novios son del mismo dueño, el 28% restante son novios de diferentes dueños. Muchas veces estos diferentes dueños son matrimonios de españoles en donde unen a sus esclavos formando familias en su propia casa y otras veces los esclavos pertenecían a diferentes casas españolas y esos matrimonios eran transacciones que se realizaban a través de ellos ya fuese como dote o simplemente ventas.

Algunos de los dueños de estos esclavos de Campeche, como por ejemplo Gregorio Marentes, aparece casando a 6 parejas de su propiedad, lo que hace suponer que era un español con muchos recursos y muchos esclavos.

Los esclavos varones que no contraían nupcias con otra esclava (cerca del 50%), principalmente se casaban con indias, (gráfica 7) muchas de las cuales seguramente eran criadas de los mismos españoles dueños de los esclavos, pero también están entre las listas de indias, 2 mujeres hidalgas, siendo que ninguna es campechana, por lo tanto, llegan para casarse y seguramente radicar en este puerto. Las actas de matrimonio son muy claras al especificar a las novias que sus futuros esposos son esclavos.

Gráfica N° 7: Matrimonios de esclavos con mujeres libres



Fuente: Datos tomados de los libros consultados en Campeche de 1728 a 1799 en familysearch.org

Lo interesante es que el 81% de estas mujeres mayas son mujeres que solo son reconocidas por la madre, por lo tanto, ilegítimas. Esto quizá significa que ser una hija natural, producto del amancebamiento, sea más difícil su integración a la sociedad maya y por eso recurren a estos esclavos que también salen con alguna ventaja, ya que sus hijos no serán esclavos, aunque sigan al servicio del mismo amo, su estatus ya será diferente.

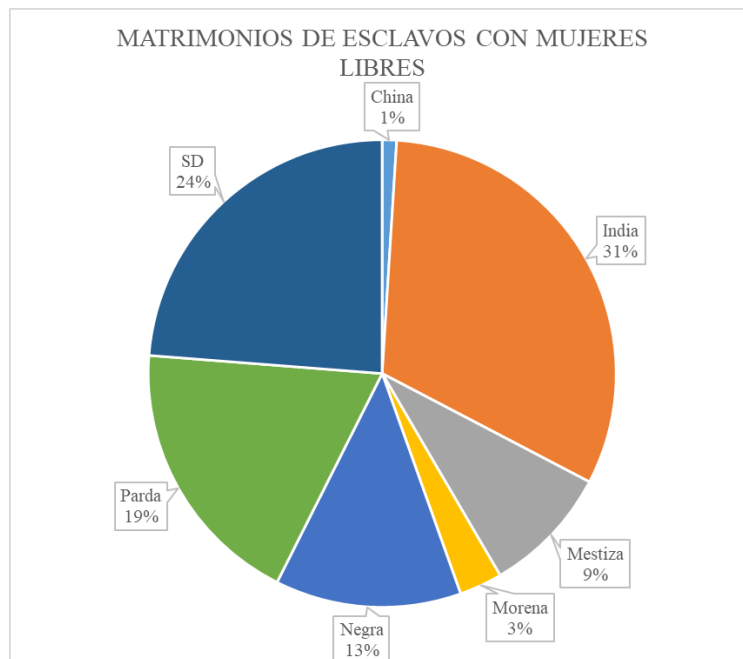
Seguida de éstas están las pardas y negras que le dan la oportunidad a estos esclavos de poner fin a la esclavitud de su descendencia y que aquella pueda insertarse más fácil en la sociedad colonial campechana quizá a través de la milicia u otra actividad. Muchas de estas mujeres o eran viudas o eran hijas naturales, siendo también una buena opción para los esclavos. Como menores opciones están las mestizas y las morenas, sin embargo, ten-

go que decir que las mujeres con la calidad de mestizas, no aparece el nombre de ningún padre o padre, por lo tanto, su calidad debió ser registrada en función de sus características fenotípicas.

Hasta este momento podemos decir que la opción de los esclavos por encontrar la libertad de su descendencia fue muy clara en las vías que tomaron y que también fueron resultado de la convivencia que tuvieron en su mundo laboral a través del servicio doméstico.

En cuanto a las esclavas que se casan con hombres libres (24%), es interesante ver que ninguna se casa con un indio, por lo tanto, esa gran cantidad de pardos esclavos debieron ser resultado de la ilegitimidad que se daba en Campeche en estos tiempos y no precisamente de un lazo matrimonial (gráfica 8) principalmente se casan con negros libres (61%) o pardos que de seguro son criados del mismo dueño de la esclava y que no se casan con ellas por voluntad propia sino bajo coerción. En la lista de estos matrimonios, aparecen 3 mestizos que considero están en las mismas circunstancias que los anteriores y un español. Hay que aclarar, que este español se está casado con una parda esclava traída de Florida. Si bien no tengo el dato, muy probablemente esta esclava alcanzó su libertad después del matrimonio.

Gráfica N° 8: Matrimonios de esclavas con hombres libres



Fuente: Datos tomados de los libros de familysearch.org

CONSIDERACIONES

Los matrimonios de esclavos a lo largo del siglo XVIII en el puerto de San Francisco de Campeche, fueron en su gran mayoría matrimonios arreglados entre los mismos dueños, buscando con esto afianzar su control y dominio sobre ellos. Muchos de esos esclavistas, cambiaron la condición de las descendencias de sus esclavos a través del matrimonio con calidades diferentes a la suya como la maya que, aunque no tenían el vocablo de esclavas realizaban tareas de labores domésticas en casas de los españoles y estaban atadas a ellos.

Estos matrimonios dieron pauta a que las calidades de sus generaciones posteriores fueran cambiando y con ello darles la oportunidad de tener mejores condiciones sociales ya fuese a través de la milicia o como trabajadores de actividades en los astilleros, mura-lla, etc.

Para las mujeres esclavas en este siglo XVIII en Campeche, fue más difícil contraer matrimonio con hombres libres ya que solo fue un 25% que lo lograba, en realidad casarse con una mujer esclava era iniciar un yugo para sus futuras generaciones ya que es a través de ellas que se heredaba la esclavitud. Probablemente lo mejor para ellas era pensar en el amancebamiento muchas veces con sus mismos amos que permitieran en un futuro dar la libertad a sus hijos.

Referencias bibliográficas

DONOSO, Rafael. 2010. *El Asiento de Esclavos con Inglaterra (1713-1750)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

ENCALADA CARDOSO, Ernesto. 2017. "Defunciones de los grupos étnicos en la villa de San Francisco de Campeche. México (1664-1708)" en: *I.C Investigación. Revista Electrónica Multidisciplinaria de Investigación y Docencia*, año 6, n° 12, pp. 136-156.

SIERRA Carlos Justo. 1998. *Breve historia de Campeche*. México: Fondo de Cultura Económica.

REDONDO, Brígido. 1994. *Negritud en Campeche*. Campeche: H. Congreso del Estado de Campeche.

RESTALL, Matthew. 2009. *Entre mayas y españoles. Africanos en Yucatán colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.

VICTORIA, Jorge. 2017. "Corsarismo y venta de esclavos de propiedad de ingleses en Mérida, Yucatán 1779-1780" en: *Revista Americana de historia social*, n° 10, pp. 100-124.

ZAVALA AGUIRRE, Pilar. 2012. "La presencia africana en Yucatán siglo XVI y XVII" en: Vera Tiesler y Pilar Zavala (eds.). *Orígenes de la sociedad Campechana Vida y muerte en la sociedad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*. Mérida: Universidad Autónoma de Campeche, pp. 195-224.

Notas de pesquisa sobre a presença de comunidades da África Ocidental em uma cidade portuária brasileira

Luana Teixeira¹

Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

profluateixeira@gmail.com.

Resumo

Esta investigação propõe um diálogo sobre a presença de populações da África Ocidental nas cidades brasileiras nas últimas décadas da vigência da escravidão no Brasil, bem como em outros países americanos. Para tanto, estuda as vivências de um grupo que se instalou nas proximidades da rua de Palha nos anos 1850 e 1860 em Maceió, capital da província de Alagoas, nordeste brasileiro. A existência desse grupo não ficou registrada nas histórias dos memorialistas e historiadores oficiais da cidade, mas ela passa a ser percebida a partir de pesquisas historiográficas que se detêm à presença africana e às dinâmicas de trabalho dessa população em Maceió, bem como de pesquisas que focaram os africanos livres oriundos de um desembarque ilegal de escravizados ocorrida em 1851 em Morro do Camaragibe,

litoral norte da província. Mais que definir uma origem e uma condição, *africanos livres* era uma categoria específica da legislação brasileira que buscava designar os africanos ilegalmente trazidos ao país após a proibição do tráfico atlântico em 1831 e “apreendidos” pelas autoridades locais. No caso do mencionado desembarque, sabe-se que a maior parte das cerca de 70 pessoas ilegalmente escravizadas identificadas pela polícia teve como destino a prestação de serviços a particulares e ao poder público na capital, o que levou a um aumento da presença e da coesão entre as populações afro-ocidentais em Maceió.

Palavras-chave: África Ocidental; Século XIX; Africanos Livres; Maceió; Escravidão

Em 1912 um movimento de extrema violência contra a população negra e congregada em torno de religiões afro-brasileiras eclodiu em Maceió. Um grupo paramilitar de oposição ao governador do estado – frequentador dos cultos e eventos de religiosidade de matriz afro-brasileira – atacou, uma por uma, inúmeras casas de culto da cidade. Com muita violência física, invadiram os locais, ofenderam os presentes e saquearam os objetos religiosos. Alguns destes foram queimados em fogueiras feitas em frente às casas, outros, levados como troféu para depois serem expostos.

1 Doutora em História, professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, Brasil. Bolsista pós-doutorado júnior Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Esse artigo foi produzido no âmbito do projeto “Emancipações e Pós-Abolição em Alagoas: origens e trânsitos da população negra escravizada” financiado pelo CNPq e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (Fapeal). A participação nas VII Jornadas de Estudios afrolatinoamericanos del GEALA contou com financiamento do Edital Fapeal nº 05/2023 – Participação em Reunião Científica no Brasil ou no Exterior – ARC.

O evento ficou conhecido como Quebra de Xangô. O nome deveu-se à difusão de seu culto nessas casas. Era também o orixá da principal vítima desse ataque, Tia Marcelina, mãe de santo proeminente, africana de origem, falecida alguns dias após a invasão de seu terreiro por consequência do espancamento de que foi vítima (Rafael, 2012: 37). Outro alvo dos ataques foi o terreiro de Mestre Félix, babalaô com forte penetração nos círculos políticos locais, “negro mina de cara lanhada” (Duarte, 1974: 19), que teria falecido pouco antes do Quebra, em 1906, com oitenta anos (Santos, 2016: 97).

Na bibliografia Tia Marcelina é “negra da costa” (Duarte, 1974: 12) e sua casa era tida como a mais antiga da cidade, o que podia remeter a sua organização aos anos 1860. Considerando a referência “costa”, os objetos apreendidos e Xangô como orixá principal, é muito provável que ela tivesse nascido na África Ocidental. Já sobre Mestre Félix a referência à região é direta ao ser denominado “mina”. Ele, que nas crônicas da época, disputava com Tia Marcelina o mérito de ter o terreiro mais antigo da cidade, também deve ter começado seus trabalhos em torno dos anos 1860.

A Quebra do Xangô depois da devastação que provocou no circuito dos adeptos de religiões de matriz afro-brasileira caiu no esquecimento. Apenas nas duas últimas décadas voltou a ser lembrado, fruto do esforço do movimento negro e do povo de terreiro que recorrem à história para denunciar a violência, ainda contemporânea, contra religiões afro-brasileiras e fortalecer os vínculos ancestrais das práticas religiosas na cidade. Simultaneamente, pesquisadores tem promovido estudos sobre o tema, viabilizando mais conhecimento sobre um evento que guarda muitas complexidades (Almeida & Silveira, 2020; Belo, 2018; Dias, 2019; Rafael, 2012; Santos, 2016; 2023).

Uma conclusão unânime de ativistas e pesquisadores trata das perdas decorrente do Quebra – maracatus deixaram de ser praticados, tambores deixaram de ser tocados (o Xangô Rezado Baixo, como passaram a ser chamados), pais, mães e filhos de santo emigraram para outros estados, além, do óbito de uma das principais líderes religiosas. Também concordam sobre o silenciamento acerca de tão significativo fato.² Se, por um lado, a ameaça da violência deixou os praticantes cautelosos, a intelectualidade local – que carregou século XX adentro reminiscências do racismo científico – colocou o tema fora de pauta (Dias, 2019: 74-82).

Não foram apenas silenciamentos após o evento que se perpetuaram como consequências do Quebra. Houve outros ainda mais antigos. Tia Marcelina e Mestre Félix, assim, como possivelmente alguns dos mais velhos pais e mães de santo afetados em 1912, eram africanos da África Ocidental, responsáveis pela fixação e fortalecimento do movimento religioso afro-brasileiro em Maceió.

Esse texto trata da presença dos africanos ocidentais em Maceió. Por África Ocidental se entende a parte da África que abrange as costas do Ouro, do Marfim e dos Escravos, que evolui o Golfo da Guiné por onde, no século XIX, viviam povos distintos entre si como minas, jejes, iourubás, aussás, galinhas e muitos outros. Eram grupos falantes de diversas línguas muitas vezes reconhecíveis entre si, noutras provenientes de troncos diversos. Atualmente nesse território encontram-se países como Nigéria, Libéria, Gana, Togo e Benin.

Analisar mais de perto a origem dos africanos que viveram em Maceió tem como objetivo avançar no conhecimento sobre o passado da região, buscando ir além de um conhecimento colonial generalista que identificava povos de culturas e histórias diversas apenas pelo viés do quanto podia ser explorado sua mão de obra através do sistema escravista. A partir dessas informações procura-se dialogar com o conhecimento sobre os povos da diá-

2 Em relação à discussão sobre silenciamento, remete-se nesse texto às perspectivas de Trouillot (2016: 86-91) de que silêncios são inerentes à história, no entanto, em virtude do controle desigual sobre a produção histórica, eles são mediados pelos interesses e forças políticas que se impõem na definição do que será lembrado e o que será esquecido.

pora, compreendendo o processo histórico americano para além do determinismo das forças colonizadoras que estabeleceram o domínio do território e se desdobraram em Estados Nacionais pautados pelo projeto civilizacional branco e europeu.

Ao sul de uma das primeiras áreas de expansão colonial, Pernambuco, a região de Alagoas recebeu africanos escravizados desde o início do período de ocupação portuguesa. Como apontaram os primeiros a refletir sobre o tema, por estar vinculada a esta capitania, grande parte dos escravizados que para ali se dirigiam eram oriundos da África Centro-Ocidental, especialmente dos portos de Luanda e Benguela (DIAS, 2019, p. 97-98). A hipótese parece estar correta, embora as pesquisas recentes tenham destacado a expressividade do comércio entre Recife e África Ocidental (Florentino et. al., 2004).

Maceió era uma ocupação populacional muito recente naquele tempo, apenas em 1817 havia sido instituída cidade e em 1839 passou a ser a capital da província de Alagoas. Era, pois muito nova. Sua freguesia principal não possuía mais que 4 mil almas em 1842 (Almeida, 2021: 68-70). De qualquer modo, desde muito cedo recebeu pessoas escravizadas de origem africano ocidental, como prova os registros de pagamento de meia-sisa na cidade dos anos 1820. Neles, é possível aventar que entre 16% a 28% dos africanos que ali viviam escravizados eram ocidentais.³ Uma proporção considerável.

Mapa N° 1: Localização da região da África Ocidental e da cidade de Maceió



Fonte: Elaboração da autora a partir de imagem Wikimedia Commons. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:United_Kingdom_Argentina_Locator.svg

³ Análise quantitativa acerca das referências de origem no livro de pagamento de meia-sisa (imposto sobre compra e venda de escravizados) entre 1821 e 1832 de Maceió. Nele são mencionadas 193 pessoas escravizadas, sendo 58 foram declaradas africanas. Destas, 39 da África Centro-Ocidental (38 angola e 1 benguela), oito da África Ocidental (seis descritos como costa da mina ou mina, 1 costa da guiné e um aussá - "ossá"), podendo esse número subir a 16, se incluirmos aqueles que foram designados apenas "da costa", por isso a variação apresentada no cálculo da porcentagem. A inclusão daqueles designados como "gentio da costa", "nação costa" ou somente "da costa" justifica-se por que, apesar de ser uma referência genérica, é possível supor que na maior parte das vezes indicava a procedência africana ocidental, visto que era nessa região que comumente se atribuía o designativo "costa", como Costa da Mina, Costa da Guiné, Costa do Ouro, o que não ocorria com africanos oriundos da África Centro-Ocidental, como por exemplo seria "Costa de Angola" ou "Costa de Benguela", referência incomuns. De qualquer modo, dada a qualidade das fontes, nesse momento ainda prefere-se demarcar a incerteza sobre essa procedência que incluí-la totalmente entre aqueles vindos da África Ocidental. Foram identificados 3 africanos orientais, de Moçambique. Instituto Histórico e Geográfico Alagoano. Livro da Meia Siza dos Escravos Ladinos, Maceió, 1821-1832. Numeração no catálogo 00138 04 02 01.

Os dados sobre a população escravizada permitem perceber a presença de minas, nagôs, jejes e outros africanos ocidentais transitando nas ruas da cidade. No entanto, a questão relativa aos africanos em Maceió no século XIX não se reduz àqueles que estavam sob o jugo da escravidão. Como todas as cidades brasileiras, ali havia maiores possibilidades de mobilidade social, aumentando as chances da obtenção de cartas de liberdade. Desse modo, ano após ano, uma população africana chegada ao Brasil como escravizada ia se libertando. Na maior parte das vezes, estas pessoas continuavam vivendo e trabalhando no mesmo local, reproduzindo o processo de geração de riqueza que lhe propiciou pagar pela alforria.

Além de escravizados e libertos, a proibição do tráfico internacional, em 1831, produziu uma nova categoria populacional, os *africanos livres*.⁴ Em novembro de 1831, passou a vigorar o acordo bilateral entre a nova nação e a Grã-Bretanha para proibir a entrada de novos africanos escravizados no país.⁵ Assinado como parte das pressões dos ingleses para reconhecer a independência do Brasil, ocorrida em 1822, a lei não surtiu o efeito desejado. Após a diminuição do tráfico nos anos imediatamente seguintes, o volume do comércio voltou a crescer igualando-se ao período legal. A situação de completa inobservância da lei por parte das autoridades brasileiras caracterizou as décadas de 1830 e 1840 (Chalhoub, 2012; Mamigonian, 2017).

Embora não tenha cessado o tráfico, uma das consequências mais diretas da Lei 1831 foi a reordenação das rotas do comércio. Antes dela, os navios negreiros chegavam quase que exclusivamente nos grandes portos do Brasil: Recife, Salvador, Rio de Janeiro e Belém. A partir destes eram distribuídos internamente para as outras províncias. Com a proibição do tráfico, o desembarque nos portos oficiais ficou inviabilizado. Assim, costas e enseadas afastadas passaram a ser procuradas. Embora de difícil mapeamento, as informações levantadas até o momento apontam para uma grande incidência de desembarques ilegais ocorridos no litoral de Alagoas.⁶ Ou seja, a Lei de 1831 tornou Alagoas um lugar de recepção direta de escravizados africanos. De um território que os recebia através dos deslocamentos internos, passou a ser o lugar de onde eles partiam para as outras províncias. Esse contexto também deve ter facilitado a aquisição de escravizados africanos recém-chegados pelos proprietários da região.

Outro efeito da Lei foi a criação de uma nova figura jurídica: os *africanos livres*. No Brasil Império, o termo tornou-se uma categoria social, aplicada àqueles “emancipados em obediência às medidas de repressão ao tráfico” (Mamigonian, 2017: 19). As pessoas “apreendidas” nos desembarques ilegais na costa brasileira deveriam retornar à África ou prestar serviços até que se definisse seu destino. Em 1864, mais de três décadas após a proibição do tráfico atlântico, todos aqueles reconhecidos como *africanos livres* que ainda estivessem prestando serviços foram considerados livres (Rodrigues, 1997).

4 Optou-se por grafar em itálico quando refere-se à categoria jurídica, distinguindo-a da qualificação simples de uma pessoa africana e livre.

5 Antes da Lei de 07.11.1831, promulgada pelo poder legislativo do Império, acordos bilaterais entre o Império Português e, posteriormente, o Império do Brasil dispunham sobre a interrupção do comércio transatlântico de escravos. Pela convenção entre Grã-Bretanha e Portugal, de 22 de janeiro de 1815, D. João comprometia-se a declarar ilegal o tráfico de escravos ao Norte do equador e adotar medidas que fossem necessárias para abolir parcialmente o tráfico geral. A Convenção de 28 de julho de 1817 entre os dois Impérios definia objetivamente os limites geográficos do tratado anterior. Um alvará português de 25 de julho de 1818 proibia o tráfico ao Norte do Equador no então Império Português. Após a Independência do Brasil, foi assinado novo tratado entre o novo país e a Grã-Bretanha, em 23 de novembro de 1826, ratificado em 13 de março de 1827 que previa o compromisso do Império brasileiro em declarar o tráfico ilegal em todo território nacional, resultando na Lei de 1831, tornando-se um marco por ter a força de lei nacional no âmbito de todo o Império do Brasil (Bethell, 1976: p. 26-75).

6 Ver, por exemplo, o quadro em anexo no trabalho de Mamigonian (2017).

Entre 1831 e 1851, Maceió observou uma intensa movimentação de africanos recém-chegados. Por um lado, cerca de uma dezena de desembarques de pessoas ilegalmente escravizadas ocorreram nas proximidades sem repressão por parte das autoridades do Império. Por outro, quando eles foram interceptados pela polícia, parte considerável dos *africanos livres* apreendidos foram destinados a trabalhar para repartições públicas e particulares na cidade. Um desses casos foi particularmente significativo.

Em dezembro de 1849 o patacho Feliz União foi apreendido desembarcando africanos ilegalmente escravizados na praia de Morro do Camaragibe, pouco ao norte da capital da província.⁷ Para além do evento, Danilo Marques (2013), Moisés Silva (2011) e Henrique Espada Lima (2015) analisaram as trajetórias de alguns dos africanos oriundos desse desembarque e que foram levadas para Maceió para servirem ao Estado ou a particulares na cidade como *africanos livres*. As pesquisas indicam a presença de pessoas oriundas da África Ocidental entre elas. São três identificadas até o momento: Agostinho Aussá, Augusto Mina e Adriano, nagô (Lima, 2015; Marques, 2013: 52; Teixeira, 2022). Não é impossível que uma embarcação que estivesse realizando comércio de escravizados na costa da África no fim dos anos 1840 adquirisse cativos em portos da África Centro-Ocidental e também da África Ocidental, no entanto, o mais provável seria que ela se restringisse a apenas um desses grandes centros fornecedores de cativos. Nesse caso, o navio teria trazido, no mínimo, 77 pessoas originárias da África Ocidental. A maioria delas foi conduzida para Maceió.

A travessia atlântica em um navio negreiro variava geralmente entre 30 e 60 dias nas condições mais desumanas que se pode imaginar, como demonstram os estudos sobre o tema (Bethell, 1976; Conrad, 1985; Rodrigues, 2000). Robert Slenes (1992) aponta para a criação de vínculos afetivos profundos entre aqueles que compartilharam essas viagens, criando um tipo de laço de compadrio não sanguíneo, que entre os povos de língua bantu eram conhecidos entre si como malungos. É possível imaginar que essa união fraternal fosse fortalecida em casos como o de Camaragibe, nos quais, após a apreensão no desembarque, dezenas de homens e mulheres foram conduzidos para a mesma cidade para viverem e trabalharem em condições muito específicas até alcançarem a liberdade. Esse dia chegou, mais ou menos ao mesmo tempo para todos, em 1864, quando os 14 anos de serviços obrigatórios foram completados e também houve a determinação da emancipação de todos os africanos livres que existiam no Império.

Um dos relatos mais detalhados sobre os modos de vida dos desembarcados de Camaragibe em Maceió foi feito por um *africano livre* que foi designado para servir no interior, no Engenho Grande, não muito longe do local do desembarque. Mesmo distante dos companheiros, ele buscou formas de manter os laços e a comunicação. No entanto, longe dos olhos das autoridades, no engenho, Agostinho Aussá foi reescravizado junto a um companheiro de travessia atlântica. Ao receber a notícia, em 1864, de que os *africanos livres* de Maceió estavam sendo emancipados, decidiu buscar obter o mesmo direito, fugiu e apresentou-se ao chefe de polícia da Bahia buscando apoio legal para também obter sua liberdade.

Na ocasião prestou um depoimento.⁸ Nele, revela algumas dinâmicas da comunidade da África Ocidental em Maceió. Segundo informou Agostinho, parte daqueles que chegaram no Feliz União viviam na Rua de Palha, no centro da cidade.⁹ A indicação toponímica revela o reconhecimento de uma espacialidade africano-ocidental no território central

7 O auto de apreensão foi publicado pela imprensa pernambucana, bem como diversos ofícios sobre a interceptação do desembarque encontram-se no Arquivo Público de Alagoas. Ver: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Diário de Pernambuco, ano 26, n. 55, ed. 35, 12.02.1850, p. 2 e Mamigonian (2017: 580).

8 A transcrição do depoimento de Agostinho está em: Teixeira (2022).

9 Aproveito para uma errata. Na introdução ao documento indiquei o nome da rua como "da Penha". O nome correto é o que consta da transcrição: de Palha. Ver Teixeira (2022).

da cidade. Infelizmente ainda não foi possível identificar a qual rua corresponderia hoje a de Palha.

Conforme lembra Sávio de Almeida (2011: 86), Maceió estava se esclarecendo como sítio urbano naquele tempo. Ainda que fosse capital de província, era uma cidade nova. No distrito de Maceió, a população livre chegava a 4171 almas e a escrava a 990, totalizando 5161 habitantes em 1856. Havia possibilidades de ocupações de terrenos próximos ao centro, ainda em processo de expansão e definição urbana. Habitar em uma área comum era uma estratégia coletiva de sobrevivência naquele contexto estranho e desafiador.

Agostinho Aussá também informa que sabia muito poucos os nomes portugueses de seus malungos porque eles reconheciam-se entre si com os nomes da terra. Disse conhecer apenas um, Manoel. É possível que seja o mesmo que chegou à província no desembarque de Camaragibe, que consta em documento anotando os salários de africanos livres e que, nos anos 1850, estava arrematado a José Alexandre Passos.¹⁰ Voltarei a ele ao fim do artigo.

Se em 1864, quatorze anos após a chegada, esses africanos continuavam a chamar-se pelos nomes da terra, muito provavelmente também usassem seus idiomas. No caso daqueles oriundos da África Ocidental, mesmo que de proveniências diversas, poderia haver certa compreensão através de línguas próximas ao gbe, como se verifica no período colonial, com o uso da língua geral Mina (Lima, 2021) ou mesmo, em se tratando do século XIX, do uso de um árabe africanizados, como observou-se na Bahia (Reis, 2017). Se pairam mais lacunas que certezas quanto aos modos como esses africanos se comunicavam, os indícios apontam para a manutenção de uma referenciação nominal de origem africana.

A informação de Agostinho sobre o uso de nomes da terra é tanto mais significativa na medida em que, os indícios até agora levantados apontam para a presença no Feliz União de falantes de, pelo menos, três línguas diferentes. Adriano foi designado como nãgô, utilizado no Brasil para falantes do iorubá, o que implicava uma miríade político-cultural em África. Agostinho automeceu-se Aussá, sendo proveniente dessa nação que tinha também uma língua própria originada de uma região a noroeste do Golfo do Benin, muito difundida na região do Sahel. Augusto Mina também, automeceu-se, o que aproxima da hipótese de ele pertencer a um dos inúmeros grupos falantes de línguas gbe que existiam na Costa da Mina. Devido ao contexto da jihad que se espalhou pela região nas décadas anteriores a suas partidas da África, todos os três poderiam ser islamizados ou terem contato com o árabe (Reis, 2014). Esses modos de nomeação do qual Agostinho dá indícios respeitavam a diversidade linguística da origem ou eram eles também ressignificados no contexto da diáspora? De um modo ou outro, conformavam um ato de resistência cultural contra a imposição de uma língua branca.

Retomando o argumento, a identificação de africanos ocidentais não era um fenômeno específico de Maceió, em várias partes do Brasil a presença de pessoas dessa origem chamava a atenção.¹¹ Em Maceió, elas também estavam no foco das autoridades da época. A análise dos registros de passaportes emitidos na Secretaria de Polícia entre 1842 e 1882 indica que havia uma grande preocupação destas em atentarem-se para os africanos ocidentais que iam à repartição pedir documento que os permitisse fazer qualquer viagem.¹² Um documento de passaporte, na ausência de fotografia, buscava realizar uma descrição física cuidadosa de cada pessoa e identificar sua condição. No registro dos livros de passa-

10 Arquivo Público de Alagoas. Caixa 3270. Salário dos africanos livres em Maceió no exercício de 1853 a 1854.

11 No Penedo, não muito longe de Maceió, até hoje é rememorada a presença de malês (africanos islamizados) na cidade, ver: Duarte (1958).

12 Informações sobre essa fonte, bem como um banco de dados produzido a partir dela, podem ser acessados em: www.tbrasilimperial.com.br.

portes emitidos em Maceió, podemos contabilizar a emissão de 102 passaportes a africanos livres e outros 222 a forros que tiveram anotadas a origem africana.¹³

Tanto entre africanos livres como entre forros, a regra era a referência genérica (África ou africano), sem que seja possível identificar sequer a região de partida. Chama a atenção que, quando ocorreu essa identificação, ela foi predominantemente para marcar a origem da África Ocidental. Entre os forros, foram especificados 18 nagôs, minas e gegês e apenas um angola e um benguela.¹⁴ Entre africanos livres, as especificações também são raras. Indicam apenas 3 nagôs, 2 galinhas, 2 minas e 1 gabari. Exceto gabari, que não foi possível precisar a que povo se refere, os outros eram africanos ocidentais.

Não se sabe se houve outro desembarque que gerou apreensão de *africanos livres* levados para Maceió, aparentemente sim, mas partindo da hipótese de que todos os ocupantes do Feliz União eram da África Ocidental, faz sentido que houvesse mais pessoas dessa região entre os *africanos livres* solicitando passaportes em Maceió. No entanto, no que diz respeito aos forros, diante de uma população escravizada formada majoritariamente por não ocidentais, a ínfima anotação específica sobre eles, apenas um angola e um benguela entre 222, é notável. Muitos, certamente, estavam ocultos por trás da designação genérica de africano.

É certo que, numericamente, a ocorrência de indicação de origem é bastante irrisória nessa fonte. Apesar disso, perceber o olhar atento que por vezes as autoridades lançaram para demarcar a origem africano-ocidental é significativa, pois denota um reconhecimento de uma especificidade em um contexto de generalizações, estas também um instrumento de poder.¹⁵ As revoltas promovidas por grupos dessa procedência na Bahia entre os anos de 1814 e 1835, bem como a de 1815 na Cidade das Alagoas, próximo à Maceió, liderada por um mina certamente contribuíram para que eles passassem a estar no centro da atenção policial (Marques, 2020; Silva, 2001). No entanto, se quantitativamente os dados obtidos na análise dos passaportes inviabilizam conhecer melhor a proporção de cada grupo de origem, qualitativamente eles apontam diretamente para 23 minas, nagôs, gegês e galinhas em condição de liberto ou africano livre que viviam em Maceió e se deslocaram uma ou mais vezes “a tratar de seus assuntos” ou “a seus negócios”.

As fontes apresentadas ao longo do texto indicam que houve uma comunidade consistente de africanos ocidentais vivendo em Maceió nas últimas décadas da escravidão. Nesse momento não é possível aprofundar nas suas especificidades, mas discernir entre africanos ocidentais, centro-ocidentais e orientais é um primeiro passo para um melhor conhecimento sobre as origens da população negra que ocupou a região no século XIX. O censo de 1872 apontou a existência de 12 mil pessoas vivendo na freguesia de Maceió naquela época, ou seja, o dobro de vinte anos antes. Dentre elas, são anotados 391 africanos,

13 O total de forros nessa fonte é de 336. Quarenta e um deles tiveram o nascimento no Brasil indicado. No entanto, esse dado não indica predominância de africanos entre libertos, pois a exigência de emissão de um passaporte para viajar era apenas para os estrangeiros. Nesse sentido, o motivo que levou a que brasileiros buscassem emitir um passaporte é que chama a atenção, o que, provavelmente, ocorria para que estes pudessem ter um documento de identificação que provasse sua condição de liberto, prevenindo-se de uma possível reescravização. Alguns viajantes, por exemplo, Anibal da Costa Sacavem (também grafado Annibal) ou Felipe da Costa (também grafado Fellipe) são anotados como forros e africanos livres em diferentes registros de emissão de passaporte. Essa confusão dos coevos diz muito sobre a instável condição de liberdade que viveram essas pessoas, a liberdade precária que a historiografia vem comentando. Ver: www.tbrasilimperial.com.br.

14 Também há a especificação de 9 pessoas como “da costa”, “nação costa”, que como comentado na nota 1 poderia ser uma designação para África Ocidental.

15 O destaque dos trabalhadores “minas” principalmente aos olhos dos colonizadores europeus vinha do período colonial, no caso, como preferidos para alguns tipos de trabalho, como o da mineração no interior do país, ver: Silva Junior (2020: pos. 374).

sendo 244 escravizados, 147 livres. Procurou-se demonstrar ao longo desse texto que boa parte deles, especialmente os identificados como livres, eram oriundos da África Ocidental e produziram sociabilidades específicas relacionadas à sua origem e a sua trajetória após chegar no Brasil.

No contexto das últimas décadas da escravidão em Maceió, Félix e Marcelina iniciaram suas atividades religiosas. Traçar trajetórias é um trabalho árduo, que exige muitas horas de pesquisa em arquivos. Mestre Félix, era a alcunha religiosa de Manoel Félix da Costa (Santos, 2016: 97), africano mina chegado ao Brasil nos últimos anos do tráfico ilegal, possivelmente nos anos 1840. Poderia ele ter sido o Manoel anotado como um dos africanos livres chegados no Feliz União, registrados entre os recebedores de salário em 1854 e que Agostinho escolheu para referenciar o grupo de africanos que vivia em Maceió em 1864? Sim, poderia. Indicaria assim algo nada improvável, que o homem que aos oitenta anos era uma das principais referências religiosas da cidade, havia começado a construir seu caminho desde cedo, alcançado destaque entre os seus após os primeiros 14 anos vivendo no Brasil. Ainda que não seja possível levantar mais informações sobre as origens e a chegada em Maceió de Mestre Félix, ao menos, no esforço de desvendá-las, pretende-se produzir informações sobre a comunidade da África Ocidental e os modos pelo qual ela marcou a história da cidade, produzindo conhecimento sobre os antepassados de uma parte significativa da população atual de Alagoas.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Anderson Diego da Silva; SILVEIRA, Paulo Antonio de Menezes Pereira da. 2020. "Tia Marcelina, anegra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas" em: *Acervo Revista do Arquivo Nacional*, vol. 33, nº 1, p. 120-145.
- ALMEIDA Luiz Sávio de. 2011. "Escravidão e Maceió: distribuição espacial e renda em 1856" en: Osvaldo Maciel (Org.). *Pesquisando na província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista. (Alagoas, século XIX)*. Maceió: QGráfica, pp. 81-102.
- ALMEIDA, Sávio. 2021. *Ensaio sobre a demografia do século XIX*. Arapiraca: Eduneal.
- BELO, Rafael. 2018. *Rastros do "xangô" alagoano: contribuições para a história da educação*. Maceió: Imprensa Oficial.
- BETHELL, Leslie. 1976. *A abolição do tráfico escravo no Brasil: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807-1869*. Rio de Janeiro: Ed. Expressão e Cultura.
- CHALHOUB, Sidney. 2012. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CONRAD, Robert. 1985. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- DIAS, Gabriela Torres. 2019. *Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios*. Maceió: Edufal.
- DUARTE, Abelardo. 1958. *Negros Muçulmanos em Alagoas (os malês) e memória lida perante a mesa redonda de estudos e trabalhos atinentes à vida e obra de Nina Rodriguez no IGHBA em 16.07.1956*. Maceió: Edições Caeté.
- DUARTE, Abelardo. 1974. *Catálogo ilustrado da coleção perseverança*. Maceió: [s.n.].
- FLORENTINO, M.; RIBEIRO, A. V.; SILVA, D. D. da. 2004. "Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)" em: *Afro-Ásia*, nº 31, pp. 83-126.

- LIMA, Henrique Espada. 2015. "No baú de Augusto Mina: o micro e o global na história do trabalho em: *TOPOI*, vol. 16, nº 31, pp. 571-595.
- LIMA, Ivone Stolze. 2021. "O conceito de língua geral de Mina: apontamentos para a compreensão de seu significado histórico" em: *Revista do GEL*, vol. 18, nº 3, pp. 143-168.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. 2017. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MARQUES, Danilo Luiz. 2013. *Sobreviver e resistir: os caminhos para a liberdade de africanas livres e escravas em Maceió (1849-1888)*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em História, São Paulo.
- MARQUES, Danilo Luiz. 2020. *Sob a sombra de Palmares: escravidão e resistência no século XIX*. São Paulo: E-manuscritos.
- RAFAEL, Ulisses Neves. 2012. *Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República*. São Cristovão: Ed. UFS; Maceió: Edufal.
- SILVA, Luiz Geraldo. 2001. "Sementes da sedição": etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa (1808-1817)" em: *Afro-Ásia*, nº 25-26, pp. 9-60.
- SILVA JUNIOR, Carlos da. 2020. "A diáspora Mina no mundo atlântico" em: Aldair Rodrigues; Ivana Stolze Farias; Juliana Barreto (org.). *A diáspora Mina: africanos entre o golfo do Benin e o Brasil*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- REIS, João José. 2014. "Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia" em: *Topoi* (Rio J.), vol. 15, nº 28, pp. 68-115.
- REIS, João José. 2017. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835* (3a edição revista). 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Jaime. 1997/1998. "Ferro, trabalho e conflito: os africanos livres na fábrica de Ipanema" em: *História Social*, nº 4/5, pp. 29-42.
- RODRIGUES, Jaime. 2000. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, Cectl.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco. 2023. "O axé nunca se Quebra": transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: Edufal.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco. 2016. *A caverna do diabo e outras histórias: ensaio de História Social das Religiões (Alagoas, séculos XIX e XX)*. Maceió: Edufal.
- SLENES, Robert. 1992. "Malungo Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil" em: *REVISTA USP*, vol. 12, pp. 48-67.
- SILVA, Moisés Sebastião. 2011. "Vida na fronteira: a experiência dos africanos livres em Alagoas (1850-1864)" em: Osvaldo Maciel Maciel, (Org.). *Pesquisando na província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista. (Alagoas, século XIX)*. Maceió: QGráfica, pp. 19-50.
- TEIXEIRA, Luana. 2022. "Agostinho Aussá: depoimento de um africano livre submetido à escravidão" em: *Revista de Fontes*, vol. 9, nº 16, pp. 143-150.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2016. *Silenciando o passado: poder e a produção da História*. Curitiba: Huya.

Fronteras porosas: esclavitud, libertad y relaciones internacionales - Río da Prata (c. 1750 - c. 1800)

Hevelly Ferreira Acruche¹

Universidad Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil
hfacruche@ufjf.br.

Resumen

El trabajo a presentar tiene como objetivo retomar las discusiones en torno a los movimientos de personas esclavizadas en las fronteras de los imperios portugués y español en América del Sur, específicamente en el Río de la Plata. Región marcada por disputas territoriales y fluctuaciones fronterizas a lo largo del siglo XVIII, el espacio platino sufrió transformaciones que afectaron la vida y el día a día de los súbditos de ambas coronas. En este proceso, pensar el ir y venir de personas en una frontera inestable a finales del siglo XVIII puede ser indicativo tanto de experiencias de vida como de formas de supervivencia en un entorno de lealtades en disputa. La porosidad de las regiones fronterizas -consideradas tierras sin ley y sin rey- se hace evidente cuando nos damos cuenta de que, además de las acciones de las autoridades coloniales y metropolitanas, hubo la interpretación de estas acciones por

parte de los habitantes de esas partes. Los pueblos indígenas, los africanos esclavizados y los pobres libres experimentaron tales cambios propuestos por gobiernos lejanos y buscaron formas de adaptarse a ellos. Estos "pueblos de frontera" formaron un grupo humano heterogéneo que defendió la soberanía de los imperios ibéricos en la región del Plata. Soberanía que, además de la institucionalización de estados y dominios, pasaba también por la lealtad de esas personas. Dicho esto, es posible percibir la paulatina preocupación de las Coronas por el desplazamiento de personas, principalmente de los esclavizados que, en diferentes momentos, desencadenaron el argumento de la libertad ligada al suelo o la guerra para hacer valer sus intereses y negociar sus condiciones.

Palabras clave: Historia; Río de La Plata; Época Colonial; Esclavitud; Frontera; Libertad.

INTRODUCCIÓN

Las zonas fronterizas con el Imperio español en los espacios coloniales de las Américas mostraron un rastro de peculiaridad a lo largo del tiempo. Por lo menos desde el siglo XVII, circulaba por aquellos lares el principio de que esos territorios recibirían a los esclavos que se hubieran escapado de sus dueños y les otorgarían la libertad. Este principio, denominado derecho de asilo, se extendió por las colonias americanas por diversas razones. Lo que inicialmente fue un principio religioso, ligado a disputas entre católicos y protes-

1 Profesora de Historia Americana en la Universidad Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil, y del Programa de Posgrado en la misma institución. Doctora del Programa de Posgrado en Historia Social de la Universidad Federal Fluminense, Brasil. Miembro del Grupo de Enseñanza y Pesquisas Americanistas (GEPAM) y del Laboratorio de Historia Económica y Social (LAHES)

tantes, se convirtió en elemento de disputa y objeto de tratados internacionales en el contexto del estallido de las guerras imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII.

En este texto abordaremos este fenómeno en el espacio del Río de la Plata entre los años 1750 y 1777, época en la que se firmaron dos tratados de paz, comercio, navegación y límites. Con el paso del tiempo, la movilidad de personas a través de la frontera y la fuga de esclavos de súbditos portugueses hacia tierras españolas se convirtió gradualmente en un objeto explícito de las relaciones diplomáticas entre portugueses y españoles. En las páginas que siguen, nos ocuparemos de la circulación de estos individuos, los acuerdos establecidos para contener estos movimientos y las dificultades inherentes al proceso de retorno de estos individuos.

LA FRONTERA

La frontera tiene un significado etimológico proveniente de la idea de “tierra frente a otra”, lo que también significa asociarla con la idea de “límite entre dos territorios”. Esta concepción surge en el siglo XIX, como resultado del proceso de formación de los Estados Nacionales, asociado al derecho a los bienes, personas y recursos (Vélez, 2016: 13-14). Esta connotación, estrictamente enfocada en la política, se volvió estrecha y no tuvo en cuenta la complejidad de esos espacios, alguna vez considerados sin ley y sin rey (Adelman & Aron, 1999; Russel-Wood, 2014).

Sin embargo, además del significado etimológico asociado al aspecto geográfico y espacial, en los últimos años la frontera ha sido pensada como un espacio de construcción social en el que las interacciones entre los diversos sujetos que allí vivieron y transitaban dinamizan este espacio y, a menudo, fuera del control total de las autoridades. En el vasto imperio español, la construcción de estos espacios fronterizos tomó interesantes contornos, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. La llamada línea de Tordesillas (1494), concebida con la intención de dividir el mundo conocido o por conocer entre las coronas de Portugal y España, había sido superada gracias a los avances portugueses por el interior del territorio en busca de oro y metales preciosos. Por ello, a lo largo del 1700, las autoridades representantes de las coronas ibéricas comenzaron a darse cuenta de la necesidad de delimitar mejor sus límites y dominios en América. La noción de territorio² se volvió fundamental en las discusiones sobre la frontera, vista por un lado como un espacio de disputas políticas y, por otro, como sinónimo de la grandeza del imperio y marca de la soberanía real (Vélez, 2016).

Al observar el extremo sur de América, nos damos cuenta de que el Río de la Plata ha formado una zona fronteriza estratégica para los intereses portugueses y españoles. Según Fabrício Prado, la creación de Colonia do Sacramento (1680) tuvo lugar para restablecer las rutas comerciales entre el Río de la Plata y la América lusitana. La formación de un complejo portuario que involucró a las ciudades de Montevideo, Buenos Aires y Colonia permitió la consolidación de redes comerciales, familiares y religiosas entre autoridades y sujetos portugueses e hispanos que promovieron el desarrollo regional (Prado, 2021).

La interacción entre estos grupos también favoreció la inclusión de personas esclavizadas en esos espacios. El uso de mano de obra africana generó un aumento de la mano de obra y la plaza de la Colonia se convirtió en “una ciudad predominantemente parda y

2 El vocabulario “territorio” fue definido en el Diccionario de la lengua castellana (1739) como “el sitio o espacio que contiene una ciudad, villa o Lugar. Territorium” o como “El circuito o término que comprende la jurisdicción ordinaria. territorio jurisdicciónis”. En el Vocabulario de Rafael Bluteau (1712), el territorio se definió como “el espacio de contornos del terreno y jurisdicción de una ciudad territorio.” Cfr. Arrilaga (2019: 2).

negra” (Prado, 2021: 31-32). En este sentido, el Río de la Plata se fue convirtiendo paulatinamente en un espacio de disputa fuertemente marcado por los intereses de los diversos sujetos que allí habitaban y transitaban. Comerciantes, autoridades políticas y militares, indígenas, libres y pobres, esclavos: todos se interesaron y comenzaron a negociar sus condiciones en el marco de la habitabilidad de la frontera, entendida en este trabajo como una zona porosa y llena de significados para estos individuos.

LA CUESTIÓN DE LOS ESCLAVOS ENTRE LOS AÑOS 1750 Y 1777

Entre los años 1735 y 1737, Colonia sufrió el asedio de los españoles. Además de los problemas vividos en años anteriores, este asedio trajo como consecuencia la necesidad de un ajuste concreto de las fronteras entre ambos dominios con el fin de salvaguardar los bienes y propiedades de los súbditos de ambas coronas. El ajuste se convirtió en un tratado, firmado entre los dos soberanos en la ciudad de Madrid en 1750 y tenía como premisas fundamentales el *uti possidetis*³ y la concepción de las fronteras naturales (Cortese, 2006). En otras palabras, los hitos de la naturaleza definirían los límites entre las soberanías de las monarquías ibéricas y los territorios que deberían ser ocupados por las personas y sus bienes (Menz, 2008). Esto constituyó una marca importante de la soberanía real: la ocupación de espacios por personas leales a su rey ya las leyes de su país.

La defensa de los bienes y propiedades de los súbditos de las coronas ibéricas se hizo importante para mantener la soberanía y lealtad de estos súbditos. Por ejemplo, el súbdito portugués Cristóvão Pereira de Abreu había perdido algunos de sus bienes cuando los españoles atacaron Colonia en los idos de 1722. De estos bienes, catorce esclavos habían sido capturados. Algunos de estos lograron escapar de los españoles y “llegando como prófugos a la carrera de caballos, denunciaron la pérdida con todas las circunstancias que siguieron”⁴. El dueño, “instigado por la violencia”, habría llevado al campo a ocho amigos sin autorización del gobernador de esa plaza para “restaurar el robo, que encontraron intacto en poder de los agresores”. De esta forma, podemos inferir que una solución pacífica también fue diseñada para resolver conflictos de esta naturaleza y se volvió importante para la vida en la frontera.

El Tratado de Madrid preveía el intercambio de territorios considerados equivalentes. En la región platina, estos territorios eran Colonia do Sacramento y Sete Povos das Missões, ubicados en la margen oriental del río Uruguay. Este último fue ocupado por indígenas de origen guaraní, que vivían bajo la tutela de sacerdotes al servicio de la Compañía de Jesús⁵. Cabe señalar que las reacciones a este Tratado fueron variadas entre los pueblos mi-

3 Del latín, la expresión significa “principio de derecho internacional que, en disputas que involucran la soberanía territorial, reconoce la legalidad y legitimidad del poder estatal que de hecho ejerce el control político y militar sobre la región en disputa”. En otras palabras, el principio de que la tierra pertenece a quien la ocupa.

4 SA, Simão Pereira de. 1993. Historia topográfica y militar de la nueva Colonia del Sacramento de Rio da Prata, redactada por orden del Gobernador y Capitán General de Rio de Janeiro Gomes Freire de Andrade en 1737 y 1777. Porto Alegre: Arcano 17, p. 57.

5 Las Misiones Jesuíticas fueron instituciones creadas por la Iglesia Católica con el objetivo de convertir a los pueblos indígenas al catolicismo. Fueron importantes para el establecimiento del colonialismo español en las Américas y, en la concepción de Eugene Bolton, fueron instituciones de frontera. En el Río de la Plata colonial, existieron treinta pueblos misioneros fundados a orillas de los ríos Uruguay y Paraguay y estos espacios fueron importantes para brindar a los indígenas una cierta libertad frente a las amenazas de esclavización de los bandeirantes, aunque bajo la tutela de los jesuitas. Sobre el tema, Elisa Fruhauf García (2009) y Lía Quarlerí (2008) son referencias importantes.

sioneros, desde la aceptación de la transmigración a otros territorios bajo mando español hasta la resistencia armada a tal orden. La guerra guaraníca (1754 – 1756) fue el resultado de estas reacciones, ya que los indígenas se sintieron traicionados por el Rey de España cuando fueron sacados de las tierras donde estaban enterrados sus antepasados. Este argumento, sin embargo, fue vaciado por las autoridades coloniales y dio origen a la idea de que los jesuitas influyeron en los indígenas para tomar las armas y luchar contra las coronas de Portugal y España (Quarlerí, 2008). Como resultado, el Tratado de Madrid fue anulado en 1761 y, en 1767, los jesuitas fueron expulsados de las tierras de Hispanoamérica.

El Tratado de Madrid preveía la paz entre las coronas, así como los principios del comercio, la navegación fluvial y la creación de expediciones para demarcar las fronteras de norte a sur de Iberoamérica. Además, uno de sus artículos disponía que las coronas se comprometían a devolver “presas”. En otros trabajos afirmamos que el término “presa” permite la posibilidad de incluir personas en la discusión (Acruche, 2019). Por el significado del término en los diccionarios de la época, presa podía ser “lo que se ha sustraído del campo enemigo” o “el que viene con la intención de hacer presa [...] (juntándose con ricas presas y muchos cautivos)” (Bluteau, 1720, 705). Aunque el término esclavo no aparece de manera evidente en el texto: era plausible la probabilidad de haber establecido un principio de retorno de estos sujetos en la categoría de “presas” robadas del campo enemigo, capturadas para ser vendidas o incluso catalogadas como fugitivas. Estamos ante una región belicosa, marcada por periodos de relativa paz en los que la fluidez fronteriza permitía la circulación de personas, bienes, informaciones y objetos. También era una forma de evitar que los sujetos fueran instigados por la violencia a tomarse la justicia por su mano, como vimos en el reportaje sobre el sujeto Cristóvão Pereira de Abreu.

Si bien hubo cierta rigidez en la letra de la ley, en la vida práctica y cotidiana de la frontera hubo flexibilidad y posibles resquicios para los sujetos que allí vivían y transitaban (Landers, 2008). Con la revocación del Tratado de Madrid, en 1761, las fronteras quedaron sin un ajuste concreto y volvieron al estado anterior a 1750. Para garantizar la territorialidad, el usufructo de la tierra y la creación de ganado fueron medios utilizados por los súbditos españoles y portugueses a fin de apropiarse de los territorios en disputa. En esta lógica, como afirma Tamar Herzog (2015), los periodos de relativa paz fueron estratégicos para agotar el potencial de expansión territorial en las paradas fronterizas.

En ese contexto, la Guerra de los Siete Años (1756-1763) hizo impracticable un nuevo ajuste fronterizo. El general español d. Pedro de Cevallos es central en esta discusión ya que comandó un ataque a Colonia en 1762. El asedio llevó a la capitulación de la plaza por parte de los españoles con el uso de tropas formadas por indígenas y soldados a sueldo de varias regiones del Plata, además un volumen de armamento, además del apoyo de algunos sacerdotes jesuitas en la iniciativa⁶ (Birolo, 2014).

Entre las acciones de Pedro de Cevallos en el contexto del ataque, el brigadier Vicente da Silva da Fonseca, gobernador de Colonia, narró que durante dieciséis meses los portugueses estuvieron cercados, sin acceso a víveres y comunicaciones. Además, destacó el otorgamiento de “manumisión a los esclavos, que desertaron de los moradores, y otras muchas hostilidades de esta naturaleza”⁷. Considerando que, en el período en cuestión,

6 Breves noticias de Colonia do Sacramento y Diario de su último ataque castellano en 1762. En: SÁ, Simão Pereira de. 1993. Historia topográfica y militar de la nueva Colonia del Sacramento de Rio da Prata, redactada por orden del Gobernador y Capitán General de Rio de Janeiro Gomes Freire de Andrade en 1737 y 1777. Porto Alegre: Arcano 17, pp. 167-170.

7 Dice lo que hizo el Gobernador de la Plaza, con los Oficiales de la Plaza y la Marina juntos para el Consejo. En: SÁ, Simão Pereira de. 1993. Historia topográfica y militar de la nueva Colonia del Sacramento de Rio da Prata, redactada por orden del Gobernador y Capitán General de Rio de Janeiro Gomes Freire de Andrade en 1737 y 1777. Porto Alegre: Arcano 17, p. 175.

Colonia era una ciudad de alta demografía parda o negra, la seducción de los cautivos por la promesa de libertad con el general español impactó a los súbditos portugueses en su derecho a la propiedad. Por otro lado, esto también trajo desconfianza a los súbditos españoles ya que la esclavitud también imperaba en sus tierras.

Aun con la existencia de la esclavitud en las posesiones españolas hasta al menos la primera mitad del siglo XIX, es posible constatar la ocurrencia de fugas de esclavos motivadas por la posibilidad de adquirir la libertad. El llamado *derecho de asilo* está presente en la jurisprudencia española desde las *Siete Partidas* de Alfonso X y se basaba en el argumento jurídico de que los esclavos maltratados por sus amos tenían derecho a la defensa y podían reclamar su libertad (Secreto, 2015; Grinberg, 2019). Este derecho se trasplantó al continente americano y se amplió su significado para abarcar a los esclavos fugitivos de otras posesiones coloniales que se dirigían a tierras españolas (Grinberg, 2019). En un principio, se utilizó el argumento religioso para dotar de libertad a estos sujetos, especialmente en lugares limítrofes con territorios protestantes (Salmoral, 2000). Sin embargo, en la dinámica de los conflictos vividos tanto en Europa como en las Américas en el siglo XVIII y las fluctuaciones de las líneas fronterizas, atraer a personas que pudieran servir al rey era uno de los preceptos básicos de soberanía y mantenimiento de la territorialidad (Acruche, 2019).

La capitulación de Colonia, en octubre de 1762, tuvo una negociación donde algunos artículos fueron refutados y otros aceptados por los vencedores. Con respecto a las personas de color, el Capítulo 9 trata de los bienes del gobernador de Colonia y sus funcionarios, entre los que se enumeran los esclavos. Correspondía a estas autoridades decidir si enviaban los bienes muebles y cautivos de su servicio o los vendían a otras personas. En respuesta, tenemos que fue “Concedida por lo q[ue] toca a los esclavos y muebles, que son propiedad del Señor Gobernador, Oficiales y Soldados de la Guarnición [...]”. En el capítulo 11 se proponía que “[...] todos los vecinos de esta Plaza, tanto eclesiásticos como seglares, y los negros libres gozarán de la libertad de embarcarse con todos sus bienes muebles, y armas, q[ue] tengan en su enajenación, utilización vendiendo lo que no pueden llevar consigo así como los originales [...]”. En respuesta, la solicitud fue “Concedida, pero entendida por armas de su uso, y no las que se hubieren entregado a los vecinos, y vecinos de la casa de los Armazéns della; en cuanto a los bienes muebles, y de raíz se dirá en el artículo 8”⁸.

Después del Tratado de París en 1763, el territorio de Colonia volvió al dominio de los portugueses; lo que en teoría anulaba los términos de la capitulación del año anterior. En ese sentido, es posible percibir que los términos de la capitulación gravitaron hacia la manutención de algunos bienes por parte de las autoridades portuguesas, pero por el contenido del documento, no hubo discusión sobre los cautivos que huyeron y pasaron al lado español, a lo largo del conflicto. Es decir, las cartas de manumisión otorgadas por Cevallos en el marco del conflicto serían objeto de futuras reclamaciones.

Es posible decir que Colonia se convirtió en un espacio de refugio para los esclavizados fugitivos cuando Cevallos permaneció en ese espacio. Cabe señalar la demanda enviada en junio de 1761 al d. Francisco Graell. En él, el autor decía que un largo resfriado le había impedido contestar una carta anterior en la que le informaba que “ayer mi negro el cocinar llamado Joaquín estuvo ausente refugiándose allí [en] Colonia”, y pidió permiso para hacer unas debidas diligencias a fin de recuperarla. De no ser así, el demandante pedía que “al menos me concedan el dominio de algún negro desertor de Colonia” en reposición del esclavo perdido para que el amo no tuviera mayores pérdidas. En respuesta, D.

8 Capitulación con la que se rindió la Praça da Colônia do Santíssimo Sacramento el 31 de octubre de 1762. En: SÁ, Simão Pereira de. 1993. Historia topográfica y militar de la nueva Colonia del Sacramento de Rio da Prata, redactada por orden del Gobernador y Capitán General de Rio de Janeiro Gomes Freire de Andrade en 1737 y 1777. Porto Alegre: Arcano 17, p. 188.

Francisco de Graell afirmó que le encantaría poder ayudar a su amigo en su búsqueda, pero no podía hacerlo conscientemente, principalmente debido a la

[...] noticia de que aquí están privados de la libertad que Justam [e] nte pensaba adquirir los desertores de esa Plaza [de Colonia], que pasaron a los dominios de SM, en cuyo supuesto vendría vm. que caduque como las otras que ha retenido. [...] ⁹.

Las disputas en torno a los esclavizados que desertaron o huyeron a regiones como Colonia o Campo de São Carlos en busca de una posible libertad movieron a súbditos portugueses y españoles, que exigieron a las autoridades soluciones al problema. A partir de 1763 se firmó un convenio para llevar a cabo la devolución mutua y recíproca de las personas esclavizadas. Al responder sobre varios temas en torno a la anulación del tratado de Madrid, el comandante portugués d. Manuel da Silva Paes consideró que no había problema en cuanto a la restitución mutua de los negros prófugos y la necesidad de comunicación entre “Nuestro Pueblo”, siempre que las fechas para el regreso fueran tratadas con mayor flexibilidad ante las dificultades enfrentadas para encontrar a los prófugos. Sin embargo, el carácter del acuerdo se basó en principios como la amistad y la armonía entre los dos pueblos, cuestión demasiado subjetiva para ser puesta en práctica de manera más concreta.

El desacuerdo sobre las fechas entre las autoridades fronterizas portuguesas e hispanas aumentó la dificultad para realizar la restitución de los esclavos fugitivos en algunos meses de ese año. En noviembre de 1763, las autoridades españolas declararon que no era posible devolver seis negros solicitados por los portugueses ya que habían llegado a tierras del rey “mucho antes de nuestro convenio en particular” y que eso supondría no respetar el derecho a que “cualquier tipo de personas debe ser resguardada”, es decir, la libertad. En el mismo mes, sin embargo, se vio una canoa con unos negros y dos soldados y dos civiles fueron a buscarlos a tierras españolas, “acompañados de una partida de mi gente”. El acuerdo no preveía la entrada de personas de una tierra a otra en busca de esclavos fugitivos, y que eso era una excepción “[...] meramente por respecto, y amistad a su Persona, pero no puedo dejar de decir a vm. que los d[ic]hos Soldados y Paisanos han traído algunas cosas a vender, y solicitado tratar de asuntos muy diferentes al recobro de sus esclavos [...]” ¹⁰. En este sentido, aunque oficialmente la motivación era la búsqueda y devolución de esclavos fugitivos en las posesiones españolas, en la práctica tal acción podía desencadenar otro tipo de actividad, sean éstas de carácter lícito o ilícito (Gil, 2007).

En otro intento de recuperar Colonia para los españoles, d. Pedro de Cevallos invadió los territorios de Rio Grande de São Pedro y la isla de Santa Catarina. El esfuerzo por reunir las tropas del lado español fue considerable, ya que eran más numerosas en comparación con las fuerzas portuguesas y estaban compuestas por indios ladinos y negros libres (Menz, 2009; Birolo, 2014). Nuevamente, Cevallos utilizó la estrategia de atraer a los esclavos portugueses a su lado en el campo de batalla a cambio de su libertad. Según parte de los inventarios de bienes perdidos en la Colonia, producidos tras el fin del conflicto, además de artículos como telas, armas, animales y utensilios domésticos, los esclavizados también figuraban en una lista aparte. Entre 1775 y 1777, las autoridades españolas reclamaron 46 esclavos. La cifra es mayor si se mira el año 1763. Según los inventarios, tras el

9 Archivo General de la Nación Argentina, IX, 4-3-3, Campo de bloqueo, CARTA a d. Francisco Graell. Campo de las Vacas, 16/06/1761.

10 Archivo General de la Nación Argentina, IX, 4-3-5, Campo de Bloqueo, Ao Comandante d. Manuel da Silva Paes. Setembro a dezembro de 1763.

regreso de Su Fiel Majestad a esos dominios, 149 personas esclavizadas huyeron de la Colonia¹¹.

En 1777 se firma el Tratado de Santo Ildefonso con el objetivo de restablecer la paz en la región. Además, también estableció un nuevo diseño de las fronteras de Iberoamérica. Con respecto al Río de la Plata, tanto la Colonia como los Siete Pueblos pasaron al mando español por lo que los territorios de Río Grande y la isla de Santa Catarina fueron devueltos a los portugueses. En cuanto a los esclavizados, el artículo XIX indica que:

“[...] Asimismo, las riquezas de aquella Patria consistentes en los Esclavos, que trabajan en su agricultura, los mismos Gobernadores acordaron cómo entregárselas mutuamente en caso de fuga, sin que se alcance su libertad por el paso por Diverso Dominio, y sólo protección, para que no sufran castigo violento, si no lo han merecido por otro delito”¹².

En ese contexto, se hizo evidente que el retorno de las personas esclavizadas se convirtió en un principio regido por el derecho internacional. Sin embargo, esto no impidió que se produjeran nuevos intentos de fuga a tierras españolas, motivados por oír que en ese espacio había libertad. La demora en resolver las quejas de los súbditos portugueses sobre este tema también nos lleva a creer que estas demandas no fueron consideradas prioritarias o no fueron consideradas solucionables dentro de los preceptos del tratado. En otras palabras, los cautivos debían ser reclamados, encontrados, capturados por las autoridades fronterizas y devueltos a sus legítimos dueños. Si esto no sucedía, por las más diversas circunstancias, poco había que hacer. En el universo de la esclavitud, esta aventura de fuga sugiere que en muchos de los casos los cautivos buscaban contar con la suerte de no ser encontrados para poder vivir su vida en otro lugar, en plena libertad.

CONSIDERACIONES FINALES

Entre los años 1750 y 1777, vimos que las negociaciones en torno al paso de esclavos por las fronteras del Río de la Plata tendieron tanto hacia dimensiones más personales como hacia dimensiones jurídicas en el ámbito de las leyes. Demarcar la frontera era también, en cierta medida, demarcar la esclavitud practicada por las dos coronas. A partir de los años posteriores al Tratado de Santo Ildefonso, el Río de la Plata se vuelve más estratégico para los intereses españoles. Prueba de ello es la creación del Virreinato con capital en Buenos Aires y el puerto de Montevideo como espacio de libre comercio (Prado, 2021).

Además, el aumento de la trata de esclavos en la región ha ampliado las posibilidades de utilizar esta mano de obra, como han venido señalando algunos trabajos sobre la presencia africana en países como Uruguay y Argentina. Según Alex Borucki, cerca de setenta mil cautivos llegaron para ser traficados en Buenos Aires entre 1777 y 1812, cuando terminó el comercio de esclavos en el contexto de las luchas independentistas en Hispanoamérica (Borucki, 2017: 3).

11 Archivo Nacional do Rio de Janeiro, Códice 92, Microfilme 004.0-78.

12 Tratado Preliminar de Límites en América del Sur, acordado entre las Coronas de España y Portugal; Firmado en San Ildefonso el 1 de octubre de 1777. En: *Tratados, convenios y declaraciones de paz y comercio que han estado en vigor con las potencias extranjerias de los reyes españoles de la Casa de Borbón desde el año 1700 hasta el día, por Don Alejandro de Cantillo*. Madrid: Imprenta de Alegría y Charlain, 1843, p. 542.

En cuanto a la frontera con la América portuguesa, los movimientos de personas esclavizadas en busca de libertad en tierras españolas quedaron en el imaginario colectivo de la región. Cruzar una frontera indeterminada tenía una serie de riesgos, pero también permitía compensaciones, ya fuera en tiempo de paz o de guerra. Podemos ver que en los períodos de guerra, el principio de libertad asociado al territorio tomó mayor fuerza y fue desencadenado por los jefes militares que buscaban tanto atraer cautivos a sus tropas a cambio de la libertad como desmovilizar las fuerzas enemigas. Pero, esta es otra discusión.

Referencias bibliográficas

- ACRUCHE, Hevelly Ferreira. 2019. *A fronteira e as gentes: soberania e lealdades no extremo sul da América ibérica, 1750 - 1830*. Curitiba: Appris/Editora Prismas.
- ARRILAGA, Lucía Rodríguez. 2019. "La invención del territorio en espacios transimperiales: la región platina a fines del siglo XVIII" en: *Mundo Novo, Mundos Novos*, 17 p. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.75278>.
- BLUTEAU, Rafael. 1720. *Vocabulário Português e latino*, vol. VI: Letras O-P. Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, Impressor de Sua Majestade.
- BIROLO, Pablo. 2014. *Militarización y política en el Río de la Plata colonial. Cevallos y las campañas militares contra los portugueses, 1756 - 1778*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- BORUCKI, Alex. 2017. *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata (1760 - 1860)*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- GIL, Tiago Luis. 2007. *Infiéis transgressores. Elites e contrabandistas nas fronteiras do Rio Grande e do Rio Pardo (1760-1810)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GRINBERG, Keila. 2019. "Emancipación y guerra en el Río de la Plata, 1840 - 1865. Hacia una historia social de las relaciones internacionales" en: *Historia Mexicana*, Vol. 69, N° 2, pp. 693-742.
- GRINBERG, Keila & PEABODY, Sue. 2013. *Escravidão e liberdade nas Américas*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- MENZ, Maxmiliano. 2009. *Entre impérios. Formação do Rio Grande na crise do Sistema Colonial Português (1777 - 1822)*. São Paulo: Alameda.
- MESQUITA, Pedro Pereira Fernandes de. 1980 [1778]. *Relación de la conquista de la Colonia por D. Pedro de Cevallos y descripción de la ciudad de Buenos Aires en el año de 1778*. Buenos Aires: Biblioteca de Publicaciones Documentales.
- PRADO, Fabrício. 2021. *En el borde del imperio. Redes atlánticas y revolución en el Río de la Plata borbónico*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- QUARLERÍ, Lía. 2009. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RUSSEL-WOOD, John. 2014. "Fronteiras do Brasil Colonial" en: *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora UNESP.
- SÁ, Simão Pereira de. 1993. *História topográfica e bélica da nova Colônia do Sacramento do Rio da Prata, escrita por ordem do Governador e Capitão General do Rio de Janeiro Gomes Freire de Andrade em 1737 e 1777*. Porto Alegre: Arcano 17.

SECRETO, María Verónica. 2015. "Asilo: direito de gentes. Escravos refugiados no Império espanhol" en: *Revista História*, n° 172, pp. 197-219.

VÉLEZ, Diana B. 2016. "Presentación del dossier "Uma mirada histórica e historiográfica sobre la frontera"" en: *Historia Crítica*, vol. 1, n° 59, pp. 13-18. <http://dx.doi.org/10.7440/histcrit59.2016.01>.

Espacio de Negociación y Conflicto: Cofradías de Negros en la Ciudad de Salta en la Segunda Mitad del Siglo XVIII

Isaías Héctor Facundo López Gerónimo
Universidad Nacional de Salta, Argentina
facundolopezgeronimo5@gmail.com

Resumen

El presente escrito presenta el análisis de dos espacios de sociabilidad de población negra africana en la ciudad de Salta a finales del período colonial, en búsqueda de enriquecer el análisis de dicha población en el espacio en cuestión y que por el momento es un campo poco explorado. El estudio presentó algunas problemáticas que están explyadas en el escrito, pero que-

daron otras cuestiones fuera del trabajo entorno a los casos de Nuestra Señora del Rosario de Naturales y Negros y San Benito de Palermo, que en otro momento sería importante resolver, ya que el escrito es un avance de un trabajo de investigación.

Palabras clave: Historia; Salta (Argentina); 1752-1820; Cofradías; Negros; Prácticas Sociales.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un avance de un trabajo de investigación en curso y tiene como fin de darle una nueva mirada y analizar otras dinámicas sociales que operaron dentro de dos espacios de sociabilidad en la Ciudad de Salta durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del siglo XIX: las Cofradías de Nuestra Señora del Rosario de Negros y Naturales y la de San Benito de Palermo. El punto de finalidad para el estudio es hasta 1820 como punto de referencia para ver como en la década de ruptura del orden político colonial las prácticas socio-religiosas continuaron desarrollándose en el período mencionado.

Estas dos cofradías si bien fueron analizadas por Víctor Enrique Quinteros y Enrique Normando Cruz, pero cada uno con dos miradas diferentes, Quinteros desde una perspectiva de relaciones sociales y prácticas religiosas de diversas cofradías que hubo en Salta en la segunda mitad del siglo XVIII en adelante, entre ellas se encuentra la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de negros y naturales, y Enrique Cruz desde una mirada demográfica, dando cuenta cuantos y quienes integraban la cofradía de San Benito y otras pertenecientes a la ciudad de Salta y Jujuy. Estos dos autores permitieron poder localizar la existencia de las hermandades que se pretenden analizar, como así también los actores que integraban estos espacios de sociabilidad.

Autores como Roberto Di Stefano, Manuel Apodaca Valdez, Rafael Castañeda García, entre otros, han sabido estudiar y problematizar las dinámicas que operaron en las cofradías durante la época colonial teniendo en cuenta diversos enfoques de análisis.

Estos aportes nos permiten indagar cuestiones como: orígenes de las cofradías, analizar las obligaciones y derechos que rigieron la vida de los cofrades, las prácticas religiosas, la ayuda de los integrantes de las cofradías y los diferentes tipos de conflictos que se gene-

raron entre los miembros de una misma cofradía. De esta manera se trata de dar cuenta de las asociaciones que funcionaron como espacios de arraigo de la comunidad que le permitieron la construcción de alianzas y resistencias, al brindar la oportunidad para organizarse para crear y difundir ciertos elementos de identificación que los unía, más que por el origen étnico, y por la pertenencia a la corporación.

UNA COFRADÍA INTERRACIAL: NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DE NATURALES Y NEGROS

El caso de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Negros y Naturales¹ es una de las instituciones más importantes para el espacio de Salta, ya que desde sus inicios es una de las que se encuentra integrada tanto por negros e indígenas. Diversos autores, como Manuel Apodaca Valdés, han mencionado que desde el siglo XVII en adelante es algo recurrente ver casos de cofradías integradas por negros e indígenas, porque ambos actores buscan un espacio de sociabilidad y de reconstrucción cultural.

Durante el periodo colonial ambos grupos reconstruyen sus identidades culturales, centrándome más en los negros, fueron pasando por el proceso de sincretismo y el espacio que otorgaban las cofradías fueron centrales en esa reconstrucción. Es necesario mencionar que estos espacios se hallaban bajo el control de algún miembro de la Iglesia, en el caso de Nuestra Señora del Rosario de Negros y Naturales en la documentación se refiere a esta cuestión (...), se menciona: “le suplico se digne nombrar para capellán de la expresada cofradía al presbítero (...) Don José Domingo Hoyos para ser uno de los (...) que merecen de mejor acepta en el concepto común para sus brillantes operación y notorio [...]”², esto nos permite ver cómo la Iglesia trata de controlar a los integrantes de la cofradía y evitar cualquier problema que surgiera, como por ejemplo actos de idolatría o cualquier desvío de la fe católica que podían realizar estos grupos.

Consideramos relevante la interacción que hay entre estos dos grupos, ya que parte de la historiografía colonial plantea constantes conflictos entre negros e indígenas por cuestiones raciales o de posición social dentro el mundo colonial americano, como es el caso de los problemas que había en las minas de Potosí donde el negro era el capataz de trabajo de los indígenas. Incluso entre los propios negros hubo divisiones por cuestiones étnicas y de razas/castas, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII, por eso en diferentes puntos del territorio americano podemos encontrar cofradías con nombres étnicos (trataban de mantener el origen étnico de los miembros de la institución y no provocar ningún cambio cultural, por ese motivo no se aceptaban muchas veces integrantes de cualquier origen ya sean negros o indígenas). Estas interacciones de ambos grupos pueden obedecer a diferentes circunstancias o razones que estaban operando en la sociedad colonial de Salta o en los grupos en cuestión.

Esta mezcla racial es un fenómeno general que se dio en América durante el período colonial, ya que los indígenas y los negros fueron “sectores en expansión, móviles y heterogéneos, que pasaron por un proceso de reconstrucción de identidades, donde adaptaron distintas estrategias para llevar adelante esa reconstrucción” (Guzmán, 2011: 18-19), como ser en este caso la unión entre dos comunidades como la negra y la indígena, que vieron una mejor oportunidad para integrarse dentro de las cofradías.

1 Vale resaltar que existe otra cofradía que lleva el mismo nombre en los fondos existente en el Archivo del Arzobispado de Salta, la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, integrada exclusivamente por españoles.

2 Archivo Arzobispal de Salta, Carpeta de Asociaciones, 1804-1809, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los naturales y negros de esta ciudad.

Además, nos inquieta conocer si entre los cofrades de esta hermandad y la de San Benito no hubo rivalidad, para ver qué facción de la comunidad negra tenía más poder o actividad social en la ciudad. Julio Toscano mencionó que hubo un intento de fundar, o mejor dicho de refundar (por parte de esclavos negros), a la hermandad de San Baltasar que tuvo asiento en la orden de los jesuitas, pero que esa petición fue rechazada: “años atrás, en 1792, cuando les prohibía a otros como ellos refundar la cofradía dedicada a san Baltasar que funcionaba en la iglesia de la Compañía de Jesús, en función de que ya existía en la ciudad una hermandad de negros, la de San Benito, donde los sujetos de esta clase podían ejercitar su devoción [...]” (Toscano, 1907: 156-157).

A este rechazo de intento de refundación de la cofradía de San Baltasar se le puede agregar otro elemento y es la preocupación de la comunidad eclesiástica y civil por el aumento de cofradías en un solo espacio, como consecuencia de esto las propias autoridades cuestionaban este aumento debido a que podría haber una ineficiencia en el control de estos espacios, pero aún, así parece ser que esto no impidió la fundación de una nueva cofradía que es la de este caso puntual de Nuestra Señora del Rosario de Naturales y Negros. Habría que ver si también este rechazo a la cofradía con la advocación San Baltasar está relacionado con el tinte de la religiosidad, es decir, de continuar promoviendo las advocaciones religiosas relacionadas a la imagen del rey mago negro.

Otra de los posibles fundamentos es la necesidad de poder insertarse en las prácticas sociales porque muchos negros, así como también indígenas, no tenían una participación activa dentro de ellas y muchas veces estaban relegados de cualquier actividad. En este sentido una vía para poder tener un rol más activo dentro las prácticas sociales y religiosas a través actividades/festividades religiosas que se llevaban adelante en la ciudad en la ciudad de Salta. En un acta de la Iglesia Matriz, menciona que piden autorización al Vicario General para poder salir del Domingo de Ramos junto con las cofradías de Jesús de Nazareno (integrada por españoles) y Nuestra Señora de los Dolores (compuesta por pardos libres).

Los hermanos de la Cofradía de Ntra. Madre y Señora del Rosario abajo firmadas penetrados del debido respeto nos presentamos a vuestro señor y decimos que para poder gozar de aquellas yndulgencias que nos estan comedidas, suplicamos a la integridad de v.s. se sirban de concedernos la licencia para sacar ntra procesion el Domingo de Ramos a la noche, que sera con Jesús de Nazareno y Ntra Sra de Dolores de bia Cruz. Por tanto A.V.S. pedimos y suplicamos se nos conceda esta gracia que será justicia. [...]³

También, se puede plantear como disparador a la hora de fundar una cofradía el elemento económico, debido a que “las finanzas saludables fueron una preocupación central en las vidas de las cofradías (...) para satisfacer necesidades espirituales, litúrgicas y ceremoniales o de beneficencia [...]” (García Ayluardo, 2016: 101). En este sentido, para el caso de la cofradía de la Virgen del Rosario de negros y naturales, a partir de la documentación analizada, los importantes ingresos de esta hermandad provenían de las limosnas y las contribuciones que daban los propios cofrades.

Continuando desde la perspectiva económica y en el caso puntual de esta cofradía, desde la documentación, parecer ser que tuvo problemas económicos para poder mantenerse porque se menciona “satisfacer los derechos a los señores curas, pagan música y cantores, compran (...) otras cosas necesarias en aquel novenario, excepto el último día como

3 Archivo Arzobispal de Salta, Carpeta de Asociaciones, Solicitud para la procesión del domingo de ramos.

queda referido se gastaba toda la plata de limosna colectada en el discurso año, y aun muchas veces (...) faltaba para el completo [...]”⁴, esto demuestra que le costaba financiar incluso sus propias actividades, como así también, se menciona en el acta que los trámites para fundar la cofradía no se hace por medio de un pago económico, sino que es por un trabajo que hace Vicente Barela en la Iglesia Matriz. Para poder contextualizar el elemento económico debemos tener en cuenta reformismo borbónico durante la segunda mitad del siglo XVIII, debido a que:

la Iglesia continental e insular americana ordenó reducir los gastos y derroches de las cofradías en sus fiestas y ritos. Las cofradías fueron restringidas o reestructuradas, lo cual afectó a todos los estratos de clase social y de género (...). El motivo central era la necesidad de erradicar las inconformidades suscitadas entre las diferentes órdenes religiosas y los prelados en turno, como consecuencia de la expulsión de los jesuitas y (...) determinar el modelo político y educativo que habría de seguir la Iglesia de Indias (...) las mayormente afectadas fueron las cofradías de indios, negros y mulatos. Ya los reformadores habían criticado, constantemente, el derroche superfluo de gastos en las fiestas patronales de las cofradías de indios (...) y denostaban la pobreza y mal funcionamiento de varias cofradías de negros [...] (Valdés, 2022: 256-257).

Con esto no queremos decir que antes de la llegada de los borbones no existieron cofradías que tuvieran problemas con los ingresos económicos (debido a que si existieron cofradías pobres anterior a la llegada de los borbones al trono de España), sino más bien que en las cofradías, antes de los borbones, también tenían sus propios problemas económicos por diversas razones y que eso les impidió perdurar en el tiempo

Retomando el nombre de Vicente Barela y un trabajo que hace en la Iglesia Matriz, esto se debe también, a que las cofradías tenían o cumplían un rol de beneficencia sobre otros espacios como capellanías, dotes de huérfanas, viudas y enfermos, mejor conocida como obras pías, y estas obras eran mantenidas mediante el dinero de las hermandades. Para el caso de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de negros y naturales es un miembro de la cofradía que realizó las obras, ya que en el acta se menciona: “Vicente Barela negro libre, de oficio de albañil (...) y digo que es público y notorio como a estado arruinado llena de goteras peligrosas la Iglesia que hoy llamamos la Matriz Vieja en la que estadoabajando en mi oficio, con (...) anelo y voluntad sin otro oficio” [...]”⁵ y que este trabajo era para poder conseguir las licencias correspondientes para la cofradía.

Además, si bien la finalidad de estas obras era para conseguir la salvación de las almas y la necesidad de ser recordado, esto segundo es lo más importante porque en el documento analizado se hace referencia a la insistencia de Vicente Barela de que quede registrado la actividad de mantenimiento sobre la Iglesia Matriz, que a través de sus propias cualidades sus propias cualidades para poder insertarse/participar dentro del conjunto⁶.

Antes de realizar un análisis de la siguiente cofradía se debe mencionar que en el transcurso de conseguir las licencias pertinentes para su aprobación era necesario recurrir

4 Archivo Arzobispal de Salta, Carpeta de Asociaciones, 1804-1809, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los natural y negros de esta ciudad.

5 Archivo Arzobispal de Salta, Carpeta de Asociaciones, 1804-1809, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los naturales y negros de esta ciudad.

6 Este planteamiento lo hace Quinteros en su texto “Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentilicias”. Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810.

a otros espacios sociales para conseguir ese fin, para este caso puntual nos debemos referir exactamente a la participación de un abogado como Vicente Armando de Isasmendi, quien es el que firmaba las certificaciones. En este aspecto me parece interesante rescatar una idea del antropólogo francés Marc Auge que plantea la idea de ver el lugar (espacio) que es construido por un determinado grupo y que esos espacios viven interrelacionarse con otros espacios, debido a que manifiesta que los espacios no son islas solitarias, sino que estos dentro de sus dinámicas tienen la necesidad de vincularse con otros espacios debido a que los necesita para poder existir.

DISPUTAS DE CARGOS ENTRE LOS COFRADES DEL SAN BENITO DE PALERMO

El otro caso en cuestión es el de la cofradía de San Benito Palermo, integrada por negros libres y con asentamiento en la Basílica Menor de San Francisco. Esta advocación religiosa es muy común ver en la población africana (así como también a la de San Baltasar), ya que el origen de dicho santo es también africano, lo que marcaría una fuerte identificación de la población negra en torno a su figura. Rafael Castañeda explica que “en el siglo XVII y XVIII hubo un aumento de beatificaciones y canonizaciones con un objetivo en particular que era difundir y promover las advocaciones y la figura del santo franciscano de Sicilia tuvo una mayor presencia entre los negros [...]” (Castañeda, 2016: 40).

En la ciudad de Salta esta cofradía se fundó en el año 1752 y perduró más de un siglo. Las Actas Capitulares nos muestran desde inicios la permanencia de los cargos en la cofradía, incluso para el siglo XIX y por otro lado, los ingresos que dicha institución poseía, en cuanto a los cargos en la cofradía podemos visualizar que variaron en el tiempo. Los cargos en las cofradías varían demasiado, si tuviésemos que comparar con otra institución sería el cabildo en cuanto a la existencia de cargos que había.

En el caso de esta cofradía las actas capitulares nos dan información de la elección de los Cargos desde las elecciones del 4 de junio de 1759 hasta mediados del siglo XIX. Las actas muestran que las elecciones se realizaban cada año, pero hubo períodos de interregno de entre dos o tres en ciertos momentos, y también muchas veces algunos cargos no tienen designación y solamente la documentación dice por ejemplo “los demás oficios de capitán, alférez, maestro de campo (ilegible) a la disposición del Padre Capellán [...]”⁷.

Los cargos existentes dentro de la cofradía fueron los siguientes⁸: Mayordomo Mayor; Mayordomo Menor; Rey; Procurador; Velador; Maestro de Ceremonia; Sacristán Mayor; Sacristán Menor; Limosnero Ciudad; Limosnero Campo; Ayudante del Mayordomo; Ayudante de Rey; Capitanes; Alférez; Maestro de Campo; Mayordomo Mayor de Ánimas

Lo relevante de los puestos en la cofradía es la permanencia de algunos nombres en varias elecciones para ser reelegidos en los puestos (en caso de algunos) y/o para ser elegidos en otros. Por ejemplo, Miguel Cuello y Joseph Delgado, en el caso de Miguel Cuello su nombre figura que fue elegido para los cargos de Sacristán menor en 1760, Sacristán Mayor en 1761 y Mayordomo Mayor en 1765. En este caso puntual se puede observar como un miembro de la hermandad va ascendiendo jerárquicamente entre los puestos de la cofradía desde el puesto más bajo hasta llegar el rango más alto de la hermandad, desgraciadamente se desconoce la procedencia de este negro libre y otros datos que nos ayude a identificar quien era realmente este actor. Este personaje pudo ir escalando en la estructura de poder de la cofradía y mediante el uso de diferentes estrategias que pueden ir desde las re-

7 Archivo y Biblioteca de la Basílica Menor de San Francisco, Actas Capitulares de la Cofradía de San Benito de Palermo de 1752.

8 Son los puestos que mayor se mencionan en las actas capitulares.

laciones sociales que fue construyendo dentro de su propia comunidad, como también el uso devocional religioso donde puede caracterizar a Miguel Cuello como un miembro destacable de la feligresía.

El caso de Joseph Delgado, a diferencia de Miguel Cuello, este personaje no asciende en la jerarquía de cargos al contrario desciende, en las elecciones de 1760 es elegido como Mayordomo Menor y en las elecciones de 1761 fue elegido para ocupar los cargos de Rey y Limosnero. En esta ocupación de cargos para las elecciones de 1761 Joseph Delgado logra ocupar dos puestos, quizás eso nos permite explicar por qué desciende de rango en los cargos de la hermandad, ya que por el plazo de un año logró acaparar en sí mismo dos puestos y eso también habla de los vínculos que tuvo dentro de su comunidad para poder ser elegido y de las negociaciones que tuvo que realizar para lograr su objetivo.

Podríamos plantear que la conformación de los puestos en la hermandad era un núcleo semi-cerrado, en el sentido de cómo son los núcleos de poder y de acceso a los diferentes cargos que hay entre en la hermandad debido a que para este caso en particular el acceso a los puestos de gobierno en la cofradía fueron por medio de las elecciones, pero los que son elegidos en los cargos, por lo que indica la fuente, son un cierto grupo que tiene el privilegio de poder ocupar los puestos. En comparación con otras instituciones en el espacio americano, como por ejemplo las hermandades en la Ciudad de Lima, debido a que ahí sólo podían estar en los cargos los hermanos de los veinticuatro, es decir aquellos que habían participado en la fundación de una cofradía y sus herederos.

Un caso peculiar durante la década de 1810 en la hermandad es la figura de Casimiro Oliva, un miembro de la hermandad que según la documentación ha tenido mucha influencia en el espacio, debido a que ocupa los puestos de tesorero y mayordomo mayor, pero también el de vocal dentro del espacio en cuestión. Los vocales (según las reglamentaciones)⁹ eran aquellos que podían elegir a los que iban a ocupar los distintos cargos dentro de la hermandad. El puesto de vocal lo tuvo a lo largo de esa década, lo que implicó que tenía una fuerte presencia dentro de la hermandad y no sólo en los cargos, sino también como haciendo los pagos pertinentes que debía realizar como miembro de la hermandad. Pero, lo que figura en las reglamentaciones son cuáles eran las condiciones para presentarse en las elecciones.

En las reglamentaciones sobre a la ocupación de los cargos no figuran hasta cuantas veces se podía se reelegir un candidato en las elecciones, pero por lo se puede deducir desde lo visto en las actas es que los integrantes podían presentarse para ocupar los cargos unas tres veces. A principios del siglo XIX podemos visualizar la figura de Casimiro Oliva que logra ocupar diferentes cargos de la hermandad más de tres veces.

Pierre Bourdieu¹⁰ explica las peculiaridades de cómo funciona el espacio social (que es la hermandad) donde, para él, existen diversos niveles de jerarquía que hay en ese espacio debido a la existencia de un capital social/simbólico que permite que “cada uno de los distintos actores colectivos ocupaba su lugar, simbolizando el que ocupaba o pretendía que se le reconociese en la sociedad [...]” (Di Stefano, 2002: 28).

Por último, en el cargo de mayordomos desde 1789, ya no sólo figura el cargo para un miembro de la hermandad, sino que hay dos puestos de mayordomos mayor y mayordomos menores. Esto se especifica ya que cada mayordomo es una advocación religiosa en específico, para este caso particular son los mayordomos mayor y menor para San Benito de Palermo y mayordomos mayor y menor de la virgen. Se puede hablar de una descentralización de los cargos y de poder dentro de la hermandad, como así también el aumento de representantes en otros espacios y/o actividades en la que debía participar la hermandad.

9 Biblioteca Provincial Dr. Atilio Cornejo de Salta, Constituciones de la Archicofradía de Cordígeros Bajo la Protección de San Benito de Palermo. Erigida en Salta en el año de 1752.

10 En su texto de Efectos de Lugar en la Miseria del Mundo.

LO ECONÓMICO HACE LA PRÁCTICA RELIGIOSA EN EL SAN BENITO DE PALERMO

La economía de la hermandad en cuestión se pudo analizar desde las actas capitulares que sus ingresos provenían principalmente de los pagos anuales de los cofrades, limosnas, luminarias y pago de misas. Los pagos que realizaban los miembros de la hermandad estaban vinculados a que estos tengan el perdón de los pecados y a una buena muerte, dentro de la concepción ideológica religiosa que tenían. Pero, también estos pagos eran para cubrir los gastos que tenía la hermandad, sobre todo durante el período de la novena y fiesta que hacían en honor al santo que tenían como protector.

Un ejemplo de estos pagos es sobre la misa cantada “en el mes de julio se pagaron dos misas cantadas huna de (ilegible) otra para la hermana Francisca Medina”¹¹ estas prácticas eran bastantes comunes ya que eran de “enorme importancia (...) la música de los espacios litúrgicos [...]” (Martínez de Sánchez, 2006: 213) y, además, esto estaba permitido por la iglesia católica, sobre todo después del Concilio de Trento que estableció que se “sugería a los fieles orar por asuntos (...) de las necesidades materiales y espirituales de quienes aún moraban en la tierra, sin dejar de socorrer a las almas de los difuntos que pudieran aún hallarse en dificultades [...]” (Martínez de Sánchez, 2006: 193).

Los gastos en las fiestas fueron relativamente importantes y que la hermandad pudo cubrir todos los gastos que tuvo:

Quanto importado de la fiesta este año 1815 es como se sigue
28 ps al convento para el novenario misa de la fiesta novenario
16 ps al padre guardián por el sermón en el día de la fiesta.
18 pesos al maestro Nazario por la música.
4 ps al organista por su trabajo.
3 ps para la misa de una al padre (ilegible) el día de la fiesta.
20 reales para la misa de doce a Fr. Juan Corta el día de la fiesta
2 ps para la misa de once al presbítero Dn. Pedro Arteaga el día de la fiesta.
12 reales a Fr. Lazaro Gade para acolitar en las misas de la novena.
12 reales para una misa resada a Fr. Juan Corta el día de ánimas.
12 reales para el padre mayor para la capa de novenario.
12 reales mas al padre (ilegible) para una misa resada de ánimas.
12 reales al presbítero Pedro Arteaga para una misa de ánimas.
14 reales al presbítero Don Antonio de la Torre para una misa de ánimas.
14 reales al padre Pacheco por una misa resada de ánimas.
2 ps al padre capellán de gratificación.
2 ps que se pagaron (ilegible)
12 reales al fuellerero para tirar los fuelles en los días de la novena.
1 peso y 4 reales entregados al padre capellán para pagar 5 misas constantes para los hermanos difuntos.
Suma total de gastos de la fiesta 98 pesos y 6 reales. [...] ¹²

Lo que se puede observar es que la mayoría de los pagos que tiene que hacer la cofradía es con los propios clérigos, quienes por cada actividad religiosa cobran una cierta canti-

11 Archivo y Biblioteca de la Basílica Menor de San Francisco, Actas Capitulares de la Cofradía de San Benito de Palermo.

12 Archivo y Biblioteca de la Basílica Menor de San Francisco, Actas Capitulares de la Cofradía de San Benito de Palermo.

dad de dinero. De esta manera, para la iglesia más allá de cumplir con el propósito religioso de difundir espacios y actividades religiosas, también persigue otras cuestiones que supera.

CONCLUSIÓN

Problemáticas a resolver, como también hay cuestiones que todavía por seguir analizando, sobre todo con la cofradía de San Benito de Palermo, en torno a poder seguir continuando con la identificación de los sujetos que integran la hermandad, para ver si estos actores cuales su posición fuera de estos espacios y poder complejizar/profundizar el análisis de estos.

Aun así, los casos expuestos dan una mirada bastante compleja sobre cómo fueron las dinámicas de la población negra dentro de las hermandades como construcción de una comunidad que los autoidentificara y que les dé un gran sentido de pertenencia que es algo fundamental en la conformación de las cofradías y para ello se construyeron pactos y alianzas. Pero, también, hay disputas de poder para ver qué sujeto se impone dentro de esos espacios, en búsqueda de ser personajes reconocidos dentro de su propia comunidad, como así de estar más insertos en la sociedad en general, utilizando por ejemplo como herramienta la ocupación de cargos o cómo hacer alguna actividad en específica que tuviera una importante repercusión.

La problemática económica para el caso de Nuestra Señora del Rosario de Negros y Naturales muestra ser una cuestión todavía a resolver, como así también su origen, a pesar de plantear algunas cuestiones en lo económico para poder resolver algunas cuestiones vinculadas a la legalidad y poder cumplir con los estatutos que imponía la iglesia. Sin embargo, la hermandad del San Benito no presentó esa problemática, que tuvo una importante cantidad de gastos que tenía para las fiestas, pero que eso la tuvo respaldada por la buena cantidad de ingresos que tenía la hermandad por parte de sus cofrades (una cuestión a desarrollar en otro momento). Las hermandades no estaban solamente para cumplir el rol de la evangelización que tenía en su imaginario la iglesia, sino también para cumplir con las necesidades que tienen los propios miembros de dicha institución y que muchas prácticas debían ser respaldadas por un cierto pago.

Referencias de fuentes:

Archivo Arzobispal de Salta, Carpeta de Asociaciones, 1804-1809, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los natural y negros de esta ciudad

Biblioteca y Archivo del Convento San Francisco de Salta, Actas Capitulares de la Cofradía de San Benito de Palermo.

Biblioteca Provincial Dr. Atilio Cornejo de Salta, Constituciones de la Archicofradía de Cordígeros Bajo la Protección de San Benito de Palermo.

Referencias bibliográficas

AUGE, Marc. 2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre. 2013. *Efectos de Lugar, en la Miseria del Mundo*. Buenos Aires: F.C.E.

CASTAÑEDA, Rafael. 2016. "Modelos de Santidad: Devocionarios y Hagiografías a San Benito de Palermo en Nueva España" en: *Studia Histórica. Historia Moderna*, vol. 38, n° 1, pp. 39-64. <http://dx.doi.org/10.14201/shhmo20163813964>

CRUZ, Enrique Normando. 2013. "Esclavos españoles, indios y negros: notas para el estudio de las relaciones interétnicas en las cofradías religiosas del norte del Virreinato del Río de la Plata" en: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, vol. 8, n° 2, pp. 449-458.

DI STEFANO, Roberto. 2002. "1776-1860: Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista" en: Roberto Di Stefano, Hilda Sábato, Luis Alberto Romero y José Luis Moreno. *De las Cofradías a las Organizaciones de la Sociedad Civil: Historia de la Iniciativa Asociativa en Argentina 1776-1990*. Buenos Aires: Edilab Editora, pp. 23-98.

GARCÍA AYLUARDO, Clara. 2016. *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

GUZMÁN, Florencia. 2011. "Afrodescendientes y afroindígenas en el noroeste argentino. Un repaso histórico sobre las identidades, las clasificaciones y la diferencia" en: *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe*. México D.F: Centro de Información de las Naciones Unidas para México, pp.16-22.

MARTÍNEZ DE SANCHEZ, Ana María. 2006. *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Córdoba: Editorial de la Universidad de Córdoba.

QUINTEROS, Víctor Enrique. 2018. "Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentilicias. Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810" en: *Quinto Sol*, vol. 22, n° 2, pp. 1-20. <http://dx.doi.org/10.19137/qs.v22i2.1935>

TOSCANO, JULIO. 1907. *El primitivo Obispado del Tucumán y la iglesia de Salta*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta M. Biedma e Hijo.

VALDÉS, Manuel Apodaca. 2022. *Cofradías afrohispanicas: celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*. Boston: Editorial Brill.

Desde las ancestras a la actualidad. Resistencias y articulaciones de las mujeres afrodescendientes de Arica- Chile

Carolina Cortés Silva¹

Universidad de Tarapacá, Chile

carolacortesilva@gmail.com.

Resumen

El presente escrito indaga aspectos significativos en la vida pública y privada de mujeres afrodescendientes de Arica durante el siglo XVIII y en la actualidad, para evidenciar algunos mecanismos de resistencia y articulaciones que les permitieron sobrellevar las vulneraciones vinculadas al género, etnicidad y clase. La metodología utilizada fue la revisión de literatura especializada en la temática afrodescendiente contemporánea y revisión de fuentes primarias en archivos co-

loniales. En cuanto a los hallazgos se plantea que las mujeres afrodescendientes de Arica vienen trazando procesos sociales, jurídicos y políticos desde la sociedad colonial hasta nuestros días, que les permitió crear mecanismos de resistencia y articulación en el mismo sistema colonial que las oprimía.

Palabras clave: Resistencia; Articulación; Redes Amicales; Afrodescendientes; Esclavizados/as.

INTRODUCCIÓN

La presencia afrodescendiente en Chile ha sido negada histórica y sistemáticamente, sin embargo, las investigaciones desde diversas áreas de las ciencias sociales como la Historia, la Antropología y la Sociología, han evidenciado la existencia de personas de ascendencia africana a lo largo del territorio nacional por más de cuatro siglos.

Arica fue un lugar de venta de personas esclavizadas, así lo demuestran variadas investigaciones históricas que han usado como fuentes primarias documentos eclesiásticos y judiciales (Briones, 2005; Díaz et al, 2013 y Cortés & Rivera, 2019). Sin embargo, en cuanto a investigaciones que den cuenta de las resistencias y/o articulaciones de mujeres afrodescendientes ya sea esclavizadas o libertas, es un campo casi inexplorado.

El objetivo de este trabajo es indagar sobre aspectos significativos en la vida pública y privada de mujeres afrodescendientes en Chile en el siglo XVIII y en la actualidad que evidencian formas de resistencia y articulaciones que les permitió sobrellevar las vulneraciones vinculadas a la etnicidad, el género y la clase. Los mecanismos de resistencia fueron creados por mujeres afrodescendientes utilizando el intersticio entre la legislación eclesiástica y sus propias vidas, de ese modo, lograron instrumentalizar las herramientas del amo a su propio beneficio. Aquellos mecanismos de resistencia han permeado las identidades de las mujeres afrodescendientes de Arica, incorporando en su *habitus* formas de agencia que les ha permitido lograr aciertos políticos y jurídicos para Chile en la actualidad.

1 Mg. En Historia, Dra. © en Educación

La metodología utilizada fue la revisión de literatura especializada en la temática afrodescendiente colonial de Perú, debido a que el período de investigación del presente escrito está circunscrito anterior a la Guerra del Pacífico, y el Corregimiento de Arica pertenecía a Perú, por lo que las fuentes documentales utilizadas para analizar la vida privada de las mujeres afrodescendientes en el siglo XVIII, se encuentran en repositorios de ese país, específicamente en Arequipa. Además, se complementó con bibliografía contemporánea de temas afrodescendientes.

El presente trabajo, posee 4 subtemas en torno a las resistencias, en primer lugar aquellos mecanismos de resistencia coloniales ligados al matrimonio; segundo las articulaciones ejercidas en el bautismo; tercero la muerte como forma de resistencia y en cuarto lugar las resistencias contemporáneas.

LO QUE DIOS HA UNIDO, QUE NO LO SEPARE EL HOMBRE: EL MATRIMONIO COMO RESISTENCIA

La documentación recopilada por Cortés (2018) da cuenta de las resistencias ejercidas por esposos y esposas, exigiendo justicia en los tribunales eclesiásticos cuando los amos deciden venderlos a otras ciudades, provocando la separación de la pareja impidiéndoles hacer vida maridable.

En 1699, se genera una causa judicial en la cual María de los Santos esclava² de Don Miguel Núñez de Sanabria, oidor de la Real Audiencia en Lima, presenta una demanda en contra Antonio Domínguez, amo del esclavo Juan Joseph de Mondaca, con quien María de los Santos pretende casarse. Domínguez, sabiendo del compromiso decide llevarlo a una panadería (espacios que implicaban un trabajo extenuante y que constituyeron sitios de castigo por excelencia) y posteriormente venderlo y trasladarlo al puerto de Arica.

Seguidamente, el Tribunal Eclesiástico, ordenó al dueño de la panadería no moverlo del lugar, ni sacarlo fuera de la ciudad y en caso de no obedecer, serían excomulgados y se colocarían sus nombres en una tablilla a las afueras de la Iglesia. En tanto, la esclava realizó el trámite de soltería para dar curso a la celebración del matrimonio, siendo admitida por la curia. Tiempo después, Antonio Domínguez solicitaba permiso para llevarse a Juan Joseph fuera de la ciudad por un tiempo, provocando la molestia de María de los Santos, porque al separarla de su esposo, impediría hacer vida marital.

Tales acontecimientos dieron como resultado que el Tribunal Eclesiástico de Lima acogiera la petición de la esclava, revocando la solicitud del amo de alejar de su mujer al esclavo Juan Joseph de Mondaca³. Este tipo de juicios están presente en varios archivos de los expedientes judiciales, lo que da cuenta que uno de los argumentos utilizados por los/as esclavizados/as fue el sacramento matrimonial. Este argumento fue una de las tantas formas de instrumentalizar la legislación eclesiástica esgrimida por la población negra esclavizada para mantenerse unida a pesar de las imposiciones de sus amos/as. El sacramento matrimonial, ha servido para demostrar que las alianzas fueron importantes y constituyeron uno de los mecanismos de resistencia utilizados por los/as esclavizados/as.

2 Se utiliza el concepto "esclava", respetando los archivos eclesiásticos, pero se enfatiza que aquella nomenclatura hace alusión a formas coloniales de cosificar a personas esclavizadas descendientes de africanos/as.

3 Archivo Arzobispal de Lima, Legajo XXIV, expediente 65, año 1699, Causa de Negros.

EL BAUTISMO COMO ELEMENTO DE ARTICULACIÓN Y RESISTENCIA

La población afrodescendiente en Arica fue numerosa y el análisis de la documentación parroquial del siglo XVIII, permite establecer la cantidad de sacramentos realizados en Arica, con un registro de un 40,2% de bautismos de población afrodescendiente, 16,3% españoles, 27,2% indios, 12,7% mestizos y cholos 3,3%. Al desagregar los datos por castas, se evidencia que los zambos/as, son los más numerosos, lo que demuestra la filiación entre negros/as e indígenas, siendo el 42,4% de los bautismos correspondientes a zambos/as, de un total de 481 bautismos en que aparece explícita la casta (ver cuadro 1).

Cuadro N° 1: Bautizos y castas en Arica, Azapa y de Lluta. S.XVIII⁴

Castas	Total	%
Mulato/a	87	18
Negro/a	101	21
Negro bosal/negra bosal	6	1,2
Parda	21	4,3
Quarteron/a	53	11
Quinteron/a	9	2
Sambo/a	204	42,4
Total general	481	99.9

Otra de las formas de articulación entre población negra e indígena, evidenciada en los registros bautismales, son las redes amicales establecidas a través de los/as padrinos y madrinas. Por ejemplo, el 8 de junio de 1749, en Arica fue bautizado Manuel “Sambo de Yndio”⁵, teniendo cuatro padrinos: una pareja que corresponde a los padrinos de agua, Laureano y Marseliana; y padrinos de óleo Josep e Ysabel, ese documento es el único encontrado durante todo el S. XVIII en Arica con estas características. Es importante consignar, que el padre de la criatura bautizada es indígena y la madre negra. Su estado civil, consignado en el documento como casados, la filiación del hijo es “legítimo”, generándose así, relaciones amicales o vínculos entre “negros/as” e indígenas. En el documento señala lo siguiente:

PARTIDA N° 1⁶ Partida de Bautismo de niño de casta sambo de indio, cuyos padres están presentes en el documento con filiación legítima.

Manuel
sambo

Año del señor de mil setesientos quarenta y nueve en ocho dias del mes de junio de mi licencia el Reverendo (...) puso oleo, y chrisma a Manuel sambo de indio de tres meses de edad, hijo legitimo de augustin Soto, y de Zebastiana Pineda a quien en extra fontem en caso de necesidad echo el agua del santo baptizmo el padre Fray Antonio Albares presvitero del orden de San Agustín,,fueron padrinos de agua Laureano Henrriques, y Marseliana gerra su muger, y de oleo Josep Mallea, y Ysabel Contreras su muger a quienes se les adbirtió su obligasion, y parentesco espiritual”

4 Archivo Histórico Vicente Dagnino (AHVD), Universidad de Tarapacá, Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVIII.

5 Se ha respetado la nomenclatura utilizada en los registros coloniales

6 Archivo Histórico Vicente Dagnino, Universidad de Tarapacá, Libro parroquial de San Marcos de Arica, 8 de junio de 1747.

Según la partida de bautismo anterior, se puede observar que en la población esclavizada, se refiere a los frailes, y a los españoles dueños de los esclavizados. En el caso de los frailes, éstos acceden, en algunos casos, a participar como padrinos de bautismo, como es el caso del siguiente documento:

Partida N° 27 Documento de bautismo de niña de “casta mulata”⁸, en condición de esclavitud, pero el dueño la deja en libertad por haber pagado por ella.

“Maria Martina
La que ara dos días
ando dicho su amo
D. Luis se pusiese, y
anotase libre, respecto
de aver recebido
su importe y por que
conste firme ut supra
Doctor Bolaños

Año del señor de mil setesientos quarenta
y ocho en treinta y uno De enero de mi
licencia el maestro Don Pedro Joseph
Martin de Carrasco Presvitero Bautizo,
puso oleo, y chrisma a Maria Martina
mulata esclava de D. Luis De Rivera hija
de Maria Rosa su negra, y de padre no
conosido nascida el día antecedente fue su
padrino Fray Balthasar Peres de los Rios
del Orden De N. Señora de las Mercedes a
quien se le advirtió su obligasion y
parentesco y porque conste lo fiamamos”

Sólo se encontraron tres partidas de este tipo, de las más de 500 partidas de bautismo revisadas en un período de un siglo. En esta partida se observa una doble articulación, por una parte, su padrino es un fraile de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes. Luego, la hija llamada María Martina, mulata, esclavizada de Don Luis de Rivera, dueño de su madre también, a quien se le denomina “su negra” de nombre María Rosa, quien da a luz una hija de padre no conocido que evidencia cierta predilección por parte del dueño al otorgar la libertad de la niña a dos días de nacida. ¿Qué hace tan especial a la niña para lograr su libertad a dos días de nacida? ¿Quién es su padre? ¿Por qué su padrino es sólo uno y es un fraile?, preguntas que difícilmente se pueden resolver, sí se puede aseverar que goza de privilegios respecto al resto de los nacimientos en las mismas condiciones, provocándose una doble articulación: el amo y la Iglesia.

LA MUERTE COMO MECANISMO DE RESISTENCIA Y ARTICULACIÓN EN LAS MUJERES NEGRAS DE ARICA, SIGLO XVIII

Las prácticas funerarias constituyeron en sí mecanismos de resistencia y articulación entre las mujeres de origen africano en Arica, durante el siglo XVIII, identificando sus características y diferenciaciones frente a otros grupos. El objetivo es indagar la relación que existió entre las defunciones, la posición social y con ello la reivindicación de sus cuerpos post mortem según el tipo de funeral y establecer de qué forma la muerte constituyó algún tipo resistencia mediante los testamentos, la adscripción a alguna cofradía o un tipo de cruz a modo de reivindicar sus nombres o legado después de la muerte.

El tipo de rito fúnebre quedaba estipulado por el difunto en un testamento, ahí decidía, según su condición económica, las características de su funeral, con misas póstumas, para que “todos los testadores, con la sola excepción de los muy pobres con el producto de la venta de sus bienes, sobre algunos de los cuales establecen capellanías perpetuas, solicitan se les digan en diferentes iglesias y en diversas épocas, misas a futuro por su ánima,

7 AHVD, Libro parroquial de San Marcos de Arica, 31 de enero de 1748.

8 Categoría étnica dada durante la colonia, para referirse a las personas hijos/as de españoles/as con africanos/as.

por la de sus deudos más cercanos [...] o por aquellas personas con las cuales sienten tener alguna obligación” (Retamal, 2000: 52-53). Aquella forma de testar era igual para todos, incluyendo a los/as afrodescendientes.

Sabemos que la evangelización cambió para siempre la manera como los pueblos originarios y afrodescendientes enterraron a sus muertos, constituyéndose en “un recurso más de dominio sobre los conquistados [...] La religión católica marcará la ruptura entre los sistemas de pensamiento; la evangelización destruirá las bases ideológicas del mundo indígena e impondrá las cristianas españolas” (Rodríguez, 2001: 51). La realidad para la población de origen africano no fue diferente, pues desde su continente traían sus propias tradiciones y una manera distinta de comprender la muerte. Hay instituciones que propiciaron la organización de ritos en torno a la muerte, como lo fueron las cofradías de negros.

En América colonial las cofradías fueron corporaciones independientes a la organización monárquica, y tuvo como función social reunir a personas de una determinada colectividad, teniendo como base principios morales, reglas, cultos y redes sociales que mantuvieran el rol solidario, el apoyo mutuo y la vigilancia moral de sus cófrades (Díaz, 2014). En cuanto a los objetivos de las cofradías, hay uno en particular orientado a lograr la salvación del alma, mediante acciones misericordiosas:

[...] tres eran sus objetivos fundamentales: promover el culto y celebración de la fiesta al santo patrono, intentar alcanzar la salvación del alma mediante prácticas piadosas y espirituales tanto colectivas como personales y, por último, fomentar la caridad asistencial entre los miembros, especialmente hacia los enfermos, mujeres, niños, pobres, presos y moribundos” (Díaz, 2014: 51).

Estas instituciones fomentaban la religiosidad y espiritualidad en la sociedad colonial, pertenecer a una cofradía era señal de tener buenos sentimientos y era “la forma de demostrar al dominante la adhesión al sistema, evidenciaría ante los ojos de los amos que eran buenos siervos, obedientes, lejos de toda sospecha” (Arrelucea, 2010: 95).

Las cofradías tenían un rol solidario con los enfermos, viudas, huérfanos y los más necesitados de una ciudad o pueblo. De esta forma, los esclavizados lograron, a través de estas organizaciones, colaborar con sus pares articulándose entre sí.

En tal sentido, “una persona no podía inscribirse en cualquier cofradía pues debía coincidir con sus rasgos étnicos y estamentales como ser mulato, negro, zambo, blanco, indio, también dependía de sus condiciones jurídicas, si era libre, liberto o esclavo” (Arrelucea, 2010: 96).

Agreguemos que “desde una perspectiva de las respuestas culturales y sociales, dichas instituciones acogieron no sólo a españoles, sino que también a indios, mestizos y negros, quienes en algunos casos formaban sus propias cofradías, facilitando así el control social de indígenas y esclavos” (Díaz, 2014: 103). Sobre las mujeres “Lévano afirma que tuvieron roles importantes dentro de la organización de las cofradías y cita el caso de las prioras mayorales encargadas de cuidar los ornamentos litúrgicos, dirigir la limpieza del local, coordinar las visitas a los hospitales para asear a los cofrades enfermos y la asistencia a los funerales” (Arrelucea, 2010: 96).

En el caso de Arica, Briones (2013) menciona cuatro cofradías: Nuestra Señora del Rosario, Patriarca San José, De la Concepción y la Cofradía del Santísimo Señor Sacramento, comenta además que las cofradías en Arica no estaban dotadas económicamente como para generar un gasto funerario, aun así, sirvieron como espacio para que la población negra pudiera tejer redes amicales o de protección, aunque su función era reproducir los dogmas y la moral cristiana. La falta de recursos y de preocupación por las autoridades ecle-

siásticas, sólo evidenció que el proceso de evangelización en la zona de Arica, no era prioridad. Según lo anterior, Briones (2013) comenta:

Las cofradías de negros además de funcionar como un modelo de control social, proveían a esclavos desarraigados de su tierra una red de relaciones sociales fundamentales en contención y auxilio [...] estas cofradías se encontraban en muy mal estado, básicamente en cuestiones de ornamentación, por lo tanto eran cofradías bastante pobres [...]. Quizá una señal más de que esta parte del Corregimiento, a pesar de evidenciar población afrodescendiente y a pesar de considerar las cofradías un instrumento eficiente en la reproducción de la moral cristiana, no era una zona de evangelización activa o prioritaria (Briones, 2013: 152).

Según lo mencionado por Viviana Briones, las cofradías en Arica, a pesar de su pobreza y austeridad económica, sirvieron como refugio espiritual en la construcción de redes amicales y de articulación para aquellos esclavizados desprovistos de una organización familiar.

CRUCES ALTAS Y BAJAS EN LOS ENTIERROS DE POBLACIÓN DE ORIGEN AFRICANO EN ARICA

Durante la Colonia, los funerales estaban provistos de cierta solemnidad que estaba en directa relación con la estratificación social y creencias de los difuntos “Las disposiciones de los peninsulares apuntan a que los sepulcros de los infieles no estén al público, sino ocultos para que los fieles vivos no se acuerden de las supersticiones de la gentilidad” (Rodríguez, 2001: 55), aquella normativa apunta a mantener las diferencias sociales entre castas incluso en la muerte, aquella idea se conecta con lo planteado por Briones (2013) “La muerte carente de solemnidad expresaría sin complejos como esclavitud y pobreza eran una condición miserable de principio a fin. [...] el cabildo de Lima del 6 de enero de 1614 había ya especificado y prohibido a los negros ser enterrados en ataúdes [...]. El que los negros sean enterrados en ataúdes menoscababa la autoridad de españoles y gente principal además de incurrir en crecidos gastos” (Briones, 2013: 115).

En la documentación pesquisada (archivos parroquiales) como parte de los datos del difunto/a se consigna el tipo de cruz con la que fue enterrado/a; dato interesante de analizar ahí está presente, en la gran mayoría de las partidas de defunciones revisadas. Respecto al significado del tipo de cruz con que fueron enterrados/as los difuntos, García (1994) comenta que “Las categorías cruz alta y cruz baja contribuyeron a marcar la posición económica de los indios, siendo así que los caciques optaron en sus testamentos siempre por la cruz alta, llegando ellos mismos a considerar esta modalidad una parte inseparable de su status [y además una garantía de salvación]” (García, 1994: 188).

El uso de la cruz se realizaba en una procesión, que consistía en el tránsito del difunto/a desde su casa hasta el templo que se había escogido para ser velado; esta ceremonia en una primera instancia se realizaba por la noche o al amanecer “por lo que era necesario realizar la velación del cuerpo que se hacía en procesión presidida por el cura de la Catedral quien portaba la cruz, lo acompañaba el sacristán, otros frailes, cófrades y personas cercanas al difunto o difunta” (Retamal, 2000: 52-54).

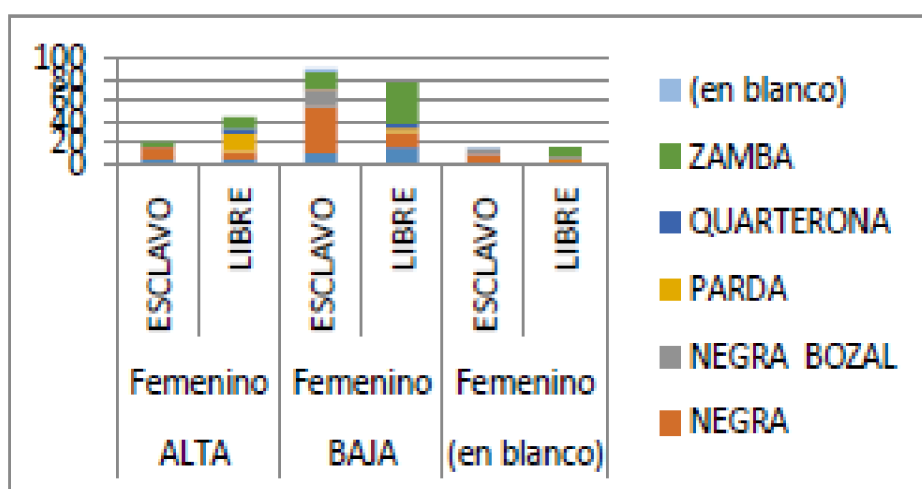
Son los/as testadores quienes señalan expresamente qué tipo de acompañamiento quieren, tomando en consideración la investidura que merecen y en algunos casos piden que el funeral sea presidido por el cura de la Catedral.

Según los registros parroquiales de defunción pesquisados en Arica y sus valles en el siglo XVIII, 716 correspondió a población negra ya sea libre o esclavizada. De aquel total, 585 casos aparecía consignado el tipo de cruz; 126 con cruces altas, de las cuales 83 correspondían a mujeres y 43 a hombres, en tanto 459 con cruces bajas, 224 mujeres y 235 hombres. Aquellas cantidades tienen directa relación con la normativa eclesiástica para el caso de los entierros, donde se dispuso “Desde Lima, los dos primeros concilios provinciales [...] hicieron hincapié en que todo entierro de esclavo debía pasar por la Iglesia”, también hubo un número no menos importante de amos que hicieron caso omiso a la normativa con el fin de ahorrar el dinero correspondiente al entierro” (Briones, 2013: 115).

En las actas de defunción también se consigna el tipo de cruz con que fueron enterrados los difuntos y difuntas, ellos testaron para que se cumpliera su voluntad, como por ejemplo tipo de cruz pagando un impuesto eclesiástico. Al respecto Jouve (2005) señala que “La posibilidad de ordenar el testamento no estuvo equitativamente repartida entre todos los miembros de la comunidad de origen africano. Sólo aquellos individuos que eran considerados libres tenían un derecho explícito a la utilización de documentos, a la posesión de propiedades y a la transmisión de sus bienes a generaciones futuras, figurando estas potestades de forma preeminente entre los derechos obtenidos en la carta de libertad” (Jouve, 2005: 156).

Dentro de la documentación pesquisada de Arica, se encontró población de origen africana libre enterrados con cruz alta y un total de 31 personas en condición de esclavitud con el mismo tipo de cruz. Según Jouve, existía la posibilidad de que un esclavo/a afrodescendiente pudiera testar “contrariamente a lo que pudiera parecer, los esclavos pudieron hacerlo siempre y cuando estuvieran supervisados por sus amos; pero, en los casos en los que se les permitió, los testamentos de los primeros sirvieron frecuentemente los intereses de los segundos” (Jouve, 2005: 156). Algunos de los/as esclavizados/as de Arica tuvieron la posibilidad de contar con recursos propios y solicitar autorización del dueño, para ser enterrados con cruz alta.

Gráfico 1: Mujeres afrodescendientes enterradas con cruz alta y baja según casta y condición⁹



Según el gráfico, se sostiene que, a pesar de la condición de esclavitud en que se encontraron las mujeres negras durante la Colonia, nada les impide compensar las vulneraciones vividas, de alguna forma igualándose socialmente en su lecho de muerte frente a otras castas superiores.

9 AHVD, Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVII

Es evidente que las mujeres negras durante la Colonia, buscaron cualquier intersticio dejado por el sistema colonial en condición de esclavitud o de libertad para honrar sus cuerpos mediante la sepultura con cruz alta, como si quisieran rebelarse frente a una sociedad que en vida les negó todo tipo de privilegios.

RESISTENCIAS CONTEMPORÁNEAS

El movimiento afrodescendiente en los últimos años en Chile, ha logrado articularse con organizaciones internacionales principalmente de América Latina y el Caribe, que han servido como referente para llevar un proceso político orientado a lograr acciones afirmativas. Este proceso político que ha demostrado una agencialidad digna de imitar ha sido guiado y liderado por mujeres afrochilenas, desde el inicio en el año 2000 aproximadamente.

Las hermanas Salgado Henríquez, Marta Victoria y Sonia Elizabeth fueron dos mujeres claves en la creación del movimiento político afrodescendiente en Chile. Ellas lograron apropiarse de las coyunturas políticas que vivía el mundo afrodescendiente en América Latina “para luego avocar sus competencias personales en la construcción de la primera organización que reclamaría la visibilización del pueblo negro en Chile, la ONG de Desarrollo Oro Negro de Afrodescendientes Chilenos” (Pozo, 2014, en Cortés y Rivera, 2019). Ambas ocuparon espacios de dirigencia en diferentes materias, por un lado Marta Salgado fue una reconocida dirigente gremial de la Universidad de Tarapacá, y Sonia Salgado, fue alcaldesa durante tres periodos de la Comuna de Camarones (comuna rural), reconocida por su trabajo comunitario, social y político en beneficio del desarrollo de la comuna antes mencionada (Pozo, 2014. En: Cortés y Rivera, 2019).

CONCLUSIONES FINALES

Las mujeres afrodescendientes, desde sus ancestras, han liderado los procesos políticos y sociales en la actualidad. A partir de la capacidad de agencia han podido abrir espacios a pesar de sus diferencias típicas de los movimientos con una tremenda capacidad de agencia que les ha llevado a lograr en el pasado sus cartas de libertad (manumisión) o bloquear, mediante el matrimonio las redes amicales, la autoridad del amo e influenciar sobre la propiedad privada de los amos.

El bautismo fue uno de los sacramentos que les permitió tejer redes amicales para evitar la venta de sus hijos o para lograr la resistencia.

Finalmente, las mujeres afrodescendientes se han abierto un espacio político que la comunidad completa ha sabido valorar con alturas de miras.

Referencias bibliográficas

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel Yolanda. 2010. *Género, estamentalidad y etnicidad en las estrategias cotidianas de las esclavas de Lima, 1760-1800*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Historia, mención en Historia

Social. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Lima-Perú.

-
- BRIONES VALENTÍN, Viviana. 2005. "Resistencia y adaptación. Población afrodescendiente en el Archivo Criminal de Arica Colonial" en: *Revista Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, n° 26, pp. 79-89.
- BRIONES VALENTÍN, Viviana. 2013. "Iglesia y población afrodescendiente en el Corregimiento de Arica. Más sombras que luces en el plan de Dios y los hombres. Registros documentales S. XVIII" en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, n° 2, pp. 163-201.
- CORTÉS SILVA, Carolina. 2018. *Mujeres negras en Arica colonial: articulación y resistencia durante el Siglo S.XVIII*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Tarapacá, Arica- Chile.
- CORTÉS SILVA, Carolina y RIVERA, Camila. 2019. *Desde las ancestras a la actualidad: Mujeres negras de Arica y sus resistencias*. Arica: Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, Krom Ediciones.
- DÍAZ ARAYA, Alberto; GALDAMEZ ROSAS, Luis y RUZ ZAGAL, Rodrigo. 2013. *Y llegaron con cadenas. Las poblaciones afrodescendientes en la Historia de Arica y Tarapacá (Siglos XVII-XIX)*. Arica-Chile: Ediciones Universidad de Tarapacá.
- DÍAZ, Alberto, MARTÍNEZ, Paula y PONCE, Carolina. 2014. "Cofradías de Arica y Tarapacá en los Siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistemas de cargos religiosos y festividades" en: *Revista de Indias*. vol. LXXIV, n° 260, pp. 101-128.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar, IZARD, Miguel y LAVIÑA, Javier (eds.). 1994. *Memoria, creación e historia: Luchar contra el olvido*. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona.
- JOUVE MARTÍN, José Ramon. 2005. *Esclavos en la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- RETAMAL, Julio. 2000. *Testamento de indios en Chile colonial 1564*. Santiago: Editorial Universidad Nacional Andrés Bello.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles. 2001. *Usos y costumbres funerarias en la nueva España*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Referencias de fuentes documentales

- Archivo Histórico Vicente Dagnino, Universidad de Tarapacá, Libros Parroquiales de Arica, Azapa y LLuta. Actas de Defunción. Siglo XVIII.
- Archivo Arzobispal de Lima, Perú, Expedientes de Causas de Negros. Legajo XXIV, expediente 65, año 1699.

**Relaciones
interétnicas**

Categorías sociales

Migrantes senegaleses en la prensa gráfica argentina. Un análisis sobre el tratamiento de la venta ambulante en *Clarín* y *Página 12* en las últimas dos décadas

Gisele Kleidermacher

CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani /Universidad de Buenos Aires, Argentina
kleidermacher@gmail.com

Nélida Murguía Cruz

CONICET-Instituto de Lingüística/Universidad de Buenos Aires, Argentina
nelida.murguia.cruz@gmail.com

Resumen

En la presente ponencia nos proponemos analizar el tratamiento que los principales medios gráficos de comunicación de Argentina (*Página 12* y *Clarín*) realizan sobre la venta ambulante que ejercen los migrantes de origen senegalés en las principales ciudades del país. La elección de estos dos medios se basa en su mirada diferenciada respecto no sólo a la migración, sino a temas más amplios vinculados a la política y la economía. Para tal fin hemos recuperado a través de los repositorios online de ambos medios, las noticias que hicieron referencia a ellos entre 2001 y 2021, período aproximadamente coincidente también con su estancia en el país.

Dentro del total de artículos hallados, hemos seleccionado un corpus de 55 cuya temática se centra en la venta ambulante, actividad laboral mayoritaria dentro de la comunidad y cuya práctica plantea problemáticas principalmente con las fuerzas de seguridad y

otros comerciantes, debidas al uso del espacio público.

Tras haber sido grillados, se procedió a la realización de un análisis de contenido con el programa Atlas.ti, mediante el cual hemos observado las miradas diferenciales con las cuales se aborda esta temática de acuerdo a cada medio. Mientras que en *Página 12*, la responsabilidad del conflicto es atribuida a la forma en la que las instituciones estatales -fuerzas de seguridad-, lo gestionan, ejerciendo violencia policial; cuando es abordado por *Clarín*, el responsable de la problemática es el colectivo senegalés, que estaría afectando a los comerciantes establecidos, y a quien se criminaliza, al asociarlo con la trata de personas y otros delitos.

Palabras clave: Análisis discursivo; Argentina; 2001-2021; Migración senegalesa; Medios de comunicación; Representaciones sociales.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La población de origen senegalés se encuentra en el país desde mediados de la década de los 90 como parte de una corriente poblacional que partiendo del África Subsahariana, y ante las crecientes barreras para ingresar al continente europeo, ha encontrado en el Cono Sur de América Latina un lugar donde asentarse y comenzar a construir redes migratorias.

La senegalesa es una población relativamente pequeña en la Argentina, que no supera los 5000 miembros, de acuerdo a datos brindados por la propia comunidad. No hay ci-

fras exactas debido a que aún no se cuenta con los datos desagregados por nacionalidad de origen del último Censo Nacional realizado en el año 2022 por el INDEC. Respecto a los datos arrojados por el censo anterior (2010), presentan un importante subregistro, mientras que, debido a las irregularidades en el ingreso al país, tampoco es posible contar con los datos que aporta la Dirección Nacional de Migraciones (Kleidermacher, 2022).

A pesar de su reducido número, se trata de una población altamente visible debido, por un lado, a sus características fenotípicas que contrastan con la construida identidad nacional blanco-europea (Frigerio, 2006), así como por insertarse laboralmente en la venta ambulante en las principales avenidas y centros comerciales del país y, en particular, de Buenos Aires.

Es justamente esta inserción laboral la que trae aparejada una diversidad de conflictos que los enfrentan a las fuerzas de seguridad y que los tornan altamente visibles en la prensa.

Cabe destacar que son escasos los trabajos que analizan las representaciones que los medios de comunicación, y en especial, la prensa gráfica, construyen respecto de la población de origen senegalés residente en la Argentina. Entre los principales antecedentes, hallamos los trabajos de Morales (2015) quien ha analizado artículos que tratan cuestiones referidas a afrodescendientes (de Argentina y de otros países) y a migrantes africanos, publicados durante los años 2010 y 2011 en tres medios de prensa nacionales (*Clarín*, *Página 12* y *El Día*), así como un trabajo de Espiro (2016) donde analiza dos artículos publicados en el diario *El Día*, de La Plata, respecto a esta población. Caben mencionarse también como antecedentes los estudios de Geler (2010), quien ha analizado artículos de prensa de la propia comunidad afroargentina hacia finales del siglo XIX y trabajos de Alejandro Frigerio (2013) quien ha estudiado las representaciones sobre afroargentinos en la revista *Caras y Caretas* entre 1898 y 1910.

SOBRE LA PRENSA Y LOS TEMAS ABORDADOS

Hemos seleccionado para este trabajo dos de los principales medios de comunicación gráfica de alcance nacional: los periódicos de tirada diaria *Clarín* y *Página 12*. Su elección, además de su amplia difusión, se basa en que ambos suelen tener miradas diferenciadas respecto no solo a la migración, sino a temas más amplios vinculados a la política y la economía; el primero ha sido caracterizado de centro-derecha mientras que el segundo de centro-izquierda, lo cual nos permite tener miradas más diversificadas. Las orientaciones teóricas que hemos elegido se basan en el análisis crítico del discurso (Van Dijk, 2003), específicamente empleamos el análisis por temas y cómo la manera de abordarlos orienta una postura ideológica en cada uno, a través del uso del discurso referido (Reyes, 1993) y de la distancia enunciativa (Kerbrat-Orecchioni, 1986).

El trabajo ha incluido la búsqueda, recopilación, clasificación y análisis de las notas periodísticas que hicieran alguna referencia a la comunidad senegalesa. Para ello realizamos una búsqueda en las páginas web de los diarios mencionados, ingresando palabras clave como “senegaleses” y “migrantes africanos”. Luego de descargar dichos artículos, realizamos una primera selección, comprobando que efectivamente su contenido tuviera relación con ellos. Posteriormente, ingresamos los artículos en una planilla Excel y desagregamos medios, fecha, título y la estructura temática principal, dentro de ellos, elegimos para esta presentación aquellos que tuvieran alguna relación con la venta ambulante. Finalmente, los artículos fueron ingresados al programa Atlas.ti para proceder a su análisis mediante la codificación de aspectos que resaltarán discursivamente en la forma en que construyen los temas, de acuerdo con las orientaciones ideológicas de ambos diarios.

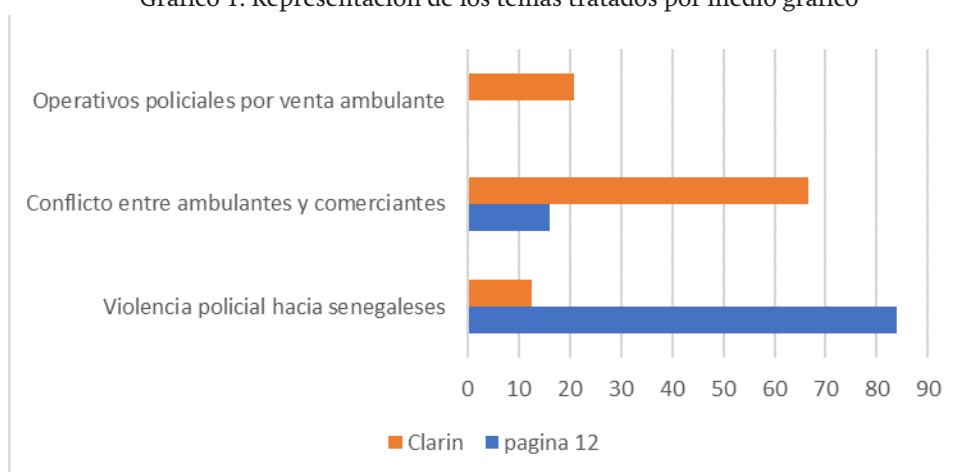
Dentro del tema principal de venta ambulante, identificamos tres subtemas: “violencia policial hacia senegaleses”, “conflicto entre ambulantes y comerciantes” y operativos policiales por venta ambulante”, cuyas frecuencias y porcentajes presentamos en la tabla 1 y el gráfico 1.

Tabla 1: Temas de artículos según medio de prensa gráfica (2000-2022)

Tema	Página 12	Página 12 (%)	Clarín	Clarín (%)	Total
Violencia policial hacia senegaleses	26	83,9	3	12,5	29
Conflicto entre ambulantes y comerciantes	5	16,1	16	66,7	21
Operativos policiales por venta ambulante	0	0	5	20,8	5
Total	31	100,0	24	100	55

Fuente: Elaboración propia en base a artículos tomados de *Clarín* y *Página 12*.

Gráfico 1: Representación de los temas tratados por medio gráfico



Fuente: Elaboración propia en base a artículos seleccionados de *Clarín* y *Página 12*.

DESCRIPCIÓN TEMÁTICA

La selección de la temática más amplia, venta ambulante, en la que se agrupan los subtemas a analizar, se debe a la mayoritaria inserción laboral del colectivo migratorio de referencia en las principales ciudades del país. Esta actividad laboral también era desarrollada por muchos de ellos en el país de origen, mientras que otros comenzaron a realizarla una vez arribados a destino (Kleidermacher, 2013, 2022).

Entre las razones, pueden mencionarse sus propios conocimientos para desarrollar esta actividad, sus perfiles lingüísticos (en su mayoría hablan wolof, algunos también francés, siendo menos los que dominan por completo el español¹) y la importancia de las re-

1 Para una descripción de sus perfiles lingüísticos véase Murguía (2022).

des migratorias y religiosas que dan apoyo al recién llegado mediante el préstamo de mercadería para comenzar en la actividad e información sobre donde comprar y vender. Todo ello reduce las posibilidades de insertarse por fuera de los trabajos que responden a las redes étnico-nacionales.

También debe mencionarse el factor documentario, siendo que, hasta el último programa de regularización migratoria², eran muy pocos quienes contaban con el documento de identidad, y ello constituía un gran limitante para su inserción en trabajos formales. Se adicionan a estos factores las dificultades para la revalidación de títulos y otras acreditaciones necesarias para acceder a empleos afines a sus conocimientos específicos, entre otros motivos que ya han sido analizados en trabajos anteriores (Kleidermacher, 2013; 2019; Zubrzycki, 2017).

El primer subtema, de acuerdo al tratamiento realizado por los medios, es el que hemos denominado “operativos policiales por venta ambulante”. Para comprender estos hechos es necesario realizar una breve contextualización sobre la situación de la venta ambulante en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), donde reside una gran parte de la población de origen senegalés.

La venta está sancionada por la Ley N° 1472/04, que establece el carácter contravenacional de las actividades lucrativas no autorizadas en el espacio público (arts. 83 y 84), y por la Ley N° 451/00, que instituye como falta a la venta en la vía pública sin autorización, fijando multas y el decomiso de la mercadería. Como ha sido analizado por Pita (2017) y Pacecca, Canelo y Belcic (2017), la relación entre las fuerzas de seguridad de la ciudad y la actividad ambulante se fue modificando con el correr del tiempo. Si en un principio la misma era tolerada a cambio de la entrega de dinero o algunos productos, en el año 2017 y producto de la fuerte presión de la CAME (Confederación Argentina de la Mediana Empresa), paraguas bajo el cual también se inserta la Cámara Argentina de Comercio, se generaron diversos operativos policiales con el fin de “limpiar las calles”, es decir, sacar con violencia a todos los comerciantes ambulantes que se encontraban en los espacios de mayor circulación de personas, principalmente en los barrios de Once, Flores, Liniers y Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (nodos centrales de medios de transporte).

Asimismo, se generaron una serie de operativos policiales en el marco de una causa judicial a cargo de la fiscal Celsa Ramírez y la División de Operaciones Especiales de Policía de la Ciudad, donde se entremezclaban acusaciones de trata de personas, explotación laboral y venta de marcas apócrifas. En el marco de esta causa se produjeron allanamientos en viviendas y locales de residentes senegaleses en diferentes ciudades del país, pero con mayor presencia en el barrio de once en la CABA.

De modo que en esta categoría hemos agrupado a los artículos que hacen referencia a todos estos hechos policiales que atañen a la población de origen senegalés residente en la Argentina y especialmente en la CABA, pero donde la violencia no es mencionada explícitamente. En esta selección se ubica el 20,8% del total de los artículos, habiendo sido todos ellos publicados en el diario *Clarín*, tema que será abordado en el apartado siguiente.

Al segundo subtema lo hemos denominado “Conflicto entre vendedores y comerciantes”. En esta categoría se agrupan aquellas piezas periodísticas que mencionan protestas

2 Régimen especial de regularización migratoria para Comunidades del Caribe (CARICOM) y de Senegal, este último bajo la disposición 940/2022. La misma también estuvo vigente por el término de tres meses desde la fecha de su publicación en el Boletín Oficial (desde el 24 de mayo de 2022 hasta el 24 de agosto de 2022). Anteriormente se habían abierto dos programas. El primero, ocurrido en el año 2004, se trató de un programa de regularización para ciudadanos “extra Mercosur” mediante el decreto 1169/2004, abierto durante seis meses. El segundo, denominado “Régimen especial de regularización de extranjeros de nacionalidad senegalesa” puesto en práctica en enero de 2013 mediante la Disposición de la Dirección Nacional de Migraciones N° 002/2013 y vigente por tres meses (Kleidermacher, 2022).

de los comerciantes, con énfasis en el barrio de Flores y especialmente en la zona de Avellaneda. Se trata de un centro comercial a cielo abierto montado sobre la Avenida Avellaneda pero que se ha extendido varias cuadras alrededor de ella y donde se venden productos de indumentaria y accesorios a mayoristas y minoristas que llegan desde varios puntos del país. Es por esta razón que se han asentado en las veredas numerosos vendedores ambulantes de diversas nacionalidades, entre las que se encuentran senegaleses y que ha producido quejas de los dueños de los locales, quienes acusan a los segundos de ejercer una competencia desleal, ya que pueden vender los productos a un menor precio al evitar los costos del alquiler del local y el supuesto pago de los impuestos correspondientes³.

Los artículos en esta categoría hacen referencia a los enfrentamientos ocurridos entre dueños de locales y vendedores ambulantes senegaleses en el barrio de Flores, pero también de Once, llegando algunos a incluir la violencia física. Este tratamiento del tema ha tenido mayor cobertura en el diario *Clarín* (66% de los artículos), en el que se indica que la violencia es ejercida mayoritariamente por parte de la comunidad de origen senegalés, frente a un 16%, publicados por *Página 12*.

La última categoría elaborada ha sido denominada “Violencia policial hacia senegaleses”. La misma refiere a hechos que involucran detenciones, decomisos de mercadería, allanamientos violentos y casos de violencia física hacia este colectivo. Para comprender los sucesos a los que hacen referencia los artículos aquí contenidos, es necesario retomar los análisis realizados por Zayat y Fernández Oteiza (2019), quienes explican que, dado que la venta ambulante es una contravención y no puede ser sancionada por el Código Penal, la policía debe encontrar una excusa para usar la fuerza física y, más aún, para efectuar la detención, por lo que muchas veces los vendedores senegaleses suelen ser provocados por agentes de civil, quienes les quitan la mercadería sin previo aviso o realizan agresiones verbales, para generar una reacción de su parte y, de ese modo, iniciar una causa por “resistencia a la autoridad”, que sí implica la detención en la comisaría.

El otro delito que se les suele imputar es el de la Ley de Marcas, un delito de competencia federal que busca proteger el interés del propietario marcario y del consumidor, para no ser engañado en lo que compra. Como indican Zayat y Fernández Oteiza (2019), en su gran mayoría, las causas por marcas son archivadas por la justicia federal, en el entendimiento de que quien compra mercadería en la vía pública a precio bajo sabe que no es genuina y, por ello, no se está engañando al consumidor ni se le genera una lesión al propietario marcario. Sin embargo, estas causas generan consecuencias ya que en ocasiones impiden a los senegaleses continuar su proceso de regularización documentaria y generan temores en el desarrollo de su vida cotidiana.

Los operativos y detenciones implican situaciones de suma tensión donde las limitaciones idiomáticas y la falta de traductores en los procedimientos suelen incluir violencia física y simbólica. Son estas situaciones las que se encuentran en los artículos presentes en dicha categoría o subtema, siendo el 84% presentados de este modo por *Página 12* frente a un 12% del diario *Clarín*.

ANÁLISIS DISCURSIVO DE LOS TEMAS

Como vimos, el tema de “operativos policiales por venta ambulante” se refiere a una forma de abordar la problemática de la actuación de la policía frente a la venta ambulante de senegaleses que no hace un señalamiento a que sea considerado como violencia poli-

3 Aquí hablamos en potencial debido a que son reiterados los reclamos por la evasión impositiva ante la ausencia de facturación de los comercios de dicho barrio.

cial. Por ello, el tema no aparece así en *Página 12*, que lo construye principalmente como violencia institucional. En cambio, en *Clarín*, esta es una de las dos formas principales en que aborda dicha problemática, asumiendo una postura que pretende ser más neutral. Un ejemplo de ello es el artículo “Venta ilegal: 27 allanamientos simultáneos en Once y Flores” (2018), donde hace referencia al mencionado megaoperativo de la fiscal Celsa Ramírez. Como primera observación, dicha nota no es firmada por ningún autor específico, algo común en las notas de *Clarín* –del total consignadas, el 51 % no tienen autor–, lo cual contribuye a dar un efecto de neutralidad y verosimilitud, pues es el diario en tanto autor colectivo quien habla; como contraparte, esto revela un menor compromiso enunciativo con lo dicho. Otro punto a señalar en esta nota es el mismo título que califica de manera directa a la venta ambulante como ilegal, criminalizando la actividad comercial de la comunidad senegalesa y, por tanto, justificando los operativos como necesarios y justos; en este sentido, el título produce también un efecto de eficiencia y coordinación de parte de las fuerzas de seguridad, al nombrar la cantidad de allanamientos –27– y resaltarlos como simultáneos.

La segunda temática, “conflictos entre ambulantes y comerciantes”, es la más frecuente en *Clarín*, desde donde suelen enfocarse también en señalar desde la ilegalidad las prácticas de los senegaleses, como se observa en el título del artículo “Crece la pelea por la ocupación ilegal de las veredas de Once” (García, 2016), que resultan afectando a los comerciantes establecidos. En este caso, la autoría de la nota es explicitada. A diferencia del título –donde se califica de “ilegal”–, el tono del resto del artículo busca generar un mayor efecto de neutralidad, al recuperar la diversidad de voces de los implicados mediante discursos referidos, tanto de los vendedores ambulantes como de los comerciantes. No obstante, se vale de mecanismos discursivos para acentuar la legitimidad de los implicados que el medio favorece, pues del lado de los comerciantes, se cita la voz del secretario de prensa de la CAME y presidente de la Cámara de Comerciantes Mayoristas de Once, el cual es presentado como una voz de autoridad, al ser nombrado con sus dos cargos y su nombre; de hecho, este es quien califica de ilegal el uso de las veredas: “Como cualquier mantero, no sé si pueden demostrar el origen de la mercadería que venden. Esto, más allá de la ocupación ilegal del espacio público”, dice el secretario. Cabe recordar que la CAME ha tenido un papel importante para la solicitud de operativos policiales contra la venta ambulante, como dijimos más arriba.

Por su parte, en *Página 12*, como vimos, el abordaje desde la temática de “conflictos entre ambulantes y comerciantes” es poco frecuente, en favor de la violencia policial. Un ejemplo de esto es el artículo “Sobre el conflicto en Once” (Gómez, 2014). A diferencia del otro diario objeto de análisis de este trabajo, la presente nota no busca un efecto de neutralidad, sino que se vale de distintas estrategias. En primer lugar, la nota se encuentra firmada y además añade el cargo del autor (“Defensor Adjunto del Pueblo CABA”), emplea un tono valorativo mediante el cual señala y cuestiona a todos los implicados en el conflicto, especialmente al Gobierno de la Ciudad a cargo del PRO –que tradicionalmente se ha posicionado contra el medio–, quien no ha encontrado mecanismos para resolver de manera consensuada la problemática. Por su parte, a los vendedores a la vez que los presenta como víctimas también los criminaliza por la “ocupación abusiva del espacio público por parte de redes”; mientras que también presenta como víctimas al resto de los comerciantes y a los propios vecinos de la zona.

Con respecto a la tercera y última temática analizada, “Violencia policial hacia senegaleses”, *Clarín* aborda en pocos artículos la problemática desde esta perspectiva y, cuando lo hace, lo realiza distanciándose de la misma. Por ejemplo, en el artículo “El secretario de Derechos Humanos de Nación dijo que la Policía porteña “es netamente corrupta” y la Procuración de la Ciudad lo lleva a la Justicia.” (2020), se alude a la “violencia policial” a través del discurso referido, un mecanismo discursivo que puede generar diversos sentidos.

En este caso funciona para distanciar al emisor de la nota, al aparecer el enunciado en una voz ajena a la suya, pues es el secretario Pietragalla quien lo sostiene y cuya credibilidad es cuestionada desde el título de la noticia: “Estamos cansados de la violencia institucional de la Policía del Gobierno de la Ciudad, ya que usan la violencia en forma desmedida”.⁴

En cambio, desde *Página 12* (medio en donde más aparece el tema de “violencia policial”), en un evento similar referido en la noticia “Vendedores senegaleses denuncian robos por parte de la policía porteña” (Lag, 2020) esta violencia se retrata, por un lado, desde la propia voz de los senegaleses, y por otro lado, también es relatada así por el enunciadore del artículo. Es decir, no existe un distanciamiento discursivo, sino una reafirmación de los hechos que se denuncian. En el caso del discurso referido, este es utilizado para dar la palabra a los propios afectados por la violencia, en voz de Gora: “Ayer, en el supuesto operativo, ni siquiera estaban los de Espacio Público. La Policía vino directamente a robarnos la mercadería, porque ni siquiera hay un acta” (Lag, 2020); en sus palabras, hay un cuestionamiento a la legalidad de la actuación policial –supuesto operativo– y un señalamiento a una de las prácticas que componen la violencia policial, es decir, el secuestro de mercadería sin labrar acta. Además, también el autor del artículo presenta un compromiso discursivo; en primer lugar porque su nombre aparece como autor de la nota, una estrategia común en este diario –a diferencia de *Clarín*– pues del total de noticias consignadas, 73% lo hacen. En segundo, este compromiso discursivo también se hace patente al afirmar los hechos de violencia policial mediante el discurso indirecto: “con la excusa de un allanamiento por el robo de un celular que nunca se encontró, intentaron robar 120 mil pesos a los vendedores senegaleses y terminaron llevándose 20 mil y una cadena de oro”, donde aparece nuevamente el cuestionamiento de las acciones –excusa de un allanamiento–.

PALABRAS FINALES

A lo largo de este trabajo nos hemos propuesto analizar el tratamiento temático que hacen dos de los principales medios de la prensa gráfica argentina frente a la presencia de migrantes senegaleses y especialmente en relación a su inserción laboral en la venta ambulante. Identificamos tres temáticas principales: “operativos policiales”, “conflicto entre ambulantes y comerciantes” y “violencia policial”. Observamos que cada medio tiene preferencias distintas sobre cada uno, tanto por la construcción temática como por su tratamiento discursivo.

El discurso de *Clarín* resalta por señalar de manera negativa la actividad comercial de los senegaleses a través de la criminalización de la venta ambulante, pues utiliza continuamente el adjetivo “ilegal” para calificar esta práctica y a los propios senegaleses. En la mayoría de las ocasiones pretende construir un tono más neutral, a través de diversos mecanismos. Uno de ellos es no firmar gran parte de las notas, para posicionarse como un autor colectivo, lo que genera un efecto de neutralidad por el distanciamiento enunciativo.

Otro mecanismo es la forma en que utiliza el discurso referido generando distintos efectos. Por un lado, busca generar un efecto de inclusión discursiva al citar las voces de los implicados en el conflicto; no obstante, la manera en que se distancia o compromete con estas voces revela sus preferencias. Por ejemplo, cuando cita las voces de quienes favorece, resalta su legitimidad y autoridad (como en el caso del presidente de la CAME), mientras que cuando lo hace con aquellas que se distancia, la pone en duda (como con el secretario de derechos humanos).

4 Resaltado en el original.

Por su parte, *Página 12* emplea una estrategia discursiva en la que se observa un mayor compromiso enunciativo y un tono valorativo que en general se posiciona en contra de la violencia policial y las autoridades que la ejercen (policía pero también gobierno). La mayor parte de sus notas aparecen firmadas por autores que enuncian su opinión, aliñada con la del diario. Igualmente, emplea el discurso referido para reproducir distintas opiniones, favoreciendo directamente la de los afectados; además, esta es reafirmada mediante el discurso directo que reproduce dichos señalamientos a las prácticas de violencia. Como vemos, si bien ambos diarios emplean el discurso referido, este genera diferentes sentidos; en un caso para poner en duda a la violencia policial (*Clarín*) y en otro para afirmarla (*Página 12*).

Es importante destacar que desde *Página 12*, el tratamiento de los artículos hace referencia a la violencia institucional, siendo esta una categoría jurídico-política, tal como ha sido analizado por María Pita (2017), para dar cuenta de prácticas policiales arbitrarias pero habituales que se encuentran legitimadas por el sistema penal. Es decir, que se trata de situaciones de violencia ejercidas hacia el colectivo senegalés de modo desproporcionado y en el marco de instituciones que lo legitiman, pero siendo presentadas por el medio como una violencia ilegítima.

En el caso de los artículos publicados por el diario *Clarín*, los artículos son presentados mayoritariamente como resultado de un conflicto entre comerciantes establecidos y vendedores ambulantes, o bien, en el marco de operativos policiales, los cuales serían legitimados por otras tramas delictivas en las que estaría envuelto el colectivo, ya sea como víctima (subestimando sus capacidades) o como victimarios, esto es, trata de personas, trabajo esclavo y marcas apócrifas.

Ha sido nuestra intención aquí, comenzar a explorar las diversas formas en que se construye discurso sobre este colectivo, ya que los modos en que son representados a través de sus prácticas en los medios masivos de comunicación, producen y reproducen significados sobre ellos, legitimando o no su presencia en el país.

Referencias bibliográficas

- ESPIRO, María Luz. 2016. "Entre la trama y el drama. Discursos mediáticos sobre inmigrantes senegaleses en La Plata. *Actas de V Jornadas de Antropología Social del Centro*. pp. 1614-1634. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/repositorio/_documentos/sipcyt/bfa006312.pdf
- FRIGERIO, Alejandro. 2013. "Sin otro delito que el color de su piel: Imágenes del "negro" en la revista *Caras y Caretas* (1900-1910)" en: Florencia Guzmán, Lea Geler. (eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 151-174.
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, Estado y Nación*
- Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine 1986. *La enunciación. De la subjetividad del lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- KLEIDERMACHER, Gisele. 2013. "Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires". *Cuadernos de Antropología Social*, pp. 109-130. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2013000200005&script=sci_arttext
- KLEIDERMACHER, Gisele. 2019. "Compartiendo y disputando veredas en "Avellaneda". El caso del colectivo senegalés y la (de)construcción de relaciones

interculturales en el espacio público". En: F. Fischman (Ed.), *Migraciones, movilidades e interculturalidad: nuevos espacios de (des) encuentro en la Ciudad de Buenos Aires*. Teseo, pp. 85-126.

KLEIDERMACHER, Gisele. 2022. "Una contribución al estudio de la población de origen senegalés residente en la Argentina a partir de un relevamiento cuantitativo." En *Revista Población y Sociedad*, N°1, vol. 29, pp. 168-198. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2021-290109>

MORALES, Orlando Gabriel. 2014. *Representaciones de alteridades "negras", africanas y afrodescendientes, en la sociedad nacional en Argentina. Primera década del siglo XXI*. Tesis de Doctorado en Comunicación. Universidad Nacional de la Plata. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/39073>

MORALES, Orlando Gabriel. 2015. "Si hay negros, que no se diga, si hay racismo, que se disimule. Migrantes africanos y afrodescendientes en la prensa argentina". *InterSciencePlace - Revista Científica Internacional*. n°4, vol. 10, pp. 81-106.

MURGUÍA, Nélica. 2022. "Cursos estatales de español para migrantes senegaleses durante la gestión del PRO: una mirada desde los derechos". En E. Arnoux, R. Bein, M. C. Pereira (Eds.) *Semiótica y política en el discurso público*. Buenos Aires: Biblos, pp. 165-196.

PACECCA, María Inés, Brenda CANELO y Sofía BELCIC. 2017. "Culpar a los negros y a los pobres". Los 'manteros' senegaleses ante los allanamientos en el barrio de Once". En María Victoria PITA y María Inés PACECCA (eds.), *Territorios de control policial: gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, pp.199-219.

PITA, María Victoria. 2017. "Pensar la Violencia Institucional: vox populi y categoría política local". *Espacios de Crítica y Producción*, n°53, pp. 33-42.

REYES, G. 1993. *Los procedimientos de cita: estilo directo y estilo indirecto*. Madrid: Arco Libros.

VAN DIJK, Teun. A. 2003. *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel Lingüística.

ZAYAT, Demián, y FERNÁNDEZ OTEIZA, Martín. 2019. "Erradicar al negro: la persecución racial de la venta ambulante en la Ciudad de Buenos Aires". *Revista Spoiler*, 6 de junio. <https://bit.ly/ventaambulante3>

ZUBRZYCKI, Bernarda. 2017. "Migración senegalesa, irregularidad y gobernabilidad migratoria en la Argentina". En: Joao Carlos Tedesco & G. Kleidermacher (Eds.), *A imigracao senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. EST Edições, pp. 101-116

Fuentes citadas

Clarín (8 de junio de 2018). Venta ilegal: 27 allanamientos simultáneos en Once y Flores, *Clarín*. https://www.clarin.com/ciudades/venta-ilegal-27-allanamientos-simultaneos-once-flores_0_Sk9fc70xX.html

Clarín (30 de noviembre de 2020). El secretario de Derechos Humanos de Nación dijo que la Policía porteña "es netamente corrupta" y la Procuración de la Ciudad lo

lleva a la Justicia. *Clarín*. https://www.clarin.com/politica/secretario-derechos-humanos-nacion-dijo-policia-portena-netamente-corrupta-procuracion-ciudad-lleva-justicia_0_0Jjujqrqp.html.

GARCÍA, Germán. (8 de diciembre de 2016). Crece la pelea por la ocupación ilegal de las veredas de Once. *Clarín*. <http://www.clarin.com>

[com/ciudades/Crece-ocupacion-ilegal-veredas-Once_0_921508030.html](https://www.pagina12.com/ciudades/Crece-ocupacion-ilegal-veredas-Once_0_921508030.html)

GÓMEZ, Gerardo (1 de marzo de 2014). Sobre el conflicto en Once. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/m2/10-2680-2014-03-01.html?mobile=1>

LAG, Nahuel (18 de septiembre de 2020). Vendedores senegaleses denuncian robos por parte de la policía porteña. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/293114-vendedores-senegaleses-denuncian-robos-por-parte-de-la-poli>

Trayectorias afrodescendientes en las Américas

Do Golfo de Benim, para Bahia e para o Rio Grande do Sul: africanas Mina na diáspora

Marcelo Santos Matheus¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro- Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
marcelo.matheus@canoas.ifrs.edu.br.

Resumo

O tráfico atlântico de africanos é um dos temas mais estudados pela historiografia. Com efeito, entre o século XV e o século XIX, o Brasil foi o destino de quase 50% das vítimas desse processo, fenômeno que se intensificou a partir da segunda metade do século XVIII. Se a maior parte dos escravizados que aportaram no Brasil vinha da África Central, um número significativo dos africanos era oriundo do Golfo do Benim, dentre eles os chamados Mina-Nagôs. O principal porto receptor desses africanos ocidentais era Salvador e, de lá, revendidos para outras partes do Brasil. Este estudo trata dos africanos Mina-Nagôs vendidos para o extremo sul, tentando mapear não só esse trânsito, mas também a reconstrução dos

laços sociais. Neste último caso, exploramos um grupo de africanas Mina, as quais refizeram os laços rompidos pelo tráfico baseadas em uma identidade étnica comum. Para tanto, exploramos registros de passaportes, de batismos, processo-crime, dentre outras fontes. Não obstante os horrores do tráfico e da escravidão, as Mina-Nagôs tiveram grande protagonismo no Brasil oitocentista, recriando laços sociais, conquistando a liberdade, revoltando-se e participando intensamente da vida econômica e social.

Palavras-chave: História; Rio Grande do Sul (Brasil); Períodos colonial e imperial, 1780-1850.

INTRODUÇÃO

[Em] dezembro do ano de 1872, nesta Matriz de [...] de Bagé, batizei [...] Luisa, preta forra *natural de Mina na África, nascida no dia 20 de junho de 1832, filha legítima de Daso e de Gunu, ambos também naturais de Mina na África*

O tráfico atlântico de africanos é um dos temas mais estudados pela historiografia. Entre o século XV e o XIX, o Brasil foi o destino de quase 50% das vítimas desse processo, fenômeno que se intensificou no final do século XVIII. Se a maior parte dos escravizados que aportaram no Brasil vinha da África Central, um número significativo era oriundo da África Ocidental. Dentre eles, destacavam-se os chamados *Mina-Nagôs*. O principal porto receptor desses africanos ocidentais era Salvador e, de lá, eram revendidos para diferentes partes do Brasil.

¹ Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professor de História do Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

A pesquisa que permitiu este estudo conta com financiamento do Fomento Interno do IFRS, CNPq e da Fapergs.

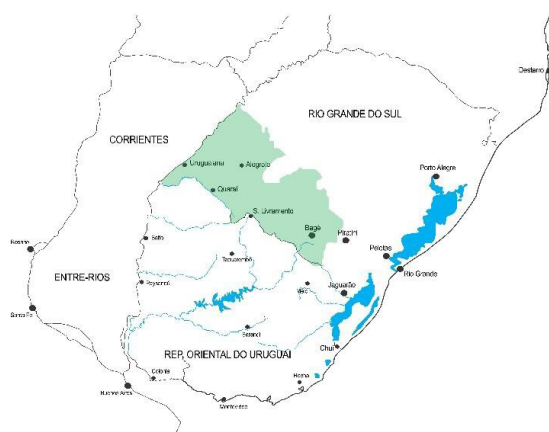
Neste contexto, este estudo trata dos africanos Mina-Nagôs vendidos, principalmente da Bahia, para o extremo sul do Império no século XIX, tentando mapear sua chegada no Rio Grande do Sul [doravante RS] e a reconstrução dos laços sociais na província sulina. Neste último caso, exploramos um grupo de africanas Mina na localidade de Bagé, as quais refizeram os laços rompidos pelo tráfico baseadas em uma identidade étnica comum.

Para tanto, além do diálogo com a bibliografia, exploramos registros de passaportes, de batismos, processo-crime, dentre outras fontes. Apesar dos horrores do tráfico e da escravidão, os Mina-Nagôs tiveram grande protagonismo no Brasil oitocentista, recriando laços sociais, conquistando a liberdade, revoltando-se e participando intensamente da vida econômica.

O TRÁFICO DE AFRICANOS OCIDENTAIS PARA O SUL DO BRASIL

O tráfico de escravos para o RS acompanhou em boa medida o tráfico transatlântico para o Brasil a partir da virada do século XVIII para o XIX. Foi neste período que se processava a migração, invasão e apropriação, por parte de luso-brasileiros, da região ocupada pelos índios guaranis (no mapa abaixo, a região da Campanha em verde), onde os mesmos criavam extensos rebanhos em suas estâncias. Através da usurpação de imensas riquezas (terra e gado), os invasores estabeleceram propriedades na região, que se tornou a maior produtora de gado do Império do Brasil. Não à toa, na década de 1780, período em que o Brasil se tornou o maior receptor de africanos escravizados das Américas, em Pelotas fundavam-se as primeiras charqueadas, para onde a maior parte do gado criado na Campanha era enviada para ser manufaturado e vendido. O produto (carne seca, ou o *charque*, couros, etc.) ali produzido abastecia os escravos das *plantations* do atual nordeste e sudeste, além de Cuba, Estados Unidos e Europa (Osório, 1990, 2008; Zarth, 2002; Farinatti, 2010; Matheus, 2012; Vargas, 2013: 18-21)². Tanto a produção de gado, como a produção de charque, tinha a mesma característica: a exploração da mão de obra escrava, africana e de nascidos no Brasil.

Mapa N° 1: Em destaque, a região da Campanha



Fonte: Mapa adaptado de: Carta Geográfica del Estado Oriental del Uruguay y posesiones adyacentes. Paris, 1841; e de Base cartográfica digital do Brasil. 2003. Rio de Janeiro: IBGE. <http://pt.scribd.com/doc/55569794/10/Mapa-do-Rio-Grande-do-Sul-na-primeira-metade-do-Seculo-XVIII>.

2 Para o Brasil ter se tornado o maior receptor de africanos das Américas: *Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/>, Acesso em 04 de janeiro de 2023.

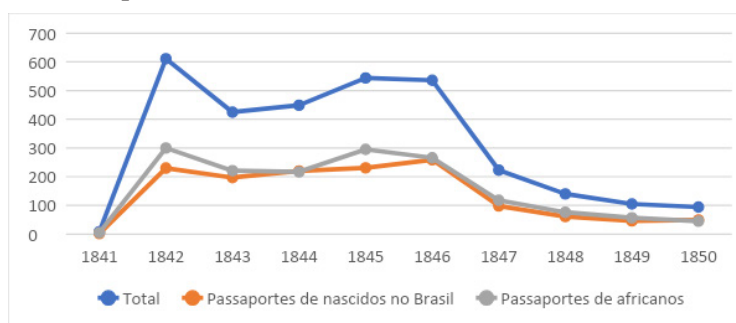
Conforme Helen Osório, entre 1792 e 1822, mais de 18 mil escravos foram vendidos para o RS (Osório, 2008: 221). Em trabalho já clássico sobre o tráfico de escravos para o sul do Brasil, Gabriel Berute analisou as características deste comércio, observando que por volta de 90% dos escravos comercializados para o RS, entre c.1790-1825, era de africanos. Por fim, segundo Osório, mais de 75% dos escravos importados pelo RS tiveram como origem o porto do Rio de Janeiro, de onde provinham africanos principalmente da África Central – congos, angolas, e 9% da Bahia (Osório, 2008: 220-221; Osório, 2004: 12; Berute, 2006: 67). Recentemente, Gabriel Aladrén atualizou os dados de Osório e Berute ampliando a análise até 1833. Por alto, estima-se que cerca de 35 mil escravos foram importados pelo RS entre 1788 e 1833 (Aladrén, 2012: 53).

Em novembro de 1831 foi promulgada a lei que proibiu o tráfico transatlântico de seres humanos para o Brasil. Conforme seu artigo primeiro, “todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres”³. Conhecida como “Lei para inglês ver”, por supostamente não ter sido colocada em prática, na verdade fez com que os desembarques caíssem sobremaneira nos anos posteriores a sua aprovação⁴. Neste contexto, a frequência dos envios de almas para o RS também caiu: depois que mais de 1.110 escravos, em 1829, quase 1.500, em 1830, e 907, em 1831, foram traficados para o RS, o montante caiu para 131 e 29 nos anos de 1832 e 1833, respectivamente (Aladrén, 2012: 53).

Por outro lado, Gabriel Berute identificou que a partir da década de 1840 ocorreu uma mudança na origem dos escravos vendidos para o RS. Se entre 1792 e 1822 mais de 75% dos escravos tinham origem no Rio de Janeiro, em 1841 mais de 41% deles eram originários da Bahia e, em 1842, nada menos do que 49,5% (Berute, 2011: 58-69). Não à toa, segundo Jonas Vargas, entre 1820 e 1840, as *plantations* do nordeste foram os principais mercados do charque sulino (Vargas, 2013: 58).

De acordo com Albertina Vasconcelos, quase 7 mil cativos foram enviados para o RS entre 1800 e 1850, conforme os passaportes emitidos em Salvador. Destes, mais de 3.800 eram africanos – com os “Mina/Nagôs” representando quase 70% dos africanos identificados com alguma *nação* (Vasconcelos, 2005: 7-8). A autora não dividiu as remessas por recortes temporais, mas fichamos a mesma fonte para a década de 1840. Com o arrefecimento dos conflitos da Guerra Civil Farroupilha (1835-1845) e, tão importante quanto, com o bloqueio francês no Rio da Prata entre 1838 e outubro de 1840, prejudicando os saladeiros uruguaios e argentinos, a economia pecuária-charqueadora começou a se recuperar da Farroupilha⁵.

Gráfico N° 1: Passaportes de escravos emitidos em Salvador com destino ao RS, 1841-1850



3 Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei_37659-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html.

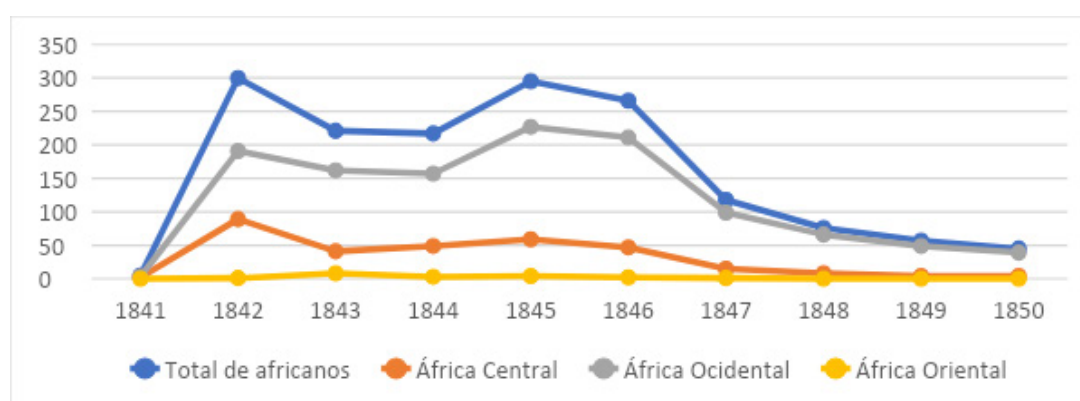
4 No Dossiê “Para inglês ver? Revisitando a Lei de 1831” organizado por Keila Grinberg e Beatriz Mamigonian, há todo um debate sobre o tema. O Dossiê está disponível em: <http://bgmamigo.paginas.ufsc.br/2011/05/25/dossie-para-ingles-ver-revisitando-a-lei-de-1831/>.

5 Entre 1845 e 1850 ocorreu um novo bloqueio, desta vez anglo-flancês, no Rio da Prata (Halperín Donghi, 1985: cap. ‘Apogeo y caída del Rosismo’).

No total 3.135 passaportes de escravos com destino ao RS foram registrados em Salvador entre 1841 e 1850. No contexto descrito acima, quando a economia sul-rio-grandense começa a se recuperar, a importação de cativos da Bahia dá um salto, com o ano de 1842 sendo o com maior número de remessas, quando nada menos que 611 cativos foram vendidos e enviados. O Gráfico 1 acima detalha a frequência e intensidade desse comércio.

Logo após as compras estabilizam nos anos de 1843 e 1844 (425 e 449, respectivamente), voltando a subir em 1845 (544) e 1846 (536), quando a Guerra Farroupilha já havia encerrado. A partir daí, as vendas de escravos da Bahia para o RS entram em declínio, caindo para menos de cem cativos em 1850. Com efeito, foi justamente nesse interstício – 1842/1846 – que o RS mais exportou charque para fora da província (Vargas, 2013: 198).

Gráfico N° 2: Regiões de procedência dos africanos nos passaportes



No total, 1.600 africanos foram embarcados em Salvador com destino ao RS nos anos 1840. Dentre eles, a absoluta maioria dos escravizados era da África Ocidental: 78%; da África Central cerca de 20,5%; e, por fim, 1,5% eram oriundos da África Oriental⁶.

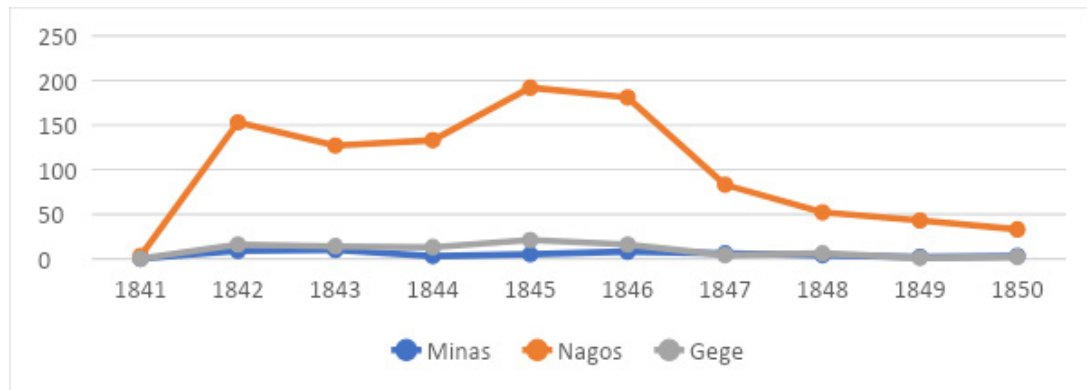
Segundo Beatriz Mamigonian e João Reis, embora menos de 10% dos africanos escravizados introduzidos no Brasil na primeira metade do século XIX tivessem origem na África Ocidental, quase 90% destes tiveram como destino a Bahia. Ao longo do século XIX, os africanos de fala iorubá passaram a ser conhecidos como “nagôs” e, em outras partes do Brasil, como é o caso do RS, de “minas, spelling out their specific origins and identities only on particular occasions and in particular circumstances” (Mamigonian e Reis, 2005: 78).

Confirmando o postulado acima, dentre os africanos ocidentais, a nação que mais aparece é a Nagô, com Gege, Mina, Tapa e Haussá tendo certa relevância também. Essa grande quantidade de registros de Nagôs no embarque merece uma reflexão mais detalhada. Em agosto de 1847 foi registrado o passaporte de Constança, Nagô. No entanto, na requisição de passaporte, Constança foi identificada como “Tapa”⁷. Assim, pode ser que a designação “Nagô” podia estar sendo utilizada como um grande guarda-chuva onde outras identidades presentes nos escravizados ocidentais eram englobadas quando do seu registro na saída de Salvador.

6 Sobre os “grupos de procedência”, ver Soares (1998, 2000).

7 O mesmo aconteceu nos registros de Felicidade, remetida em 1850. Livro de passaportes, Salvador, agosto de 1847, p. 71v, e março de 1850, p. 368v. Livro de Requisição de passaportes, Salvador, julho de 1847, s/p, e março de 1850, s/p. Disponíveis em: www.familysearch.org.

Gráfico N° 3 – Africanos Mina-Nagôs nos passaportes



O leitor mais atento percebeu que, na apreciação dos 1.600 africanos vítimas dessa nova etapa do tráfico, não diferenciamos a análise entre africanos novos/boçais e ladinos, isto é, entre recém-chegados e aqueles que já estariam há algum tempo no Brasil. De fato, curiosamente em todos os passaportes desses africanos os mesmos já tinham nomes cristãos, ou seja, provavelmente já haviam sido batizados. Então seriam todos eles ladinos? Difícil acreditar. Pode ser que alguns deles tenham sido levados à pia batismal ainda no porto de embarque na África. Por sua vez, outros recém desembarcados podem ter sido batizados no porto de chegada no Brasil. Entretanto, talvez a resposta esteja na própria ilegalidade desse comércio.

Paulo Moreira analisou processo-crime a partir da captura, em 1834, de uma embarcação que trazia da Bahia para o RS “24 africanos novos” que estavam em território brasileiro há dois meses e “duas crioulas”, que alegavam terem sido reescravizadas. Nenhuma das vítimas tinha passaporte (Moreira, 2019: 133). Em 1846, em ofício da polícia da Bahia à polícia do RS, reclamou-se que muitos cativos escravos estavam sendo remetidos da Bahia para o RS “sem passaporte”, sugerindo “toda vigilância” e o reenvio, para Bahia, daqueles que não tivessem o documento (Araújo, 2016: 94).

Por outro lado, pode ser que os traficantes, articulados com outras autoridades, estivesse produzindo passaportes com informações falsas para tentar esconder seu crime. Beatriz Mamigonian observa que, com a proibição do tráfico em 1831, outros “subterfúgios” passaram a ser adotados na redistribuição dos africanos recém-chegados pelas rotas do comércio interno. Nos livros de passaportes da Intendência de Polícia da Corte, “africanos novos remetidos a Minas, São Paulo e províncias do Sul passaram a sair como ‘ladinos’, e não mais como ‘novos’” (Mamigonian, 2017: 86 e 117-118). Ou seja, o que aqui analisado através dos passaportes é somente uma parte do comércio de escravos entre a Bahia e o RS após a proibição do tráfico.

Por sua vez, os contemporâneos estavam atentos ao fluxo de africanos da Bahia para o RS. Conforme testemunho do ministro inglês Lorde Howden em 1849, “muitos escravos têm sido importados” pelo RS, os quais na “maior parte são da mesma raça dos que vão para a Bahia [...] de um lugar chamado Elmina”. Como resultado, John Morgan, cônsul britânico no RS, afirmou haver por volta de “1.500 escravos de nação mina” em Pelotas em 1848, ano em que quase explodiu uma insurreição de escravos *minas* (Araújo, 2016: 71-78 e 87).

De certo, é que o tráfico de escravos entre a Bahia e o RS se manteve ativo após 1831, de maneira legal, como os passaportes acima ilustram, e ilegal, como vimos no desembarque de 1834. Ou seja, exatamente quando o preço dos escravos na praça de Salvador disparou, o que revela muito sobre a capacidade de acumulação da economia do RS (Parés, 2017: 18).

OS AFRICANOS MINA/NAGÔS NOS BATISMOS

A epígrafe do texto registra não só a existência de africanos Mina, uma africana no caso, na fronteira sul do Brasil, mas também a procura deles pelo batismo cristão. Aos pesquisadores mais afeitos ao trabalho com batismos de africanos, duas informações chamam a atenção no registro da forra Luisa: primeiro, o fato dela citar sua data de nascimento, ainda mais se ele ocorreu no continente africano; e, também, recordar do nome dos seus pais. E o nome *africano* e não cristão. Teriam seus pais sido vítimas do mesmo comércio? Ou a lembrança de Luisa estendia-se até a África, onde teria convivido com eles? O que interessa, aqui, é que parte das raízes e da herança cultural africana de Luisa permaneceu, sendo registrada em seu batismo.

Neste contexto, o que revelam os registros de batismo sobre esse processo? Antes de passar para tal análise, é importante ressaltar que trabalho com a hipótese de que a maioria daqueles africanos ainda não batizados e que foram vítimas do tráfico para RS foram levados à pia baptismal em uma data próxima da sua chegada ao RS, por alguns motivos.

Em primeiro lugar, o registro de batismo era um documento que comprovava a posse do cativo. E, creio, isto não deve ser menosprezado. Em uma série de contendas pelo Brasil afora, em que se litigava pela liberdade ou pela escravidão de um indivíduo, o batismo servia como prova (Farinatti e Matheus, 2017). Por outro lado, batizar os escravos era uma obrigação legal, prevista nas Constituições do Arcebispado da Bahia (Vide, 2007: 20-21).

Dito isso, foram coletados mais de 14 mil registros de batismos escravos para as capelas que compunham o complexo pecuária-charqueada, entre 1780 e 1850. Mais precisamente, 14.643, sendo que em 14.391 (99,5%) dos casos foi possível identificar a naturalidade (se africano ou nascido no Brasil). Do total, 2.643 foram cerimônias de africanos, ou 18,5% dos casos em que foi possível averiguar a naturalidade do batizando. O grupo de procedência que mais aparece nos batismos são os centro-africanos (37% - ou 54% nos registros em que há essa informação), em especial cabindas (360) e congos (352). Da Costa Oriental foram batizados 220 africanos, restringindo-se a duas nações: os designados como Moçambiques (206) e Inhambanes (14), com a representatividade deles ficando em 8% (ou 12%). Entre os africanos ocidentais, a absoluta maioria são os denominados Mina-Nagôs⁸ (546) e, logo após, os Geges (16) e Calabares (11). Com efeito, aqueles 546 Mina-Nagôs faz com que essa seja, individualmente, a nação que mais aparece nos batismos. No geral, a representatividade dos africanos dessa procedência ficou em pouco mais de 23% (ou 34% apenas entre os que há a naturalidade), porém, aqui cabe uma apreciação toda especial⁹.

Tabela N° 1: Grupos de procedência identificados nos batismos de escravos das regiões Porto-charqueador e Campanha

Grupo de Procedência	Número de africanos batizados	%
África Central	988	37,5
África Ocidental	618	23,5
África Oriental	220	8
Sem informação	817	31
Total	2.643	100

8 Termo bastante fluído e polissêmico, dependendo do lugar (no Brasil) e do período em questão, não iremos separar os Minas dos Nagôs na presente análise. Para uma obra bastante atual sobre a complexidade do significado de "Mina" no contexto da diáspora, ver RODRIGUES, LIMA e BARRETO FARIAS (2020).

9 Arquivo da Diocese de Rio Grande. Registros de batismo de Rio Grande, São José do Norte, Povo Novo e Estreito. Arquivo da Arquidiocese de Pelotas. Registros de batismo de Pelotas. Essa nota serve para todas as próximas citações que abordem esses registros, salvo nova referência.

A frequência dos registros de batismos de africanos Mina/nagôs confirma o acentuado pela historiografia: o tráfico entre a Bahia e o RS começou ainda no final do século XIX, no entanto, foi ao longo do século XIX que ganhou corpo e cresceu continuamente. Se na primeira década do oitocentos 58 *minas* foram batizados, nos dois decênios seguintes 75 e 70, respectivamente, foram levados à pia batismal. Na década de 1830 esse número cresceu para 81 (e só não foi maior provavelmente em razão da Rebelião dos Malês, em Salvador, em janeiro de 1835) e, na seguinte, nada menos do que 167 *minas* receberam os santos óleos.

Gráfico N°4: Frequência dos registros de batismo de escravos africanos *Mina-Nagôs*, capelas do complexo Pecuária-Charqueada (c.1780-1850)

Mais importante: se na década de 1810-1819 os Mina representaram 15% dos batiza-



dos e, nas duas décadas seguintes 12% e 16%, respectivamente, nos anos 40 eles alcançaram o percentual de 38% dos batizados – e isto contabilizando inclusive os africanos que não tiveram nenhuma *nação* designada. Se levarmos em conta somente os registros em que há designação da *nação*, os *Mina-nagôs* representam mais de 63% dos batizados na década de 1840! Essa informação revela os africanos que foram vítimas do tráfico ilegal entre África-Bahia-RS, e não crioulos ou africanos ladinos que já estavam no Brasil e também foram vítimas desse percurso.

No geral, esse resultado da análise dos batismos, ao menos para o tráfico para o RS, é qualitativamente bastante relevante. Na documentação explorada por Gabriel Berute (códices da polícia do Rio de Janeiro e fontes do porto – alfândega e fazenda – de Rio Grande), que dá conta de *todo* o tráfico para o RS, o autor encontrou, entre 1788 e 1824 a referência a 174 *Mina/Nagôs*, sendo 168 deles *Mina* (Berute, 2006: 170-173). Ou seja, no que diz respeito à busca da *nação* (leia-se, de pistas e vestígios sobre o passado e parte da cultura dos africanos escravizados), os batismos parecem fontes mais interessantes.

Por fim, mais de 90% dos *Mina/Nagô* foram descritos como *Mina*. Portanto, confirma-se o ponderado por Beatriz Mamigonian e João J. Reis, que africanos identificados como *Nagôs* na Bahia eram reconhecidos (ou identificados) como *Mina* em outras regiões do Império.

UMA COMUNIDADE DE AFRICANAS MINA NO EXTREMO SUL DO BRASIL

Para entendermos os processos de (re)produção da identidade na diáspora dos *Mina-Nagôs*, iremos nos valer de parte da trajetória da africana *Mina Maria Francisca do Rosário*. Resumidamente, a quitandeira *Maria Francisca do Rosário* – ou a *Tia Mina* ou *Chica Mina*, como era chamada pelas suas *manas* ou *patricias* (leia-se, outras africanas *Mina*) – viveu boa parte de sua vida no sul do Império do Brasil, principalmente em Bagé. Nessa região fron-

teiriça, ela conquistou a liberdade, casou com um “preto livre natural da Bahia”, emprestou dinheiro e vendeu gêneros alimentícios para que outras africanas ocidentais também produzissem seus doces, fez parte da Irmandade do Rosário, produziu laços sociais diversos, casou a filha Luíza Chapuis (havida com um homem livre, de quem Luíza herdou o sobrenome e com o qual, possivelmente, aprendeu a ler e escrever) com um português, teve uma filha designada como “branca”, tornou-se senhora de outras almas, foi proprietária de uma olaria e de casas, as quais alugava, e enfrentou uma série de contendas na justiça. Em função do espaço e dos objetivos mais imediatos do texto, irei focar nas relações dela com outras africanas Mina, relações essas depreendidas de um processo-crime no qual Maria venceu a batalha contra uma “branca”¹⁰.

Corria o ano de 1866, quando “dona” Ana Machado entrou com uma queixa-crime contra “a preta liberta Maria Francisca do Rosário”. Nela, Ana afirma que sua escrava Maria, falecida, tinha 20 onças de ouro em poder de Maria Francisca¹¹. Moisés da Silva, 1º testemunha, relatou que “a preta Maria, já falecida, lhe disse [...] que tinha uma quantia em poder da ré e que havia depositado [tal quantia] para sua liberdade”. Contudo, querendo reaver o dinheiro, Maria Francisca “queria [lhe] dar uma meia-água que a ré possui na rua Clara [...], mas que a finada acreditava que a quantia era superior ao valor da meia-água”.

As três próximas testemunhas repetiram o que foi dito por Moisés, com Henrique Nova acrescentando que sabia disso em função da falecida Maria ter-lhe dito “em uma ocasião que lhe foi vender quitanda que estava juntando dinheiro para sua alforria e que já tinha parte dele em poder de uma *Chica Mina* [Maria Francisca]”. A 5º testemunha, a africana Mina Maria Isabel, que também “vivia de quitandar”, afirmou que “*uma sua patrícia* [i.e., também Mina] de nome Joana”, escrava, lhe disse que “a finada preta Maria tinha dinheiro em poder da ré para a sua liberdade”. Portanto, as primeiras testemunhas corroboraram a versão de Ana.

Com o andar do processo, ficamos sabendo que as escravas Mina Maria [falecida] e Joana, que se tratavam por “manas”, haviam combinado que a primeira que conseguisse o consentimento do seu senhor para se alforriar receberia a ajuda, em dinheiro, da outra. Depois, a já forra retribuiria o favor.

A forma que a escrava Maria conseguia reunir recursos também é descrita no processo. Assim como Maria Francisca, a cativa de Ana Machado vendia quitandas, entretanto, quem lhe fornecia os gêneros (açúcar, farinha, etc.) para que ela preparasse seus doces e salgados era Maria Francisca. Essa última anexou ao processo dois recibos – um deles assinado por Higino Machado, filho de dona Ana, quando este recebeu em nome da escrava Maria “uma barrica de farinha” para provar que a escrava dos Machados é quem lhe devia¹².

Após seu depoimento, Maria Francisca do Rosário enviou uma longa “Justificação” ao juiz, em que explica que a falecida escrava Maria, “com permissão de sua senhora, fabricava pão e doces para vender, servindo-se da *proteção da justificante que lhe abonava farinhas de trigo e açúcar*”. Inclusive, afirma que quando foi cobrar a escrava Maria, essa justificou que “não o podia o fazer ainda, em virtude de se achar nessa ocasião sem vintém, por ter *emprestado todo o dinheiro que possuía à mana Joana* porque esta se ia forrar primeiro”.

Logo após, um novo rol de testemunhas é chamado a depor. A terceira e última testemunha do segundo rol de depoimentos foi o preto forro Maximiano Domingos do Espírito Santo, jornalista de 53 anos, natural da província do Rio de Janeiro. Maximiano afirmou

10 Para uma análise mais minuciosa sobre a intensa vida social e comercial de Maria Francisca em Bagé, ver MATHEUS (2021: capítulo 7).

11 Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS). Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866. Todas as próximas citações são deste documento, salvo nova referência. Os grifos são meus.

12 Maria Francisca do Rosário, perguntada se conhecia as testemunhas que depunham contra ela, afirmou que “conhece as *Minas* há muito tempo e as outras há pouco”.

ter presenciado muitas vezes Maria Francisca do Rosário cobrar a dívida da escrava de Ana Machado, sem que “nunca a devedora” tivesse negado “a mesma dívida e nem declarou ter em poder da justificante quantia alguma depositada”¹³.

O juiz julgou improcedente a queixa de dona Ana Machado, que foi condenada a pagar as custas. Indignada, Ana Machado recorreu duas vezes, perdendo em ambas as instâncias. Em 1866, o Juiz da Comarca Ovídio Trigo Loureiro negou a apelação, encerrando a ação.

Em relato do final da década de 1840, lorde Howden afirmou que os “*Mina* falam todos a mesma língua, têm sociedades organizadas, *elegem chefes onde quer que se encontrem em qualquer numero*, são notáveis por seus hábitos de ordem [...] e na] sua economia” (Araújo, 2016: 161-162). Este parece ter sido o papel de Maria Francisca em meio às africanas *Mina* da localidade. De mana, patrícia, protetora e provedora de gêneros alimentícios, Maria Francisca alcançou grande projeção social na localidade. Como observa João J. Reis, “a nação étnica ganhou feições de uma grande família, e a identidade em torno dela talvez fosse o principal mecanismo de solidariedade e organização das vidas” dos africanos (Reis, 2003: 415).

Finalmente, é preciso ressaltar que, ao contrário do destacado por boa parte dos estudos que analisa a vida das africanas *Mina* no Brasil, a agitada vida social e econômica de Maria Francisca não se deu em um grande centro urbano-atlântico, como Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Pelotas ou Rio Grande. Maria viveu boa parte de sua vida em uma pequena cidade, de economia baseada na agricultura e na pecuária, o que não impediu que ela agenciasse seus negócios e produzisse complexos laços sociais, mesmo em um pequeníssimo centro urbano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do século XIX, o RS se colocou como uma das províncias com maior, percentualmente e em termos absolutos, número de escravizados do Brasil. O crescimento da população cativa se deveu, em grande medida, ao tráfico de africanos, ladinos e boçais.

Nesse contexto, se de início os africanos ocidentais vítimas desse comércio representavam uma pequena minoria, na década de 1840 a chegada de *Mina-Nagôs* cresceu. Para tanto, as relações comerciais entre a província e Salvador foram decisivas.

O aumento dos *Mina-Nagôs* causou impacto em diversos aspectos nas relações sociais, em especial nas relações escravistas, no RS. A bibliografia vem demonstrando que esses africanos e africanas se destacaram na conquista da liberdade, revoltando-se, na questão religiosa, dentre outros ramos da vida social (Pinto, 2018; Maestri, 1984; Moreira, 2011). Assim, para entendermos a exploração da mão de obra escrava ao sul do Brasil, não há como deixar de compreender o impacto que os *Mina-Nagôs* tiveram para aquela realidade.

Referências Bibliográficas

ALADRÉN, Gabriel. 2012. “*Sem respeitar nem tratados*”: escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c. 1777 - 1835). Niterói: PPGH/ Universidade Federal Fluminense.

13 Este último depoimento, a favor de Maria Francisca do Rosário, talvez tenha sido decisivo para a vitória da africana na contenda, como argumento em Matheus (2021: capítulo 7).

- ARAÚJO, Thiago Leitão. 2016. *Desafiando a escravidão: fugitivos e insurgentes negros e a política da liberdade nas fronteiras do Rio da Prata (Brasil e Uruguai, 1842-1865)*. Tese de Doutorado. Campinas: PPGH/ Universidade Estadual de Campinas.
- BERUTE, Gabriel Santos. 2006. *Dos escravos que partem para os portos do sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c. 1790- c. 1825*. Porto Alegre: PPGH/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BERUTE, Gabriel Santos. 2011. *Atividades mercantis do Rio Grande de São Pedro: negócios, mercadorias e agentes mercantis (1808-1850)*. Porto Alegre: PPGH/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- FARINATTI, Luís Augusto Ebling. 2010. *Confins Meridionais: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865)*. Santa Maria: Editora Universidade Federal de Santa María.
- FARINATTI, Luís Augusto Ebling e MATHEUS, Marcelo Santos. 2017. "A história de João Potro: trajetória e relações de reciprocidade de uma família subalterna no sul do Brasil (1820-1855)" em: *Varia História*, vol. 33, nº 63, pp. 707-743.
- PINTO, Natália Garcia. 2018. *Gerações de senzalas, Gerações de Liberdade: experiências de liberdade em Pelotas/RS, 1850/1888*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGH/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio. 1985. *Argentina: de la Revolución de independencia a la Confederación Rosista*. Buenos Aires: Paidós.
- MAESTRI, Mário. 1984. *O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre: EST/ Universidade de Caxias do Sul.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti e REIS, João José. 2005. "Nagô and Mina: The Yoruba Diaspora in Brazil" em: Toyin Falola e Matt Childs (Eds.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 77-110.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. 2017. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MATHEUS, Marcelo Santos. 2012. *Fronteiras da Liberdade: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Oikos/ Universidad de Vale do Rio dos Sinos.
- MATHEUS, Marcelo Santos. 2021. *A produção da diferença: escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (Bagé, c. 1820-1870)*. São Leopoldo: Oikos/IFRS.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. 2011. "Uma escola corânica de pretos minas: experiências de etnicidade, alforria e família entre africanos (Porto Alegre /RS - 1748 / 1888)" em: *Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*, Buenos Aires: Mnemosyne. [CD-ROM]
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. 2019. "Qualificados novos por estarem a dois meses no território do Brasil e não saberem falar nada a língua portuguesa: charqueadas e tráfico ilegal de africanos (Bahia - Pelotas - Brasil meridional, 1834)" em: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, vol. 11, nº 22, pp. 133-161.
- OSÓRIO, Helen. 1990. *Apropriação da terra no Rio Grande de São Pedro e a formação do espaço platino*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGH/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- OSÓRIO, Helen. 2004. "Eslavos em la frontera: padrones de la esclavitud africana em Río Grande del Sur, 1765-1825" em: *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

OSÓRIO, Helen. 2008. *O império português ao sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes*. Porto Alegre: Editora Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PARÉS, Luís Nicolau. 2017. "Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal" em: Giuseppina Raggi et al. (Eds.). *Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, pp. 13-50.

REIS, João José. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

RODRIGUES, Aldair, LIMA, Ivana Stolze e BARRETO FARÍAS, Juliana. 2020. *A diáspora Mina: africanos entre o Golfo do Benin e o Brasil*. Rio de Janeiro: Nau.

SOARES, Mariza de Carvalho. 1998. "Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista" em: *Tempo*, vol. 3, nº 6, pp. 73-93.

SOARES, Mariza de Carvalho. 2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

VARGAS, Jonas Moreira. 2013. *Pelas margens do Atlântico: um estudo sobre elites locais e regionais no Brasil a partir das famílias proprietárias de Charqueadas em Pelotas*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VASCONCELOS, Albertina Lima. 2005. "Tráfico interno, liberdade e cotidiano de escravos no Rio Grande do Sul: 1800-1850" em: *Anais do II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

VIDE, Sebastião Monteiro da. 2007. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal.

ZARTH, Paulo Afonso. 2002. *Do Arcaico ao Moderno. Transformações no Rio Grande do Sul do século XIX*. Ijuí: Editora Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

Trayectorias de niños y jóvenes afro de Carmen de Patagones en situación de vulnerabilidad. Actuación de la Defensoría de Menores y el Juzgado de Paz (1885-1896)

Guido Alberto Cassano

Sección Etnohistoria - Instituto de Ciencias Antropológicas/ Universidad de Buenos Aires, Argentina
sumerguido@yahoo.com.ar

Resumen

La población afro¹ de Carmen de Patagones (Patagones), estuvo presente desde su fundación aunque creció significativamente durante la guerra con el Brasil (1825-1828). En los últimos veinte años, la historiografía argentina se ocupó de cuestiones relativas al origen étnico, integración social, vestigios del uso del idioma africano, prácticas religiosas y estrategias de parentesco de esta población. En esta oportunidad, registramos la actuación de instituciones como el Juzgado de Paz y la Defensoría de Menores del partido, en relación a un sector particular de este colectivo social: los niños y niñas afrodescendientes de Patagones, enfocándonos en las decisiones que con respecto a dos de ellos tomaron las autoridades judiciales. En ese sentido, en el caso de la menor María Araujo, examinamos la

actuación de los defensores ante esta demanda social de “huérfanos”, para prestar servicios personales, por parte de los sectores más pudientes de la sociedad local. y las situaciones de vulnerabilidad familiar que favorecen la “colocación” de estos menores, mientras que en el expediente que involucró a Irinea Maidana, analizamos la intervención judicial en conflictos producidos en el seno de familias afro y las estrategias desarrolladas por los actores demandantes y acusados según surgen del expediente judicial.

Palabras clave: Antropología Histórica; Carmen de Patagones (Buenos Aires-Argentina); Período republicano 1880-1895; Defensoría de Menores; Juzgado de Paz; Infancia afro.

INTRODUCCIÓN

María Araujo tenía 11 años cuando según su madre Juana Crespo, fue “sustraída” por el defensor de menores del partido de Patagones para ser “depositada” en casa de Alberto Biedma, personaje prominente de la elite local. Irinea Martínez por su parte, había cumplido 17 años, cuando huyó de la casa de su madrina Inocencia Martínez con el oficial de policía Tristán Cavieses, veinte años mayor, lo que motivó la actuación de la Defensoría de Menores y del Juzgado de Paz de dicho partido.

1 Esta categoría incluye a africanos y afrodescendientes. Aquí aplicaremos el término afrodescendientes a los descendientes de africanos que sobrevivieron a la trata y el comercio esclavista en el Atlántico Sur, entre los siglos XVI a XIX.

Nos proponemos en la presente ponencia, abordar la cuestión de la circulación de menores en Carmen de Patagones a fines del siglo XIX, particularmente de menores afrodescendientes, deteniéndonos en las decisiones de las autoridades judiciales (jueces de paz, defensores de menores), en relación a la demanda de niños afrodescendientes por parte de la elite local para cumplir tareas domésticas, y a la resolución de conflictos que involucraban a familias afro. Intentaremos seguir la trayectoria de estos dos menores y sus familias, procurando develar la trama que subyace a las decisiones judiciales que los afectan, y la agencia que surge de sus testimonios, prestados ante las autoridades estatales. Argumentaremos, como leyes y reglamentos podían ser obviados o manipulados a fin de favorecer los intereses de la elite local. Explicaremos, cómo los conflictos interfamiliares dentro del colectivo afro, podían terminar también bajo la jurisdicción de la Defensoría de Menores y el Juzgado de Paz.

Para dar respuesta a las preguntas formuladas, contamos con un exhaustivo corpus documental, construido a partir de la triangulación de fuentes de diverso tipo (estadísticas, parroquiales, judiciales), que entendemos nos permitirán por un lado, identificar a la población africana y afrodescendiente de Patagones², por el otro discriminar y analizar las decisiones judiciales y administrativas que se tomaron en las primeras décadas de vida de los dos menores cuyos casos aquí presentamos.

Contamos como antecedentes de nuestro trabajo, los trabajos de Aversa (2016) y Freidenraij (2012; 2016) que dentro del campo de la historia del trabajo y de las infancias, abordan el tema de la circulación de menores en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires³, a fines del siglo XIX y principios del XX. Para el caso específico de Carmen de Patagones, Stella Maris Álvarez (2020), en su trabajo sobre la vida cotidiana en Patagones y Viedma en las últimas décadas del siglo XIX, aborda la situación de las familias de Patagones y de mujeres y niños como actores sociales marginados de la estructura social y familiar, tratando el caso de los menores huérfanos, su colocación en casas de familia, y el mal trato a que eran sometidos.

MARÍA ARAUJO, ¿INTERVENCIÓN LEGAL O SUSTRACCIÓN DE MENORES?

El expediente caratulado como Antonio Lobos, s/sospechas de violación⁴, encubre lo que consideramos una actuación irregular de la Defensoría de Menores, en relación a la menor afrodescendiente María Araujo. El caso comenzó con la denuncia policial de su madre Juana Crespo, de fecha enero de 1893, quien expuso ante el comisario local que hacía seis años su hija había sido “sustraída” de su casa por el defensor de menores Marcelo Crespo (su nombre en realidad es Marcelino), y colocada en casa de Alberto Biedma, quien era intendente municipal de Patagones al momento de la denuncia. La mujer se encontraba contrariada, ya que María había sido “devuelta” al hogar familiar un mes antes, con ocho meses de embarazo, habiendo nacido su nieto un día antes de efectuarse la denuncia, siendo evidente que había “tenido hombre” y denunciaba el hecho para lo que hubiere lugar. El oficial sumariante comisario Joaquín Capitan, procede a tomar declaración a la menor, al

2 Población que, si bien arribó a Patagones en diferentes oleadas, tuvo su punto de mayor crecimiento durante la guerra con el Brasil (1825-1828), por la acción de los corsarios que apresaban buques negreros y mercantes. Para profundizar sobre la historia de la población afro de Carmen de Patagones ver Martínez de Gorla (2003) y Cassano (2013, 2020).

3 Para la actuación de la Defensoría de Menores en la provincia de Buenos Aires ver De Paz Trueba (2017).

4 Museo Histórico Regional Emma Nozzi (en adelante MHREN), Archivo del Juzgado de Paz de Carmen de Patagones, Argentina (en adelante AJPCP), Expediente Judicial N° 205/1893.

defensor de menores que tuvo actuación sobre la menor, Marcelino C. Crespo, al doctor que certificó el embarazo y al intendente Biedma. La menor expuso que el padre de la criatura era el joven afrodescendiente Antonio Lobos, peón de Biedma, quien habría seducido a la joven con promesas de casamiento⁵. María afirmó además, que la mujer de Biedma, “la despidió”, mientras que “enterado de su mal estado”, Lobos se retiró de la casa⁶.

Ante la pregunta del sumariante sobre “el estado de embarazo” de la menor, Biedma señaló que por estar ausente no sabía con precisión sobre el hecho, pero creía que era cierto porque su esposa lo había anoticiado. A su vez, afirmó que la madre de la menor “depositó” a la niña en su casa por estar “vagando por las calles”. El doctor Varsi por su parte, certificó el tiempo de embarazo de la menor al momento de ser revisada, mientras que el defensor de menores Marcelino Crespo, admitió haber intimado a la madre a que deposite a la menor en casa de familia por “denuncias”, de las que no habría constancia pues “cree que no labró acta al respecto”⁷. El sumario instruido por el comisario, no es elevado al juez de paz sino hasta abril de ese mismo año, por el sustituto del comisario, que ya no estaba cumpliendo funciones en esa dependencia. Luego de la elevación no hay más fojas en el expediente.

LAS FAMILIAS INVOLUCRADAS Y DESARROLLO DEL CASO

María Araujo era uno de los nueve hijos que había tenido Juana Edvige Crespo, de “color moreno”, hija legítima del militar africano Domingo Crespo y la afrodescendiente Salomé Paz⁸. María nació en 1876 como hija natural de padre desconocido, bautizada con el nombre Emerenciana⁹ y el apellido de su madre, Crespo. Antes, entre 1865 y 1872, Juana tuvo cuatro hijos naturales con el afrodescendiente Juan Zenon Alfaro, mientras que entre 1874 y 1883, tuvo otros cuatro hijos (además de María), con Vicente Araujo natural de Paraguay, con quien contrajo enlace en 1881¹⁰. La última hija de la pareja, bautizada como Carmen, nació después del matrimonio y es la única que lleva el apellido del padre en la partida respectiva, ya que el resto de los hijos fue anotado con el apellido Crespo¹¹. Sabemos que María (Emerenciana), era hija de Araujo, pues así se la presenta en la denuncia ante la justicia que hace su madre y con el mismo apellido (aunque deformado), fue registrada en el nacimiento de sus hijos naturales Ramón Sabino “Arojo” y Antonio Severo “Arauco”¹².

5 Esta respuesta pareció inducida por la pregunta del sumariante.

6 MHREN, AJPCP, Exp. Judicial N° 205/1893, fs. 4.

7 Idem, fs. 4-5.

8 MHREN, Iglesia Nuestra Señora del Carmen de Patagones (en adelante INSCP), Acta Bautismal del 01/11/1845. Domingo era uno de los africanos libertos que había llegado a Patagones como parte de la carga de un buque negrero apresado por los corsarios durante la guerra con el Brasil (Cassano, 2013). Salomé por su parte, era hija a su vez de los africanos “oriundos de Guinea” Antonio y Teresa Paz, quienes se encontraban en Patagones desde principios del siglo XIX (MHREN, INSCP, Acta Bautismal del 10/11/1831).

9 Nacida el 10/03/1876, según el acta bautismal del 8 de abril de ese mismo año (INSCP, www.familysearch.org). La edad al nacer que coincide con la indicada por su madre al realizar la denuncia, el hecho de no haber ninguna María entre otros hijos de Juana, y el nombre María Valenciana con el que fue registrada al nacer un hijo suyo en 1893 (acta de bautismo del 01/03/1893, www.familysearch.org), son indicios claros de que María y Emerenciana son la misma persona.

10 INSCP, Acta matrimonial del 21/07/1881, www.familysearch.org.

11 Carmen falleció con media hora de vida (INSCP, Acta de defunción del 24/04/1883, www.familysearch.org).

12 INSCP, Actas de bautismo del 01/03/1893 y 23/12/1902, respectivamente, www.familysearch.org. El padre de los dos niños es Antonio Lobos. En el primer caso su paternidad surge del expediente judicial, en el se-

El censo municipal de Patagones de 1887, registra a Juana Edvige Crespo, residiendo en lo que pareciera ser un inquilinato con otras personas no parientes y tres de sus hijos mayores, habidos con Juan Alfaro, estando ausente en ese momento su esposo Vicente Araujo. Unos meses antes de la intervención/sustracción de la Defensoría de Menores sobre su hija menor, Juana que ya había soportado la pérdida de seis hijos, tuvo que despedir a uno de los mayores, Pio Agustín quien falleció ahogado en el río Negro mientras trabajaba como marinero en el buque vapor río Limay¹³.

Vicente por su parte, era un jornalero de nacionalidad paraguaya, que habría llegado a Patagones durante la década de 1870 y que desde 1880 arrastraba una deuda de mil pesos moneada nacional con el juzgado de paz local. Esta suma correspondía a una multa dispuesta en el marco del expediente abierto en su contra, por las heridas graves con arma blanca, que este le había provocado a un individuo de la misma nacionalidad de apellido Alfonso, en el marco de una pelea ocurrida en casa de otro compatriota. Del testimonio del dueño de casa, la víctima y el acusado había surgido que ambos protagonistas del hecho estaban al momento de la disputa en estado de embriaguez¹⁴.

El también menor Antonio Lobos, nacido en 1875¹⁵ era hijo natural del afrodescendiente Juan Lobos de quien desconocemos su filiación por haber arribado tardíamente a Patagones¹⁶ y Luisa Muñoz. Esta última, era hija de un sargento de la guarnición local, el “moreno”, natural de Córdoba, José Antonio Muñoz y la indígena (“china”) cristiana Francisca Martínez¹⁷. Antonio, quien había sufrido la pérdida de ambos padres en 1885¹⁸, había estado bajo la autoridad de la Defensoría desde ese mismo año, cuando el padre ya muy enfermo, había dictado su tes-

gundo de la partida respectiva donde se registra su nombre como padre del niño.

13 MHREN, AJPCP, Registro municipal de patagones de 1887; INSCP, Acta de defunción del 21/11/1887, www.familysearch.org.

14 Araujo se comprometió a abonar la multa en cuotas con su sueldo de jornalero, para evitar cumplir los seis meses de prisión efectiva a los que había sido sentenciado por el juez de paz, aunque desconocemos si la misma había sido saldada al momento de la intervención de la Defensoría de Menores sobre su hija. Ver MHREN, AJPC, Exp. judicial 838/1880, f. 5.

15 Bautizado como Antonio Severo Muñoz, hijo natural de Luisa Muñoz, acta bautismal del 30/10/1875. Consideramos a Lobos como el padre por llevar Antonio ese apellido tanto en el expediente judicial de referencia como en el registro municipal de Patagones de 1887 (AJPCP, MHREN) y el censo nacional de 1895 (www.familysearch.org).

16 Probablemente haya llegado durante la década de 1870. Al fallecer en 1885, fue registrado como natural de Dolores, de “color moreno” y profesión “carnicero”, mientras que en el bautismo de su última hija Francisca Luisa, producido ese mismo año, se lo registró como de ocupación “estanciero” (INSCP, acta de defunción del 27/12/1885 y acta de bautismo del 13/03/1885, respectivamente, www.familysearch.org). Entendemos que esta última clasificación se ajusta más a la realidad, por la cantidad de bienes que integraron su acervo sucesorio (Defensoría de Menores de Patagones, libro I, fs. 5).

17 Clasificada por el párroco interviniente como “de color blanca”. MHREN, AJPCP, INSCP, Acta de bautismo del 15/09/1844. La clasificación socio-racial y socio-étnica de los padres de Luisa surge del padrón de habitantes de Patagones de 1838 (Archivo General de la Nación de la República Argentina, X, 28-5-2) y el acta de defunción del 15/02/1852 en www.familysearch.org). Para fines de la década de 1860, Luisa estaba separada de hecho de su marido el italiano Pedro Ricci y antes de relacionarse con Lobos, cohabitó con el criollo Gregorio Amores, de acuerdo al censo nacional de 1869, (www.familysearch.org).

18 El año 1885 fue particularmente duro para la familia Lobos/Muñoz. Luisa, “de color pardo”, falleció el 11/03/1885, según acta de defunción de la misma fecha, mientras que Juan “de color moreno”, el 26/12 de ese mismo año, según acta de muerte del 27/12/1885, INSCP, www.familysearch.org. La muerte de la madre estaría relacionada con el nacimiento de la última hija de la pareja Francisca Luisa, producido el 9/3/1885, INSCP, Acta de bautismo del 13/03/1885, www.familysearch.org.

tamento ante el defensor Domingo López, quedando posteriormente a cargo del cuidado de los bienes e hijos menores de Juan Lobos, el vecino Aurelio Bell¹⁹.

En el registro municipal de Patagones de 1887, Antonio fue registrado residiendo con la familia de sus padrinos el afrodescendiente José Olivera y su esposa Corina Ledesma²⁰. Sin embargo, según consta en las actas de la Defensoría, Antonio se fugó de la vivienda de estos y se presentó ante el defensor de menores, donde solicitó no continuar en ese hogar, por los malos tratos recibidos. Con el consentimiento de su madrina Corina Ledesma de Olivera, mujer de José Olivera expresado ante el defensor Ignacio León, se resolvió “ponerlo como pupilo” en el colegio Salesiano para que complete su educación, ya que su edad era más propicia para la educación que para el trabajo y sobretodo “pensando que dispone de bienes que dejó su finado padre”²¹. Una vez finalizada su educación elemental, a los 15 años fue entregado a la Defensoría de Menores, por los padres salesianos y “colocado” inmediatamente en el hogar del vecino Serapio Miguel²², no registrándose más constancias sobre sus guardadores de aquí en adelante.

Alberto Biedma llegó a Patagones durante los primeros años de la década de 1880 como militar, junto a su hermano el escritor e historiador Juan José Biedma y rápidamente se integró a la elite local a través de su matrimonio con Eulogia Miguel²³. Además de tener casa de remates y consignación de aduanas, dirigió junto a su hermano el diario *El Pueblo*. Durante 1891 y 1892, ejerció el cargo de defensor de menores de Patagones. A fines de ese mismo año se lo nombró intendente interino, cargo que ocupó como intendente electo desde enero hasta agosto de 1893, mes en que fue destituido de sus funciones como consecuencia de la intervención federal decretada ese mismo año, a raíz del levantamiento armado que hubo en Patagones por parte de partidarios de la Unión Cívica Radical en 1893 (Barbara y Belloso, 2011: 51).

Las circunstancias en que la menor María Araujo es “depositada” en casa de Alberto Biedma, son al menos poco claras. Como antecedente en la Defensoría de Menores, consta la presentación en 1886 del vecino de nacionalidad italiana Jacinto Aliverti, quien afirmó tener a la menor Juana hija de Vicente Araujo y Juana Crespo de diez años de edad. La niña se registró en el censo de menores dispuesto por el defensor Domingo Lopez, advirtiéndose al guardador de cumplir con las obligaciones de “mantenerla, cuidarla y alimentarla”, debiendo presentar a la menor cada tres meses en la Defensoría²⁴. Todo indica que la menor en cuestión es María Araujo ya que coincide con la filiación y la edad exacta de la misma²⁵. En algún momento entre 1887 y 1888²⁶, María habría vuelto a su casa, sin que aparezca constancia de la “devolución” de la menor por parte de Aliverti, para ser entregada a Biedma sin formalidad alguna. También podría haber sido una negociación entre Aliver-

19 Defensoría de Menores de Patagones, libro I, f. 25.

20 No registramos el acta donde Antonio es “colocado” en casa de sus padrinos. En el registro municipal se menciona que tiene 12 años, va al colegio y sabe leer y escribir (MHREN, AJPCP, Registro Municipal de Patagones de 1887).

21 Defensoría de Menores de Patagones, libro I, f. 35.

22 “Para que siga su educación y le mantenga como hijo propio” (Defensoría de Menores de Patagones, libro I, f. 58). Serapio era suegro de Alberto Biedma.

23 Matrimonio celebrado el 19/07/1883 según el acta respectiva, donde consta la profesión “militar” del con- trayente, INSCP, www.familysearch.org. Eulogia Miguel descendía de unas de las familias españolas arribadas a Pata- gones pocos años después de su fundación y que conformaban la elite tradicional local (Barbara y Belloso, 2011).

24 Defensoría de Menores de Patagones, libro I, firmado. Defensor de menores José Guerrero, f. 21.

25 La declaración de María Araujo hecha en su casa en 1893, fue firmada a ruego por Felipe Aliverti, her- mano de Jacinto, indicio de conocimiento previo entre las familias.

26 En 1887, María, pese a tener a sus dos padres vivos, fue registrada como Juana Arauco “huérfana”, vi- viendo en casa de Jacinto Aliverti.

ti y Biedma, notificada informalmente al defensor de menores, sin participación de los padres de la menor.

Si bien las potestades de los defensores de menores eran amplias, en la provincia de Buenos Aires regía el reglamento de Defensoría de Menores de 1884²⁷, basado a su vez en aquel aprobado en 1864²⁸, que estipulaba entre las obligaciones de los defensores llevar un libro de actas, un libro de contratos (estipulando las condiciones de contratación de los menores “colocados” en hogares externos) y un libro de registros de los menores bajo intervención de la Defensoría. El cargo duraba un año o hasta que fuese nombrado su sucesor. Sin embargo, recién en 1885 con la asunción en el cargo del defensor Domingo López²⁹ comenzaron a llevarse en Patagones, los libros de la Defensoría de Menores y a redactarse las actas correspondientes. El caos existente en relación a los menores del partido era tal, que López ordenó al director del diario *El Pueblo* publicar una solicitud en el diario citando a los vecinos que tuvieran menores a cargo para que en el plazo de 15 días los registren en la Defensoría³⁰.

Marcelino C. Crespo (quien gustaba firmar como “juez de menores” en vez de defensor), en 1888 habría actuado “a pedido” de Biedma, cuya familia aumentaba con rapidez (registramos tres hijas del matrimonio Biedma/Miguel nacidas entre los años 1885 y 1888³¹). El mismo defensor, había actuado ese año destinando a otro hijo de Juana llamado Ignacio Alfaro, a trabajar para un vecino local Dn. Segundo Molina, bajo el cargo de “bagancia y estado de embriaguez”, remitiéndolo a algún establecimiento del campo, ya que nadie en el pueblo quería recibirlo “por los corrompidos vicios” y “para ponerlo en camino de buenas costumbres y amante al trabajo”, aunque en ese caso sí formuló el acta correspondiente, al margen de la cual en anotación posterior, se dejó constancia que el menor ganaba 8 pesos mensuales³².

Entendemos que el “olvido” del defensor de menores a la hora de hacer constar en actas la entrega a Alberto Biedma de la menor afro María Araujo, es un indicio claro de la irregularidad cometida aún para los parámetros de la época y muestra el tipo de abuso del que familias y menores en situación de vulnerabilidad podrían ser objeto. El hecho que la menor hubiera estado antes en casa de otro vecino, no obsta al reclamo de la madre ya que en ese caso pudo haber sido con su consentimiento, aunque no se labró el acta correspondiente por no estar a derecho la actuación de la defensoría en ese momento. De todas maneras, al tomarse declaración a María Araujo en su casa, el testigo que firma “a su ruego”, es el hermano del vecino con el que ella estaba “colocada” anteriormente, lo que podría interpretarse como cierta relación de cercanía o confianza entre las familias, aunque siempre condicionada por la situación de vulnerabilidad de Juana Crespo.

27 <https://books.google.com.ar/books?id=AUooAQAAIAAJ&q=menores#v=snippet&q=menores&f=false>

28 Según este reglamento, las funciones de defensor de menores en la campaña debían ser ejercidas por el procurador municipal (tal como lo había ya previsto la ley 35/1854 de municipalidades. [Registro oficial \(de la provincia de Buenos Aires\)](#). - Buenos Aires province - Google Libros

29 Domingo López (Huesca, España), llegó a Carmen de Patagones con su familia en 1879, sirvió como carrero en la mal llamada campaña del desierto, fue proveedor del ejército e importante hacendado (Jaime, 2006). Si bien Domingo integró la municipalidad local en diferentes roles durante la década de 1880, probablemente el hecho de no pertenecer a la elite tradicional de Patagones haya influido en su decisión de “blanquear” la caótica situación de los menores en este poblado y de cumplir con el Reglamento vigente desde 1884.

30 “Para la formación del censo general de menores prevenido por la ley”. MHREN, Defensoría de Menores de Patagones, Libro I, f. 7.

31 Josefa, Eulogia y Zulema, nacidas el 01/01/1885, 13/03/1886 y 08/06/1888 respectivamente, esta última se encontraba enferma posponiéndose el bautismo para agosto del mismo año, INSCP, www.familysearch.org.

32 MHREN, Defensoría de Menores de Patagones, Libro I, f. 44,

CONCLUSIONES DEL CASO

A pedido del prominente vecino Alberto Biedma el defensor de menores de Patagones, Marcelino C Crespo, “ubicó” una menor vulnerable e intimó a su madre a “depositarla” en casa del susodicho, por supuestas “denuncias de vecinos”, nunca comprobadas. La familia de Biedma tuvo a la menor trabajando en su casa durante aproximadamente seis años, pero esperó a que esta cumpla ocho meses de embarazo antes de “devolverla” a su familia. La situación de la madre de la menor, con la reciente pérdida de un hijo que vivía con ella, y las deudas que el padre arrastraba con la justicia, configuraron una situación de vulnerabilidad familiar aprovechada por un sector social ávido de menores para trabajo doméstico, en complicidad con las autoridades intervinientes.

En abril de 1893, el juez de paz tal vez por enemistad reciente³³ con el intendente rescata la denuncia efectuada en febrero de ese año, aunque la caratula como “sospechas de violación” por parte de Antonio Lobos, cuestión que no surge de la declaración de la menor en el sumario³⁴. El expediente finaliza con la elevación del trámite sin formulación de cargos. Nada sabemos de Ramón Sabino, el primer hijo de Antonio Lobos y María Araujo. Para 1895, María vive con sus padres en la población rural de Patagones y Antonio en el mismo cuartel, registrado en la cedula censal inmediatamente anterior, junto a su medio hermano Norberto Ricci³⁵. La relación entre ambos siguió como muestra el nacimiento de su segundo hijo Antonio Teófilo en 1902³⁶. En 1908 María tiene un nuevo hijo de padre desconocido, bautizado como Raimundo Arauco, hijo de natural de Balenciana (o Belenciana) Araujo³⁷.

LA FUGA DE IRINEA Y TRISTÁN

Este expediente judicial llevado ante el juzgado de paz, trata del juicio seguido al criollo oficial de policía Tristán Cavieses, de 35 años, por “rapto, seducción y corrupción de menores” en perjuicio de Irinea Maidana de 17 años. La denuncia la presenta en agosto de 1895 ante la Defensoría de Menores, la madrina de la menor Inocencia Martínez de Olivera viuda de Juan Olivera, con quien en ese momento residía Irinea, siendo madrina e ahijada afrodescendientes. Inocencia, afirma ante el defensor Ricardo Crespo, que Cavieses se había llevado a la menor sin su consentimiento durante la noche, mientras ella dormía. En la acusación, pide el castigo del raptor y el envío de la menor a una casa de corrección.

33 En febrero de 1893 Biedma anunciaba en su diario que había formulado denuncia penal contra el juez de paz Isaías Crespo por haber dispuesto la no legitimidad del cobro del impuesto al tabaco y los naipes, dispuesto por la intendencia.

34 Daría la impresión que el sumario apuntaba a acusar a Antonio por estupro si se comprobase que abusó de la inexperiencia de la menor, para seducirla vía promesas de casamiento. Esta situación aunque parezca extraña teniendo en cuenta que Lobos era solo un año mayor que ella, estaba amparada por la ley vigente que no discriminaba en la edad del autor del hecho. Sin embargo, no tenía en cuenta que el código penal de 1886 había fijado la edad máxima de la víctima pasible de sufrir este delito en los 15 años (Sedeillán, 2009: 110) y que María habría quedado embarazada en junio de 1892, habiendo cumplido ya 16 años.

35 Censo nacional de 1895, www.familysearch.org

36 INSCP, Acta de bautismo del 25/12/1902, www.familysearch.org.

37 Nuevamente las similitudes entre los nombres (Emerenciana, Balenciana, Belenciana), y los apellidos (Araujo, Arauco), son indicios claro de que se trata de la misma persona (María Araujo), más teniendo en cuenta que no había otras mujeres con dichos nombres en Patagones para la época. INSCP, Acta de bautismo del 27/06/1908, www.familysearch.org.

Al elevar la denuncia al juzgado de paz, la defensoría de menores solicita se ordene la inmediata prisión del acusado y de la menor y la instrucción del sumario correspondiente³⁸.

Del sumario instruido por el juez de paz Miguel Roman, iniciado una vez detenidos los fugados, con intervención de la Defensoría de Menores del partido, surge la relación que tenían Cavieses y Maidana desde mayo de ese año, según ellos consentida por la tutora de la menor. El descargo de ambos es similar, apuntaban a una relación consensuada y consentida por Inocencia quien según ellos, también habría dado consentimiento a la partida de la menor hacia el río Colorado con el acusado, debido a que este iba a hacerse cargo del destacamento de policía del cuartel N° 12 de Patagones.

El presunto raptor, afirma que Inocencia autorizó la partida de la menor y facilitó las relaciones entre ambos, diciéndole que “al irse la muchacha con el exponente la iban a mirar como carne de cogote a ella por no tener la muchacha”³⁹ Además señaló que mantenía de su peculio a la familia de la menor, que Inocencia por la conducta que había llevado con sus otras hijas dejaba de manifiesto la inconveniencia moral de su proceder y que era ella la verdadera corruptora de la menor. Afirmó, que incluso Inocencia llevó a la menor a su casa en el mes de julio último y que era público su concubinato. Citada a declarar, Irinea expuso que fugó de la casa donde vivía con Inocencia por la “mala vida” que allí se llevaba. Preguntada por el juez de paz sobre cuales eran estos “malos tratamientos”, la menor expuso que eran los “malos ejemplos” que Inocencia y su hija “Pancho” (Francisca Olivera), le daban, viviendo esta última con varios hombres y aconsejándola a que haga lo mismo⁴⁰.

Dispuesto por el juez de paz un careo entre las partes, Inocencia admitió su conocimiento sobre la relación entre los acusados, aunque afirmó que tomó conocimiento de la misma recién en julio de ese mismo año y que efectivamente la consintió, pero por la aparente intención del acusado de contraer enlace con la menor, siendo los encuentros siempre a horas del día. Inocencia negó que haya permitido tanto el concubinato como la partida de la menor. Cavieses e Irinea por su parte en el transcurso del careo, fueron muy agresivos con Inocencia y su familia. La menor insistió con criticar la vida licenciosa de Francisca, ya que esta última la había inducido y llevado a la casa de hombres solos para que tenga “relaciones ilícitas”⁴¹. Afirmó además, que Inocencia y su hija le daban malos ejemplos teniéndola como “para hacer negocio”. Cavieses, por su parte, señaló que Inocencia incluso llevó a la menor a su casa “en el mes de julio último” y que conocía y consentía su concubinato con Irinea. Inocencia respondió a lo primero que era cierto, porque el supuesto raptor estaba enfermo, y que acompañó ella misma a la menor para que lo asistiera las dos juntas y a lo segundo desmintió la acusación⁴².

Hechas las averiguaciones del caso, el defensor de menores expuso que el acusado estaba casado, residiendo su mujer en Bahía Blanca⁴³. La defensoría entonces, acusó a Cavieses de estupro, corrupción y rapto de la menor Irinea Maidana, delitos agravados por su condición de oficial de policía y solicitó se eleve el sumario conjuntamente con el reo a la

38 MHREN, AJPCP, Exp. judicial 260/1895.

39 MHREN, AJPCP, Idem, f. 7.

40 Íbidem, f. 8.

41 Esta acusación de ser comprobada implicaría la absolución de Cavieses por el delito de estupro, ya que este, según el código penal de la provincia de Buenos Aires de 1877 exigía para tipificarse que el mismo debía ser efectuado en mujer “honesta”, es decir virgen y hasta los 22 años. De todas maneras el defensor y el juez al igual que en el caso de Antonio Lobos, no aplicaron el código penal nacional de 1886 que limitaba el estupro a la franja etaria de entre 12 y 15 años (Sedeillán, 2009: 110).

42 MHREN, AJPCP, Exp. Judicial 260/1895, fs. 11-12.

43 Registramos que en el censo nacional de 1895 de Bahía Blanca, está empadronada Serafina Arana de Cavieses, junto a una menor llamada María Cavieses, muy probablemente se trate de la mujer e hija del acusado. Censo nacional de 1895, www.familysearch.org

justicia criminal, por no ser de competencia del juzgado de paz⁴⁴. Por otra parte, la menor fue “depositada”, por el defensor en la casa del vecino francés Julián Cantau, comerciante de 38 años de edad, con la condición de acompañar a su mujer⁴⁵.

De aquí en más, la situación adquiere ribetes cinematográficos. Arguyendo motivos de salud, Cavieses pidió cumplir arresto en casa particular, lo que previa corroboración del médico de policía es admitido, aunque con la vigilancia de un celador de policía. El acusado, luego de embriagar con anís a su carcelero, (quien tardó varias horas en denunciar el hecho), huyó hacia el territorio del río Negro. La misma noche, Irinea desapareció de la casa donde estaba colocada⁴⁶. De inmediato, el juez de paz solicitó el arresto de ambos al jefe de policía del territorio del río Negro, a donde se pensaba que estos habían huido, con resultado infructuoso. Finalmente, entre los expedientes del juzgado de paz de Patagones ubicamos a Irinea quince años más tarde, pero en otro lugar y con otra pareja. En efecto, en 1911 la susodicha se presentó ante el juez de paz de Trelew, territorio nacional de Chubut, para otorgar poder a un vecino de Patagones de apellido Cornejo, a fin que este la represente en la sucesión abierta por los bienes de sus padres, estando su marido Manuel Ramírez, también presente en el acto. Hasta allí había llegado Irinea para reconstruir su vida⁴⁷.

FAMILIAS INVOLUCRADAS Y DESARROLLO DEL CASO

Irinea Maidana era hija legítima⁴⁸ del criollo Isidoro Maidana y la afrodescendiente Fulgencia Ricci, fallecidos en 1880 y 1882 respectivamente⁴⁹. Fulgencia a su vez, era hija legítima del sargento italiano Pedro Ricci quien prestaba servicios en la guarnición local y la afrodescendiente Luisa Muñoz, de quien ya detallamos su filiación en el caso anterior⁵⁰. Tras el fallecimiento de sus padres y de su hermano menor, en 1887, Irinea es registrada en el censo municipal de ese año como parte de los residentes en el hogar de su madrina Inocencia Martínez de Olivera, integrando una familia extensa que estaba conformada por otra de las hijas de Inocencia, llamada Nieves Olivera, el esposo de esta y los hijos del matrimonio.

Un año antes la habíamos registrado en el Libro 1 de la Defensoría de Menores de Patagones, cuando su tío materno Norberto Ricci la había entregado al vecino y persona de su confianza Felipe Nieves, según exposición de este último. Casi de inmediato, Irinea es depositada por el defensor de menores y con acuerdo de Nieves en casa de Carmelo Elfi, yerno de la madrina de Irinea, comprometiéndose el guardador a tratarla como a una hi-

44 MHREN, AJPCP, Exp. Judicial 260/1895, f. 13.

45 Defensoría de Menores de Patagones, Libro I, f. 136.

46 El vecino al que había sido entregada Irinea, Julian Cantau, declaró estar muy conforme con los servicios que prestaba la menor a su mujer y que esta era muy apreciada en la casa, desconociendo los motivos de su fuga (MHREN, AJPCP, Exp. judicial 260/1895, f. 20).

47 MHREN, AJPCP, Exp. judicial 1696/1911.

48 Nacida el 28/06/1879, bautizada como Irinea Petrona Inocencia Maidana, acta del 16 agosto de ese año, siendo sus padrinos Pedro Ricci e Inocencia Martínez, INSCP, www.familysearch.org.

49 Actas de defunción del 19/11/1880 y 23/11/1882, causa de muerte: tisis y fiebre tifoidea, respectivamente, www.familysearch.com.

50 Bautizada como Fulgencia Marcelina Ricci, acta de nacimiento del 04/02/1860, INSCP, www.familysearch.org. Irinea era sobrina del protagonista del caso anterior Antonio Lobos, pues este era también hijo de Luisa Muñoz, por ende, medio hermano de su madre Fulgencia Ricci.

ja y a “cuidarla, mantenerla, vestirla y darle la educación que por su sexo le corresponde⁵¹. Pensamos que Inocencia requirió la guarda de la menor a través de su yerno, un vecino local, hombre de negocios, blanco, para que sea la misma sea concedida inmediatamente, evitando las dudas y prejuicios que pudiera tener la Defensoría a la hora de otorgarla a una mujer afrodescendiente.

Inocencia, la madrina de Irinea, era hija natural de la africana Francisca Martínez y padre desconocido, y había contraído enlace con Juan Olivera poblador afro de antigua presencia en el Patagones viudo de la afrodescendiente Juliana Vázquez en primeras nupcias y con uno de los patrimonios más importantes dentro de la población africana y afrodescendiente, según el padrón de habitantes local de 1866⁵². Por otra parte en el censo nacional de 1895, se registra a Inocencia e Irinea residiendo en el mismo hogar junto a la ya mencionada hija de la primera, Francisca⁵³. De Tristán Cavieses solo conocemos lo que surge del trámite judicial por no ser oriundo de Patagones. Su ficha filiatoria elevada por la Comisaría del pueblo al juzgado de paz, lo clasifica como “blanco”, de 35 años, cabello y barba negra, 1,70 metros de altura y ojos pardos. La ficha filiatoria de Irinea por su parte la clasifica también como “blanca”, de cabellos negros, ojos pardos y 1,60 metros de altura⁵⁴. Inocencia Martínez pareciera consentir la relación de su ahijada en el convencimiento que su cortejante terminaría por proponerle matrimonio. Probablemente desconociera el estado civil de éste, quien ante la imposibilidad legal de casarse nuevamente fugó con la menor. Cavieses e Irinea, intentaron demostrar los “malos ejemplos” y “malos tratamientos” de Inocencia, siendo esta última la más agresiva, aunque las acusaciones que la menor realizó contra su madrina y su hija Francisca no son investigadas por el juez de paz.

Con respecto a las acusaciones sobre Francisca, el registro municipal de 1887 detalla que residía en la población rural de Patagones, junto a su marido Miguel Oporto, estanciero y otros tres hombres registrados como jornaleros. En el acta de defunción de Oporto⁵⁵, registramos que se encontraba “legítimamente” divorciado de su mujer cuestión que solo podría concederse en virtud de haber faltado Francisca a sus deberes matrimoniales⁵⁶. La acusación más grave que formula Irinea sobre que la madrina, y su hija pretendían “hacer negocios” con ella parece contradecirse con el hecho que hace meses estaba en pareja con el oficial de policía Cavieses, bajo el auspicio de la primera. Sin embargo, esta información es la que utilizó Irinea para desprestigiar a su familia adoptiva, manipulando de alguna manera el antecedente de “adúltera” que tenía la hija de Inocencia.

Pensamos que el grado de instrucción de Cavieses y Maidana, que sabían leer y escribir, al contrario de Inocencia, podría darles una ventaja en cuanto al conocimiento de las normas vigentes, aunque Francisca Olivera también estaba alfabetizada y podría ayudar a su madre, aunque nunca fue llamada a declarar pese a las acusaciones en su contra. La afir-

51 Carmelo, hijo de padre italiano y madre de Patagones, estaba casado con una de las hijas de Inocencia Martínez y el finado afrodescendiente Juan Olivera, llamada Carmen Olivera (acta matrimonial del 19 de marzo de 1881, INSCP, www.familysearch.org.)

52 MHREN, INSCP, Acta matrimonial del 03/02/1851. En el padrón estadístico de Patagones de 1866 Inocencia fue registrada junto a Olivera y sus 4 hijas, con los siguientes bienes: 1 vivienda urbana, 1 estancia, 1 chacra, 150 vacas, 10 caballos y 300 ovejas criollas (MHREN, INSCP, Padrón estadístico de Patagones de 1866).

53 MHREN, AJPCP, Registro municipal de Patagones de 1887, y censo nacional de 1895, en www.familysearch.org.

54 MHREN, AJPCP, Exp. Judicial 260/1895, fs. 4-5.

55 INSCP, Acta de defunción del 22/10/1914, www.familysearch.org.

56 Efectivamente, en el libro de informaciones de la parroquia de Carmen de Patagones, consta la separación de común acuerdo de los cónyuges Olivera y Oporto en septiembre de 1887. El motivo es un hecho de adulterio cometido por Francisca, que ya se había repetido unos cinco años atrás. Francisca es acompañada en todo momento por su madre Inocencia. MHREN, INSCP, Libro de actas e informes, f. 37.

mación del acusado, acerca de los dichos de Inocencia en relación a que ahora “la iban a mirar como carne de cogote por no tener la muchacha”, intentaría demostrar el carácter de sirvienta que para Inocencia tendría Irinea, por sobre una supuesta relación afectiva.

Entendemos que cualquier declaración de los acusados debiera tomarse con las reservas del caso, pues estos procuran salvaguardar su situación⁵⁷. Si tenemos en cuenta que Inocencia era la madrina de la menor (considerada tutora por todas las partes involucradas en el expediente), que por el registro municipal de Patagones de 1887 conocemos que Irinea residía con ella e iba a la escuela y por el censo nacional de 1895 que además sabía leer y escribir, esta última acusación de Cavieses parecería no tener bases sólidas. Sobre todo teniendo en cuenta, que en sus testimonios Irinea no hace referencia a estar sometida a este tipo de trato, sino que se centra en los “malos ejemplos” que le dan Inocencia y su hija Francisca.

CONCLUSIONES DEL CASO

Imposibilitado de contraer matrimonio por estar ya casado, Cavieses fuga con la menor Maidana, con quien tenía una relación de varios meses. Ante la gravedad de los delitos por los que se acusa al primero, la pareja efectuó graves denuncias contra la familia adoptiva de la menor que en principio, no pudieron ser comprobadas. En los expedientes judiciales, es importante detenerse en las motivaciones de los declarantes, en el caso de los acusados por ejemplo, podrían mentir para lograr ser absueltos⁵⁸. Tal vez, Inocencia ya con cerca de sesenta años y probablemente enferma⁵⁹ no tendría intenciones de consentir la falta de la menor que, probablemente podría ayudarla en las tareas del hogar y que ella había alimentado y educado desde su infancia, pretendiendo tal vez que se case legalmente con alguien del pueblo. La Defensoría de Menores se preocupó de colocar rápidamente a la menor en casa de un vecino, aunque se cuidaría al menos en apariencia de fijarle mejores condiciones de contratación⁶⁰.

PALABRAS FINALES

En esta exposición, intentamos echar luz sobre la actuación de las instituciones judiciales de Patagones y la trama detrás de sus decisiones, analizándolas en el contexto de las relaciones sociales y políticas que pueden afectar las mismas. La triangulación de fuentes nos permitió conocer en profundidad quiénes eran las familias que intervenían en los pleitos, las relaciones de parentesco que había entre sus miembros, con quiénes residían, su ocupación y grado de alfabetismo y cómo influye todo esto en el desarrollo de la causa o nos ayuda a explicarla de determinada manera. Por ejemplo si no supiéramos que Inocencia Martínez es afrodescendiente y madrina de Irinea también afro, hubiéramos pensado que

57 En Álvarez (2020), no se distingue que esta afirmación la hizo Cavieses.

58 Sobre las características, potencial y limitaciones de este tipo de fuentes ver Bjerg (2018).

59 Según el censo nacional de 1895 Inocencia tenía coto una inflamación de la tiroides similar al bocio o paperas aunque esta información es relevada por empadronadores que poco sabían de medicina. La susodicha falleció pocos años después, en 1898, con 64 años de edad. INSCP, Acta de defunción del 15/11/1898, www.familysearch.org.

60 El vecino Cantau debía abonarle a Irinea una mensualidad, aunque esto estaba condicionado a “si la menor se conduce bien”. MHREN, Defensoría de menores de Patagones, Libro I, f. 136.

tenían una relación laboral de ama de casa de la elite con sirvienta o criada y no un acercamiento más cercano a lo afectivo, al menos en su génesis.

Esta metodología, nos ayudó también a seguir historias de vida y reconstruir genealogías familiares, sorteando los obstáculos que aparecen como consecuencia de la deformación de nombres y apellidos por múltiples causas (familias que llaman a sus hijos por otro nombre del que fueron bautizadas, empadronadores y curas párrocos que entienden de una manera u otra un nombre o apellido, por serles más o menos familiar y de esta manera lo registran en censos y actas, etc.). En el caso de María Araujo por ejemplo necesitamos comparar diversas fuentes para poder identificarla y seguir su trayectoria de vida a través de su nombre⁶¹.

Por último, observamos cómo la distancia de un poblado de la frontera sur en relación al centro político y administrativo implicó la ausencia de control jurisdiccional sobre la aplicación de leyes y reglamentos provinciales que afectaban a menores, normalizándose la situación a partir de una decisión individual de uno de los defensores, más que al correcto funcionamiento de los estamentos judiciales.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ, Stella Maris. 2020. *Vida cotidiana e historia, Carmen de Patagones y Viedma*. Buenos Aires: Editorial Autores de Argentina.
- en Antropología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- AVERSA, María Marta. 2016. "Las tramas sociales de la minoridad: infancias pobres y oficios "deshonestos" en la ciudad de Buenos Aires, fines del siglo XIX y principios del XX" en: *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n° 8, pp. 132-153.
- CASSANO, Guido. 2020. "De soldados libertos a jornaleros y peones: africanos y afrodescendientes en Carmen de Patagones, 1820-1870", en: María Florencia Guzmán y María de Lourdes Ghidoli (eds.), *El asedio a la libertad. Abolición y posabolición de la esclavitud en el Cono Sur*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 375-406.
- BARBARA Lidia y BELLOSO Sonia. 2011. *Carmen de Patagones. Estrategias políticas y reclamos sociales (1879-1904)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Martínez.
- DE PAZ TRUEBA, Yolanda Edith. 2017. «Familias pobres y Defensores de Menores en el centro de la provincia de Buenos Aires. Formas de intervención en la transición al siglo XX» en: *Historia Caribe*, vol. XII, n° 31, pp. 229-257.
- BJERG, María. 2018. "Matrimonios malogrados y pasiones iracundas: Inmigrantes en la justicia criminal. Ciudad de Buenos Aires 1900-1920 en: *Historia y Justicia*, n° 11, pp. 42-67.
- FREIDENRAIJ, Claudia. 2012. "Encierro, trabajo doméstico y maternidad. Los defensores de menores y la tutela de menores mujeres (Buenos Aires, principios del siglo XX)". Ponencia en *III Jornadas de estudios sobre la infancia. Políticas públicas, saberes y vida cotidiana en Argentina y*

61 Para que el nombre pueda cumplir con el rol de "hilo de Ariadna" que le asignaran Ginzburg y Poni (1991).

Latinoamérica (1880-2010), Universidad Nacional de General Sarmiento.

FREIDENRAIJ, Claudia. 2016. "El caso Manuel Sicar. Resistencias y disputas en torno a los niños tutelados por el Estado (Buenos Aires, fines del siglo XIX)" en: *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n° 8, pp. 154-175.

GINZBURG, Carlo y PONI, Carlo. 1991. "El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico" en: *Historia Social*, n° 10, pp. 63-70.

JAIME, Juan Cruz. 2006. "Evolución genealógica de las familias fundadoras. Carmen de 1780-1930". http://juancruzjaime.com.ar/libros_genealogia.html. Consultado el 4 de junio de 2023.

MARTÍNEZ DE GORLA, Dora Noemí. 2003. "La presencia de Negros en la Nordpatagonia. 1779-1837" en: *Memoria y Sociedad*, vol. 7, n° 15, pp. 176-192.

SEDEILLÁN, Gisela. 2009. "Los delitos sexuales: la ley y la práctica judicial en la Provincia de Buenos Aires durante el período de codificación del derecho penal argentino (1877-1892)" en: *Revista Historia Crítica*, n° 37, pp. 100-119.

**Patrimonialización,
legados, cultura
material e
inmaterial
afrodescendiente**

Presentes-ausentes: patrimonialización y silenciamiento afro en San Antonio de Areco (1970-1980)

Santiago Amondaray

Universidad Nacional de San Antonio de Areco (UNSAdeA), Argentina

santiagoamondaray@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone generar una primera aproximación al proceso de construcción de patrimonios a escala local, puntualizando en el rol que desempeñaron en el reconocimiento/silenciamiento de sujetos, territorios y pasados de acuerdo a ciertos modelos identitarios.

Se parte de la hipótesis que las declaratorias patrimoniales formalizadas en la localidad bonaerense de San Antonio de Areco durante la década de 1970, reprodujeron narrativas históricas y de la tradición gauchesca, contribuyendo a invisibilizar la participación demográfica, productiva, social y cultural afro local.

Tomando como idea central que existe un vínculo relacional entre las presencias y ausencias dentro de un determinado marco ideológico, se propone una breve caracterización de la presencia demográfica afro

en el Pago de Areco durante los siglos XVIII y XIX. Posteriormente se lleva adelante el examen de las principales acciones llevadas a cabo por la Junta de Estudios Históricos a escala local, como así también el análisis de las narrativas históricas e identitarias que se recuperaron y reprodujeron para orientar los procesos de construcción y activación del patrimonio cultural en el periodo 1970-1980.

Para abordar los ejes propuestos se emplea una aproximación metodológica sociohistórica combinada con una etnográfica a fin de indagar tanto en los aspectos cuantitativos como cualitativos - especialmente lo no-narrado- del proceso estudiado.

Palabras clave: Antropología; San Antonio de Areco; Década 1970; Afrodescendencia; Patrimonio; Silenciamiento.

INTRODUCCIÓN

Se parte de la idea de que lugares, bienes y expresiones suelen ser empleados como puntos de referencia identitarios que posibilitan una vinculación pasado-presente. Estos patrimonios, mojones de la memoria, son construcciones desde el presente y, como sostiene Prats (2005), se encuentran cruzados por los intereses, expectativas y proyecciones a futuro de los actores que lo seleccionan y activan. Cabe agregar que los elementos patrimoniales no son elementos estáticos y fijos, sino que se encuentran en permanente negociación, disputa, imposición y resignificación a lo largo del tiempo (Pérez Winter, 2016). En este sentido, al ser una construcción histórica dinámica, el patrimonio cumple un rol dentro de la consolidación de los recuerdos y olvidos a partir de narrativas históricas prefabricadas. Desde la patrimonialización, mediada por la actuación de ciertos actores, se realiza un trabajo social al objetivar determinadas miradas del pasado, legitimar identidades y proyectar un conjunto de símbolos (Lacarrière, 2004; Prats, 1997; Smith, 2011).

No hay que perder de vista que el patrimonio cultural es un campo que engloba a actores diversos, con desigual capacidad de intervención, que se disputan cuál es su uso social o qué prácticas o bienes pueden considerarse susceptibles de ser patrimonializadas, siendo el Estado el actor con más injerencia o su principal activador (Prats, 1997). Al ser un proceso social cruzado por relaciones de poder y asimetrías y no un resultado acabado, el patrimonio implica selecciones que excluyen aquello que no se quiere mostrar; lo que se quiere invisibilizar, ya sean sujetos, prácticas o acontecimientos. Abordados desde esta óptica, los silencios son inherentes a los procesos de patrimonialización y no meras omisiones casuales (Trouillot, 2017). El patrimonio objetiva lo que es y no es digno de recordar y de exaltar por parte del Estado y de las “voces autorizadas” (Smith, 2011). Al hacer esta operación se concreta un “encuadramiento de la memoria” (Pollack, 1989) que traza límites y fija puntos de referencia identitarios. Para que esto suceda, dichas manifestaciones, lugares, prácticas, etc. deben ubicarse dentro de lo que es valioso según lo establecido por la historia hegemónica nacional o local. De esta manera, como plantea Hall (2016), el patrimonio puede transformarse en la representación colectiva de la tradición y la encarnación de valores nacionales.

El caso de estudio se centra en San Antonio de Areco, localidad que se encuentra a 110 km de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Aquí se destaca la continuidad hasta el presente de una narrativa inaugurada en la segunda mitad de la década de 1930 por la elite local, conformada por hombres “blancos” de ascendencia europea, como así también la legitimidad nacional que esta alcanzó en términos patrimoniales y turísticos¹. En este contexto, la patrimonialización realizada en la década de 1970 contribuyó a cimentar la tradición surera de base “blanca” que, en base a la exclusión de la herencia social afro y de otros grupos subalternizados, consagró a San Antonio de Areco como “la cuna de la tradición” (Casas, 2018).

EXPLORACIÓN DE LA PRESENCIA AFRO EN SAN ANTONIO DE ARECO VISTA A TRAVÉS DE LOS CENSOS

Los censos son una de las fuentes documentales que poseemos para tener un mejor conocimiento de la composición social y étnica de San Antonio de Areco² en sus orígenes. Los relevamientos demográficos dejan ver algunas posturas que la estatalidad tiene en cuestiones étnicas en base a las categorías que se reconocen y aquellas que se omiten o se suprimen en momentos históricos diferentes.

Desde una óptica metodológica, el análisis de los censos trae aparejados desafíos tales como su finalidad (militares, demográficas, económicas, etc.); la variación en el tipo de dato que buscaban recoger; los cambios en las categorías socioétnicas que se empleaban; su parcialidad territorial; sumado a otros aspectos. Para el presente trabajo, se retomaron los datos de cuatro censos como referencia, dos coloniales y dos poscoloniales: 1744, 1778, 1813 y 1838. El análisis de carácter exploratorio de estos relevamientos se realizó tomando como referencia los estudios realizados por José María Birocco (2000), Juan Carlos Gara-

1 Entre 1999 y 2014 la localidad recibió varios reconocimientos oficiales de su valor patrimonial por parte de la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares, Bienes Históricos (decreto 1.305/1999 y 186/2014) y por el Congreso Nacional (ley nacional 27105).

2 San Antonio de Areco es una de las localidades que formó parte del Pago de Areco. Entre fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX los territorios bajo la jurisdicción del curato de Areco se escindieron formando nuevas localidades: Exaltación de la Cruz (de la cual se desprendieron Zárate y Campana), San Andrés de Giles y Carmen de Areco.

vaglia (2009) y Clara Angerami y Alicia Tapia (2018). Los datos obtenidos por estos autores fueron cruzados con fuentes censales recogidas por Aldo Beliera (2013), especialmente para los censos de 1813 y 1838.

Se parte del censo de 1744, ya que se trató del primero luego del reconocimiento formal del Curato de Areco el 23 de octubre de 1730. Este censo buscó relevar un conjunto de datos sobre su población: los nombres de la cabeza de familia; su situación en relación a la propiedad; si se encontraba casado y el nombre de la esposa; número de hijos/as y familia y si poseían vínculos con agregados, conchabados y otros individuos en su propiedad. Este censo reconoció dos categorías raciales: indio y pardo. A estas se le sumaron la presencia de esclavos, extranjeros y forasteros. El total de población en el Pago de Areco, según Garavaglia era de 1266 personas. De esta cifra, 96 eran esclavos, 97 agregados, 58 conchabados y 17 peones. Tomando la premisa de que el total de esclavos eran afro, sumados a un porcentaje de las tres restantes categorías censales, la cifra estimada para la casta esclavos/as pardos/as se ubica entre un 7% y un 12%.

Birocco, por su parte, tomando a la zona Cañada de la Cruz, Pesquería y la estancia de la Compañía de Jesús (que no fue censada), estima unas 150 personas esclavizadas. Debido a la orientación particular de su trabajo, no realiza estimaciones sobre la población censada bajo la categoría pardo ni cálculos de la población total. Clara Angerami y Alicia Tapia toman como base el relevamiento de 36 unidades censales que arrojan una estimación de población de 336 personas, de las cuales 29 se registraron como esclavos (9%) y 17 como pardos (5%), lo que equivale a un 14%. El porcentaje restante se divide entre españoles e indios.

Es importante mencionar que las variaciones entre las cifras de los autores mencionados pueden explicarse por las diferencias en el recorte de la muestra censal. El que realizó Garavaglia es una muestra más amplia, mientras que la de Angerami y Tapia se centró en Areco y Cañada Honda específicamente. Pero más allá de las discrepancias mencionadas, en términos porcentuales el peso demográfico de esclavos/as y pardos/as, oscila en conjunto entre un 10% y un 14%, estimaciones acordes a la media de la campaña en 1744.

El siguiente censo de referencia es el de 1778. La población esclavizada de Areco estimada por Birocco se sitúa entre las 250 y 300 personas, pero no realiza estimaciones totales. Por su parte, para Angerami y Tapia el cálculo total de población es de 447 personas, de las cuales 69 estaban esclavizadas (17%), 38 fueron registrados como pardos/as (9%) y 18 como indios/as (4%). Si bien puede tratarse de una estimación conservadora en cuanto a la población total debido a las inconsistencias del censo en el Pago de Areco y en base a comparaciones con otras localidades de la campaña, puede sostenerse que el peso demográfico de la población y afroestiza osciló entre un 10 y 14% en 1744 a un 26% en 1778. Cabe agregar que las estimaciones para 1778 se encuentran parcialmente respaldadas por la cantidad de bautismos registrados en el Libro n°2 de la Parroquia San Antonio de Padua (1756-1770): de 1567 personas bautizadas en el Pago de Areco, 353 son afro o afroestizas/as lo que equivale a un 23% del total. En cualquier caso, las dificultades de comparación entre censo y censo, sumado a la variación de las categorías socioétnicas empleadas, generan que estos números solo sirvan como marco de referencia parcial por lo que no deben tomarse como cifras exactas.

Una imagen más ajustada ofrece el primer censo de la etapa poscolonial en 1813. Se identifican 1607 personas en San Antonio de Areco, de las cuales un 16% se registran bajo la categoría pardo/as y negro/a (Garavaglia, 2009). De este número, 171 personas son esclavos/as, 10% del total de la población. El restante porcentaje de la población afro se divide entre libertos/as e individuos libres.

El censo de 1838, el segundo llevado adelante durante la época de Rosas, se trató de uno de los últimos en donde se incorporaron categorías socioétnicas. Se identifican 246

unidades censales con 1670 personas totales, 292 de las cuales fueron registradas bajo la categoría pardo y moreno (un 17%).

El repaso de los censos ha pretendido ser una exploración preliminar de la representación afro y afromestiza en el Pago de Areco. Las investigaciones que se han tomado como referencia para el análisis censal presentan estimaciones parciales y que a menudo difieren entre sí debido a las dificultades que ya se han mencionado. Sin embargo, existe un punto en común: la población afro y afromestiza en Areco poseía un peso demográfico considerable, tanto o incluso más en relación a otras localidades de la campaña (Angerami y Tapia, 2018). De esta forma, se puede fijar una estimación conservadora en torno al 15% de la población total, de promedio, desde 1744 a 1838. Es importante remarcar la subrepresentación de este pueblo en los censos debido a variaciones en las categorías utilizadas hasta su desaparición en los primeros censos nacionales (Lamborghini et al., 2017). Por ende, no es aventurado que la cifra sea superior a la propuesta. Por todo esto, no es ajustado a la evidencia construir una imagen del pasado de la localidad desprovista de la presencia afro y afromestiza como la historiografía dominante local ha hecho (Amondaray, 2021).

LAS PRIMERAS DECLARATORIAS DE “LUGARES SIGNIFICATIVOS” Y LA ACTUACIÓN DE LA JUNTA DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

En este apartado se realiza un recorrido por el proceso de patrimonialización en la localidad durante la década del 70, haciendo eje en las intervenciones realizadas por las comisiones creadas por el Estado Municipal con el fin de llevar adelante las declaratorias formales. En especial, se focalizará en la actuación de la Junta de Estudios Históricos (JEH), que funcionó entre 1972-1980.

En primer lugar, interesa identificar dos antecedentes previos a la JEH que resultan relevantes a la hora de la definición de ciertos valores y criterios que van a servir como vectores del proceso de patrimonialización durante toda la década: a) la creación de la Comisión Recopiladora de Antecedentes Históricos de 1950 y, b) la formación de dos comisiones a cargo de la nominación de los “Lugares Significativos” durante el periodo 1970-1971. En relación a la primera, como se ha mencionado en el apartado anterior, tuvo como objetivo principal el estudio de la historia del municipio mediante la cual se seleccionaron ciertos lugares considerados por la élite arequera como evocadores del pasado y representativos de la identidad local. Por su parte las dos comisiones creadas en el bienio 1970-1971 constituyeron un intento más sistemático de orientar la selección de los elementos a preservar. En la carta que los tres integrantes de la primera comisión le enviaron al intendente Ángel Alonso (1969-1972) el 1° de octubre de 1970, se observa una búsqueda por reconocer lugares que se destacan por su “autenticidad”, por ser muestras “de un pasado hidalgo” y por la “modestia austera y pintoresca de su fisonomía, [que] mantiene los rasgos típicos de un pueblo argentino en el que se registran armoniosas fusiones de elementos antiguos de la Patria”³.

La categoría patrimonial “Lugares Significativos” propuesta por la comisión fue reconocida formalmente por el decreto municipal del 2 de octubre de 1970. A través de un despacho remitido el 30 de octubre del mismo año, se reconocieron como “Lugares Significativos” una serie de 18 edificios seleccionados en base a un conjunto de criterios que, como afirma Pérez Winter (2016), ya habían sido propuestos durante la intendencia de José Antonio Güiraldes en la década de 1930: la romantización de lo rural y de lo criollo, como ele-

3 AA.VV. (1970). *El Pago de Areco y sus Lugares Significativos*, p. 1-2.

mentos representativos de lo nacional; combinado con una exaltación de la genealogía de la familia Güiraldes-Guerrico, como particularidad local.

Un año después de las primeras declaratorias de “Lugares Significativos” se formó una segunda comisión en el marco de los festejos por el Día de la Tradición para el reconocimiento de 10 nuevos bienes⁴. El criterio de selección siguió los lineamientos centrales trazados por sus antecesores.

Como se ha señalado anteriormente, en 1972 el intendente Ángel Alonso decretó la creación de la Junta de Estudios Históricos. El decreto que creó la JEH estipuló que la misma sea integrada por personas “que en reiteradas ocasiones han dado muestras de su veracidad sobre la materia, de su contracción a las tareas de investigación y de su profundo amor por nuestro partido y todo lo que se relaciona con el mismo”⁵. Las tareas a las que se abocaron los integrantes se pueden dividir en dos grandes grupos: tareas de investigación y divulgación histórica (elaboración de investigaciones y publicación de las mismas, realización de charlas, conferencias y cursos) y tareas de gestión patrimonial (declaraciones de “Lugares Significativos”, reorganización del Archivo Histórico y diseño de una propuesta para Museo Histórico). Cabe mencionar que, en términos operativos, la JHE no estuvo vinculada a los festejos de la tradición, con la salvedad de la presentación de propuestas de declaratorias patrimoniales realizadas en los meses de octubre-noviembre.

Durante la década del 1970 la JEH impulsó el reconocimiento de 13 “Lugares Significativos”, seleccionados en base a sus “características más salientes de orden arquitectónico”⁶ y a “méritos estilísticos y de antigüedad”⁷. Como se puede observar tanto en los criterios de selección como en los patrimonios locales, ninguno hace referencia a mujeres, a afros o a indígenas. En general se mencionan edificaciones pertenecientes a familias de hombres blancos y con ascendencia europea, pertenecientes a la élite, reproduciendo el mito argentino de un país «blanco y europeo» que rechaza el mestizaje y que construye la blanquedad a través de la negación de la otredad afro desde una óptica histórica, étnica y cultural (Frigerio, 2008).

Se ha destacado en líneas precedentes que el ámbito de actuación de la JEH no se limitó a las declaratorias patrimoniales, sino también a tareas de investigación y a la difusión de la historia local. Dentro de las actividades que se llevaron a cabo en el periodo estudiado se destaca el convenio firmado en 1974 por el Intendente Juan Carlos Tapia y el Rector Normalizador de la Universidad de Luján Dr. Emilio Fermín Mignone con el fin de realizar un curso de perfeccionamiento de guías de turismo. Tanto en este programa como en el material que se les daba a los/as estudiantes, se repite la ausencia de procesos sociales conflictivos y de actores subalternizados, así como también se retoma la legitimación de ciertas genealogías de la elite económica local, la relevancia asignada a la Iglesia Católica como eje vertebrador y la centralidad de la tradición gauchesca desde el punto de vista identitario (Amondaray, 2021).

También formó parte de la actuación de la JEH la realización de homenajes, la participación en celebraciones, asistencia para declaratorias a nivel provincial, organización de exposiciones, elevación de propuestas de publicación, entre otras actividades de índole histórica y patrimonial.

Las disputas con otros actores del campo cultural, alejamiento y/o fallecimiento de miembros y la falta de renovación interna son solo algunas de las causas que incidieron

4 AA.VV. (1971). *El «Pago de Areco»*. Archivo Histórico de San Antonio de Areco (AHSADA).

5 AA.VV. (1980). *Anales de la Junta de Estudios Históricos de San Antonio de Areco*. Buenos Aires: Rivolin Hnos., p. 16.

6 AA.VV. (1974). *[Apuntes del Curso de Guías de Turismo]*, p. 2.

7 AA.VV. (1980). *Anales de la Junta de Estudios Históricos de San Antonio de Areco*. Buenos Aires: Rivolin Hnos., p. 34.

en el declive de las intervenciones de la JEH hacia finales de la década del 70 y, particularmente, en 1980. A partir de ese momento la entidad deja de tener una estructura y funcionamiento orgánico, pausa que continuó hasta la conformación de una nueva comisión directiva en el año 2006.

PATRIMONIALIZACIÓN LOCAL Y REPRODUCCIÓN DE SILENCIOS: ALGUNAS REFLEXIONES

Hasta aquí se han explorado algunos de los hitos más salientes en el proceso de patrimonialización en San Antonio de Areco, centrado especialmente en las declaratorias de “Lugares Significativos” realizada por las Comisiones de 1970-1971 y por la Junta de Estudios Históricos creada en 1972. A continuación, se esbozan algunas reflexiones en torno a los procesos de patrimonialización y la reproducción de silencios de las personas afro en San Antonio de Areco.

En primer lugar, cuando se analizan las declaratorias y producciones del proceso de patrimonialización en los 70, se observa una continuidad de ciertas ideas centrales de la narrativa histórica fundante propuesta por el historiador local J. Burgueño (1937): el énfasis en la conformación territorial de la localidad; la ausencia de los procesos sociales; la imagen idealizada y desprovista de conflictos; la exaltación de la colonialidad; un pasado protagonizado por un puñado de grandes hombres y familias⁸; y la invisibilización de los actores subalternizados como los grupos afro, a pesar de la abundancia de fuentes que dan cuenta de su presencia demográfica concreta tal como se ha podido observar en la exploración de los censos. En otros términos, la patrimonialización en San A. de Areco al objetivar una narrativa local previa, produjo patrimonios, pero también el silenciamiento de lo que, para las élites locales, no merece ser evocado: las personas afro, mujeres, pueblos originarios y obreros fueron parte de este último proceso (Enrique et al., 2019). No hay que perder de vista que existe un vínculo relacional entre las presencias y ausencias dentro mismo contexto ideológico (Hall, 2017), es decir, lo silenciado, lo que se suprime, lo que no se dice, lo que no se menciona no se encuentra desvinculado de lo marcado con un significado positivo.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que no existió una transpolación lineal de la historia de Burgueño a la patrimonialización de los 70, dado que, como se ha señalado anteriormente, se trata de procesos sociales sujetos a reelaboraciones y modificaciones permanentes. En este sentido, el componente güiraldiano que se identifica en las declaratorias de “Lugares Significativos” y en la actuación de la JEH mediante el curso de guías, puede entenderse como una reinterpretación de la narrativa de Burgueño en base a la evocación del discurso del tradicionalismo gauchesco en su versión surera, producido a partir de la década del 30 (Pérez Winter, 2016).

En segundo término, tanto el estudio de la historia local, como la designación de los “Lugares Significativos” posibilitaba, en palabras del miembro de la JEH J. Castex Viale, “dejar sólidamente sentados los hitos que han de servirle como guía y ejemplo”⁹. Así, uno de los elementos que se han identificado del proceso de patrimonialización es la triple asociación que se establece entre un pasado “hidalgo”, bienes patrimoniales portado-

8 La gran cantidad de estancias patrimonializadas y el reconocimiento de casas pertenecientes a los “prohombres” y familias de la clase dominante, reflejan la relación que se establece entre la versión de la historia hegemónica y aquello que se considera digno de conservarse.

9 AA.VV. (1980). *Anales de la Junta de Estudios Históricos de San Antonio de Areco*. Buenos Aires: Rivolin Hnos., p. 17.

res de cualidades de ese pasado y la necesidad de su conservación debido a su potencialidad pedagógica y aleccionadora a la hora de la consolidación de un modelo identitario esencializado. Este tipo de asociación se vincula con el concepto de «discurso patrimonial autorizado» propuesto por Smith (2011). La autora plantea que este discurso, al menos en su versión más extendida, tiene como una de sus ideas núcleo la consideración de que los patrimonios poseen una esencia propia, distintiva y transmisible, que posibilita que hombres y mujeres puedan comprender su lugar en el mundo. De esta manera, el discurso patrimonial autorizado es un proceso en sí mismo de regulación y construcción del patrimonio a través de la imposición de lecturas y usos específicos del pasado. Aquello que no se ajusta con el contenido y propuesta del discurso autorizado, se lo reconfigura para que se adapte a las necesidades de los grupos que detentan el poder de definición sobre el patrimonio o bien se lo deslegitima y descarta tal como sucedió con las personas afro en el caso estudiado.

Tercero, la “veneración” del pasado a través de sus monumentos “auténticos”¹⁰ se relaciona con una visión compartida por las élites locales de que las manifestaciones superiores del ser nacional/local se encuentran desaparecidas y que solo sobreviven en los objetos heredados del pasado. La definición dada por Castex Viale¹¹ sobre los “Lugares Significativos” sintetiza la visión que las voces autorizadas tuvieron respecto a lo que se define como propio, como representativo y como portador de una identidad esencializada. A esta mirada sobre el patrimonio puede asociársela a lo que García Canclini (1999) llamó *tradicionalismo sustancialista*, se construye en base a la idea de que los bienes son portadores de esencias que atestiguan un pasado glorioso nacional/local al que hay que evocar. Es importante resaltar respecto a esto, que el patrimonio presenta la idea de nación de manera objetivada y especializada. Se experimenta el pasado nacional a través de los objetos y manifestaciones que simbolizan y representan sus valores esenciales (Hall, 2016). Es en la identificación con esas representaciones donde los individuos adhieren a una idea de nación dominante, en este caso “blanca y europea”. Esta idea construye una identidad esencializada estructurada en base al “ordenamiento correcto de sus elementos constitutivos (en términos de etnia, religión y género)” (Frigerio, 2008: 118). Cabe resaltar que la narrativa de la blanquedad europea se asoció a una búsqueda por construir un país homogéneo desde el punto de vista racial, cultural e histórico.

En base a lo planteado, puede sostenerse que la ausencia afro en la patrimonialización local durante la década del 70 representó una continuidad de la narrativa de la argentina blanca que obturó la posibilidad de visibilización de las *otredades*. Las personas afro ya habían sido invisibilizadas mucho antes del reconocimiento de las declaratorias formales o de la creación de la JHE. Lo que las clases dominantes hicieron mediante el patrimonio fue objetivar el silenciamiento por medio de declaratorias de edificaciones que autolegitimaron su posición social y sus propias genealogías. El reconocimiento de los “Lugares Significativos” le dio continuidad a un pasado blanco, de clase alta, europeo y católico. La identidad arequera esencializada que se consolidó mediante la patrimonialización supuso la adopción de un esquema cerrado respecto a las *otredades* que impidió el reconocimiento de otras identidades, de otras historias, de otras culturas y, eventualmente, de otras etnias. Empleando otras palabras, la exclusión afro formó parte de un proceso de identificación que puso al patrimonio como centro de la defensa del “ser local”, marginando lo que se reconocía por fuera de él (Amondaray, 2021). Esta reflexión permite comprender que, como sucedió en Areco en el periodo estudiado, el patrimonio puede adoptar una postura conservadora de la identidad hegemónica. Como afirma Llorenç Prats (2005), el patrimonio se transforma en un búnker de la identidad y en el refugio de los actores inmediata-

10 AA.VV. (1970). *El Pago de Areco y sus Lugares Significativos*, p. 2.

11 AA.VV. (1974). *[Apuntes del Curso de Guías de Turismo]*.

mente ligados a ese patrimonio. A partir de este planteo y a través de la lectura de las declaratorias, discursos y fundamentaciones de decretos recogidas en las publicaciones del período, se identifica en la patrimonialización en San A. de Areco una postura defensiva respecto al patrimonio y a las narrativas del pasado. De esta manera el énfasis está puesto en la “defensa del paisaje urbano”¹² y en la conservación de elementos culturales definidos como auténticos debido a la función que se les asignaba como espacios donde las “generaciones presentes sosiegan el vértigo de la era actual”¹³. Estos hechos evidencian una lógica conservadora sobre el patrimonio que limitaron la incorporación afro, tanto desde un punto de vista retrospectivo o histórico, como del presente.

Para finalizar, no hay que perder de vista que es la intangibilidad detrás de cualquier patrimonio la que le brinda el sustento en la medida de que se trata de una valoración particular y es la consecuencia de lucha por la imposición de sentido. En este sentido, “una vez valorizados como patrimonio, asumen un nuevo poder que es el de la legitimidad y la aparente incuestionabilidad que otorga su reconocimiento. Esa valorización hace que dichos referentes se vuelvan prescriptivos, moralizadores y reguladores de la vida social.” (Mónica Lacarrieu, 2013: 82). Al actuar bajo un marco que restringió interpretaciones situadas por fuera de las que las élites culturales y económicas consideraban como válidas, el discurso patrimonial autorizado en San A. de Areco descartó patrimonios alternativos provenientes de grupos excluidos como es el caso de las personas afro. La operación de selección de patrimonios a preservar se concretó de acuerdo a la escala de valores de los grupos sociales dominantes y en función a sus intereses particulares. El discurso patrimonial autorizado excluyó a los patrimonios de actores subalternizados, obstaculizando su reconocimiento como parte legítima de la herencia social colectiva.

Referencias bibliográficas

AMONDARAY, Santiago. 2021. *La producción histórico-patrimonial del silencio de los grupos afro en San Antonio de Areco entre 1930-1970*. San Antonio de Areco: UNSAdA.

ANGERAMI, Clara & TAPIA, Alicia. 2018. *Distribución de las castas en los Pagos de Areco a través de los censos del siglo XVIII*.

BELIERA, Aldo. 2013. *Matrimonios de las parroquias de San Antonio de Padua (Areco) 1770-1821, Exaltación de la Cruz (Capilla del Señor) 1778-1862, expedientes matrimoniales S. A. de Areco 1754-1814, padrones de habitantes 1726-1838*. Buenos Aires: Estudios histórico-sociales de Buenos Aires.

BIROCCO, Carlos María. 2000. “Vínculos entre estancieros, esclavos y migrantes en las estancias bonaerenses del siglo XVIII” en: *Revista de historia bonaerense*, n° 21, pp. 44-50.

BURGUEÑO, José. 1936. *Contribución al estudio de la fundación y desarrollo del pueblo de San Antonio de Areco* (2da ed.). San Antonio de Areco: Francisco A. Colombo.

CASAS, Matías. 2018. *La tradición en disputa. Iglesia, Fuerzas Armadas y educadores en la invención de una «Argentina gaucha»*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

ENRIQUE, Laura Aylén, AMONDARAY, Santiago, & PÉREZ WINTER, Cecilia. 2019.

12 AA.VV. (1980). *Anales de la Junta de Estudios Históricos de San Antonio de Areco*. Buenos Aires: Rivolin Hnos., p. 33.

13 AA.VV. (1974). [Apuntes del Curso de Guías de Turismo], p. 34.

-
- "Tensiones y prácticas patrimoniales sobre la visibilización y el silenciamiento del pasado afro en la provincia de Buenos Aires" en: Eva Lamborghini, María de Lourdes Ghidoli, & Juan Francisco Martínez Peria (Eds.), *Estudios Afrolatinoamericanos 4. Actas de las VI Jornadas del GEALA*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- FRIGERIO, Alejandro. 2008. "De la «desaparición» de los negros a la «reaparición» de los afrodescendientes" en: *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1999. "Los usos sociales del patrimonio cultural" en: Encarnación Aguilar Criado (Comp.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Andalucía: Consejería de Cultura.
- HALL, Stuart. 2016. "Patrimonio ¿de quién?: Des-estabilizar 'el patrimonio' y re-imaginar la post-nación" en: *Intervenciones en estudios culturales*, vol. 3, pp.15-31.
- HALL, Stuart. 2017. *Estudios culturales 1983: Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.
- LACARRIEU, Mónica. 2004. "El patrimonio cultural inmaterial: Un recurso político en el espacio de la cultura pública local" en: *Actas del VI Seminario sobre patrimonio cultural*, DIBAM, Santiago de Chile, pp. 154-189.
- LACARRIEU, Mónica. 2013. "Patrimonios de consenso/disenso: De la despolitización a la valoración política de los procesos de patrimonialización" en: *Boletín de Antropología*, vol. 28, n° 46, pp. 79-99.
- LAMBORGHINI, Eva; GELER, Lea, & GUZMÁN, Florencia. 2017. "Los estudios afrodescendientes en Argentina: Nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas»", en: *Tabula Rasa*, n° 27, pp. 67-101.
- POLLAK, Michael. 1989. "Memoria, olvido, silencio", en: *Revista Estudios Históricos*, vol.3, n° 2, pp. 3-15.
- PRATS, Llorenç. 1997. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- PRATS, Llorenç. 2005. "Concepto y gestión del patrimonio local", en: *Cuadernos de antropología social*, n° 21, pp. 17-35.
- SMITH, Laurajane. 2011. "El «espejo patrimonial»: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?", en: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 12, pp. 39-63.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2017. *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares.

Patrimonio afrodiaspórico y museos en Chile. Procesos transfronterizos en la formación de colecciones estatales

Javiera Carmona Jiménez

Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Chile / Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile.¹

Resumen

A partir del consenso sobre la necesidad de abordar las variadas dinámicas socioculturales relacionadas con la diáspora africana desde la movilidad y el desplazamiento que se expresa en geografías superpuestas y la conformación de lazos supralocales de redes hemisféricas y transnacionales, se abordan los procesos de formación de las colecciones sobre afrolatinoamérica en los museos estatales de Chile, en contrapunto con otras experiencias museísticas de la región entre los siglos XX y XXI.

El enfoque transnacional permite no solo la reconstrucción de conexiones que cruzan las fronteras nacionales y límites de colo-

nias, sino también el análisis de las situaciones de introversión de lugares y épocas de relativo aislamiento en los que adquiere relevancia las cuestiones internas, nacionales o locales, donde la frontera adquiere nuevo valor e interviene en la circulación y acumulación de objetos musealizables. Se proponen categorías centrales para analizar la vida del patrimonio afrodiaspórico dentro de los museos estatales.

Palabras clave: Colecciones museísticas; Chile; Patrimonio afrodiaspórico; Siglo XX; Siglo XXI.

INTRODUCCIÓN

En los museos estatales de Chile existen numerosas y variadas piezas asociadas a las experiencias afrodescendientes del pasado y de la contemporaneidad que por largo tiempo han sido invisibilizadas por las prácticas museológicas. Se trata de un conjunto de objetos e imágenes o visualidades que pueden ser rastreadas en colecciones, catálogos y exposiciones permanentes de los museos del país, y que permiten observar cómo en ellas convergen la comprensión del pasado chileno y la cultura de los afrodescendientes, y la reflexión sobre las actuales poblaciones afro que desarrollan sus vidas en Chile.

Estas colecciones son desconocidas para la mayor parte de la sociedad, incluyendo la comunidad museológica, los movimientos sociales afrodescendientes y la academia. Se trata de una disociación entre la significativa producción de conocimiento científico sobre las experiencias afrodiaspóricas en Chile (fundamentalmente por parte de la historiogra-

¹ Doctora en Historia, Mención Etnohistoria (Universidad de Chile). Académica del Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. Investigadora asociada del Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile.

Esta ponencia presenta avances del proyecto de investigación Fondecyt de Iniciación N° 11220055.

fia) y el discurso de los museos estatales, disociación que no existe en otras temáticas de la sociedad chilena de carácter histórico, cultural, ecológico y político.

Derivado del enfoque de campos transnacionales para abordar la formación de colecciones de museos relacionadas con las experiencias de las poblaciones afrochilenas en el pasado y en el presente, se ha optado por emplear la noción patrimonios afrodiaspóricos. Este concepto permite el enlace de las experiencias locales con las globales, y se refiere a los elementos tangibles e intangibles asociados a las vivencias individuales y colectivas de las personas de origen africano y sus descendientes en el mundo, y la consecuente dispersión de objetos, especies botánicas y zoológicas, imaginarios, tradiciones, símbolos, entre otros, todos ligados de un modo u otro con los desplazamientos ocasionados por la acción colonialista, y que suscitan valoración y aprecio por parte de diversas comunidades (científicas, activistas, etc.). Tal enfoque permite suspender la distinción entre experiencias de poblaciones afrodescendientes de origen colonial de aquellas posteriores en el tiempo.

En el esfuerzo por caracterizar los patrimonios afrodiaspóricos disponibles en los museos estatales y universitarios chilenos desde la perspectiva de los campos transnacionales, se ha logrado mapear esta perspectiva relacional entre actores sociales y objetos enmarcados en procesos de acopio o acumulación (prácticas coleccionistas), así como en la puesta en orden y puesta en escena (prácticas museológicas) que sitúan a Chile en un panorama de escala globales, regionales y locales.

El enfoque transnacional no sólo implica la reconstrucción de conexiones que atraviesan las fronteras nacionales o límites y demarcaciones de colonias e imperios, sino también el escrutinio de las ineludibles situaciones inversas, es decir, el cambio de foco en los momentos de introversión de ciertos lugares, las épocas de relativo aislamiento, y aquellas en que se vuelven prioritarias o adquieren relevancia las cuestiones internas, nacionales o locales en las que adquiere nuevo valor la frontera (Clavin, 2005; Bayly et al., 2006; Werner & Zimmermann, 2006; Gruzinski, 2010; Saunier, 2013).

Alineada con este enfoque, se adopta la periodización de la experiencia afrolatinoamericana de L. Putnam (2018) para abordar inicialmente las colecciones de los museos estatales y universitarios de Chile: i) el comercio transatlántico de esclavos y sus corrientes secundarias (siglos XVII y XVIII), ii) la era de las revoluciones: rutas recorridas y reconfiguradas, iii) la “segunda esclavitud” de la revolución azucarera: África, Brasil y Cuba entrelazados, iv) repúblicas post-independencia: regiones interiores, fronteras exteriores; v) trabajo, migración y derechos en el hemisferio en el contexto posterior a la emancipación, vi) el peso de EE.UU en los circuitos transnacionales afrolatinoamericanos (1940-siglo XXI). Es precisamente en este amplio período que enlaza al siglo XX y XXI en el que de manera paradójica tanto los afroactivismos y el internacionalismo anti-racista, como también la prolongación de los proyectos científicos colonialistas de Occidente, incentivan el movimiento de objetos que pasan a los depósitos de los museos chilenos. Son colecciones que revelan conexiones extra-fronterizas y su impacto en los campos sociales transfronterizos que sitúan las prácticas de los museos chilenos en relación a la diáspora africana y la experiencia afrolatinoamericana.

Es así que esta posibilidad de realizar la lectura crítica de la formación de las colecciones en Chile sobre África y Afrolatinoamérica y su “afterlife” al interior de los museos, abre la perspectiva para identificar o establecer los mecanismos políticos, estéticos, científicos bajo los que se reunieron las piezas y cómo se adquirieron, sino también abordar el criterio con el que fueron interpretadas, clasificadas, expuestas, y la mayoría, guardadas en los depósitos sin nunca exhibirse.

En suma, en las agendas de los museos chilenos hay una ausencia sobre la cuestión afrodiaspórica que permite iniciar la reflexión desde la escucha colectiva que fue abierta previamente por la necesidad de reconocimiento de los pueblos originarios en los museos occidentales, sobre la que se superpone la de los afroactivismos. Así, emergen interrogan-

tes que interpelan al museo como entidad estatal, a la academia y la sociedad civil sobre cómo deben abordar los museos la reflexión sobre el componente afroindígena o afroamericano en Chile, y cuáles son las interpretaciones que deben realizar los museos sobre las diversas comunidades afrodescendientes que participan de la cultura nacional y cuáles son los pasos para llegar a ellas.

En la presente ponencia se aborda la caracterización de los los patrimonios afrodiáspóricos en los museos de Chile desde su a) opacidad, en tanto corresponde a objetos sin contabilizar que son ignorados para informar, representar o recrear los debates científicos y políticos vigentes en relación a la historia de la esclavitud y las poblaciones afroindígenas, y b) diversidad, dado que se trata de objetos heterogéneos que van desde restos humanos, a objetos culturales asociados directamente a las experiencias afroindígenas o que corresponden a representaciones de tales vivencias.

CAMPOS TRANSNACIONALES Y PATRIMONIO AFRODIÁSPÓRICO

Al comparar las relaciones de las que participan los museos estatales de Chile en la discusión global sobre los patrimonios africanos (Carmona, 2023) con respecto al patrimonio afroindígena, se observa que este último se despliega en la calle, fuera de estas instituciones culturales o espacios expositivos. Es decir, en Chile no hay exhibiciones sobre las experiencias afroindígenas. En contraste con otros países de la región en los que se han levantado proyectos museológicos sobre el pasado afrodescendiente y su vigencia actual incentivados por el Estado o por los movimientos afroactivistas (Museo Nacional Afroperuano, Centro de Interpretación Cultural Afroboliviana Tocaña, Museo Afro en Colombia, Museo del Carnaval de Montevideo, entre otros), en Chile el patrimonio afroindígena sólo tiene carácter performativo y no hay un repertorio de objetos estable y visible que narre este pasado al interior de la infraestructura cultural del país.

Lo que sucede en Chile no es inusual, sucede en otros países de la región donde las poblaciones afrodescendientes son completamente invisibilizadas, especialmente en los museos históricos y antropológicos de envergadura nacional (Risnicoff, 2016). En estos museos las poblaciones afrodescendientes y afroindígenas se encuentran bajo la etiqueta de rareza histórica o son consideradas poblaciones “sin historia” (Wolf, 2006).

Esta situación revela la enorme distancia entre el ámbito jurídico y político que reconoce formalmente la existencia de las poblaciones afrodescendientes (con más o menos prerrogativas) y el ámbito académico, el que desde las artes, humanidades y ciencias sociales ha alumbrado con vigor el período de la esclavitud de poblaciones africanas en Chile, internándose en las sociabilidades, asociatividades y su dimensión creadora en contextos muy cambiantes y diversos que van desde el período colonial a la contemporaneidad.

La omisión de los museos chilenos sobre el pasado de esclavitud colonial y sus consecuencias socio-culturales y políticas en el presente tiene como consecuencia su marginación del debate público contra el racismo, la violencia y la discriminación sobre las poblaciones afrodescendientes. La posición indiferente de los museos o de negación institucional (Célius 1998) puede ser vista como una expresión más de la desigualdad estructural basada en criterios raciales (Lamborghini, 2019).

El orden clasificatorio de los museos sobre el patrimonio afrodiáspórico no reconocido como tal proviene de un acto político tras un discurso científico que sitúa a los objetos encubriendo que estos no poseen nada intrínseco que los sitúe de manera incuestionable en un régimen de clasificación (Turner, 2020). La caracterización del patrimonio afrodiáspórico permite reflexionar sobre las formas de organización del conocimiento en los mu-

seos estatales y cómo establecen periodizaciones que encierran trayectorias individuales y colectivas rastreadas desde los objetos.

ECLOSIÓN Y DIVERSIFICACIÓN DEL PATRIMONIO AFRODIASPÓRICO EN CHILE

En contraste con las colecciones y exposiciones del Museo Nacional Afroperuano (Lima) y en el Museo Afro Brasil (San Pablo), en Chile no hay objetos del período colonial asociados a las prácticas de coerción y control del régimen esclavista (grilletes, grillos, cadenas, collares y esposas, cepos de madera, látigos y fustas de cuero, entre otros). Se cuenta el Museo Histórico Nacional de Chile con un guante tejido que tiene una leyenda tejida (“esclava hasta la muerte”) y bajo ella el bordado de una figura de hombre (Surdoc 3-32238). El carácter esclavista de la sociedad chilena se aprecia en representaciones visuales posteriores a la colonia disponibles en el Museo Nacional de Bellas Artes (Cuevas y Vidal, 2019) y en el Museo Histórico Nacional, como el retrato al óleo con rastros de pan de oro titulado “La devoción de Don Manuel de Salzes y de Doña Francisca Infante” (1767), de una pareja española con su hija y su pequeña esclava negra (Surdoc 2-7).

Entre los objetos coloniales creados entre los siglos XVII al XIX se dispone de instrumentos ligados a oficios y trajines en los que se desempeñaron las poblaciones esclavizadas (herrería, minería, actividades agropecuarias, cuidado de animales y amos, etc.) En el Museo del Carmen de Maipú (perteneciente a la corporación privada Voto Nacional O’Higgins) hay un carruaje francés tipo Berlina, el que era arrastrado a mano por los esclavos de la esclavonía del Santísimo Sacramento de la Catedral Metropolitana (Surdoc 97-130).

Hay en los museos estatales objetos asociados al bajo pueblo, categoría aglutinadora que abarca poblaciones diversas que convergen en las prácticas del día a día, como indios, negros, afroindígenas. Compartieron el espacio urbano y periurbano más allá del período colonial y avanzado el siglo XX, y dejaron su estela de vivencias en vestuarios, herramientas de oficios, instrumentos musicales, por mencionar algunos. Este es el caso de los enormes molinos de piedra para la elaboración del aceite de oliva en el Valle de Azapa (Arica), pieza del Museo Arqueológico de la Universidad de Tarapacá San Miguel de Azapa. Cigarrillos (semejantes a cachimbas) hechas con brácteas de maíz para fumar tabaco están en exposición en Museo de Artes y Artesanías de Linares y en el Museo Histórico Nacional con sus tabaquerías de cuero (Surdoc 3-37492), aludiendo al consumo cotidiano de tabaco que en Argentina se asocia a las pipas de arcilla o terracota de contextos urbanos coloniales afroporteños (Schávelzon y Zorzi, 2014), lo que sugiere la adaptación del consumo de tabaco al contexto chileno en el que prácticamente no se han hallado estos objetos en excavaciones arqueológicas urbanas identificadas para los siglos XIX y principios del XX.

La problemática de las relaciones interétnicas documentadas por la historiografía colonial palpita en los objetos que la lectura curatorial ha designado como indígenas, aun cuando estas poblaciones en las ciudades chilenas ejerció impacto en las características culturales y sociales de las colectividades afrolatinoamericanas (Bernand, 2001). Los objetos de adivinación, amuletos, piezas mágicas unían en su suerte colonial a indios y negros.

Mención aparte merecen los juguetes del bajo pueblo, particularmente las muñecas de tela, objetos de dilatada y profunda tradición afrodiaspórica y que sustentan la revisión de las relaciones interétnicas racializadas en la América Hispana. La elaboración de muñecos de tela se mantuvo en Chile desde el período colonial hasta fines del siglo XIX cuando se incrementó la importación de muñecas europeas de porcelana, objeto de distinción de clase o socio-económica entre las infancias. El Museo de Linares expone un muñeco negro de tela (Surdoc 3-37530) en préstamo por el Museo Histórico Nacional, creado al final del

siglo XIX e inicios del XX presentado ilustrando los juguetes de la cultura popular chilena de raíz colonial que posee rasgos propios de la tradición de los muñecos de las poblaciones afrodescendientes.

Como complemento a las colecciones de muñecas, las fotografías y daguerrotipos exhiben la construcción visual de la niñez y el lugar que ocupan los juguetes, en especial las muñecas negras. Los muñecos negros tipo lactantes, hechos de cerámica (Surdoc 3-42566) de fines del siglo XIX revelan el imaginario racializado de una época transferido a las niñas y niños.

En conexión con el cosmos de los juguetes, la tradición de las miniaturas hechas en Chile en cerámica y arcilla que se remontan al siglo XIX, fueron artefactos que cumplían tanto funciones decorativas como de entretenimiento y revelan los imaginarios sobre el componente afrochileno en escenas de confesiones femeninas del Museo Histórico Nacional (Surdoc 3-38657), motivo revisitado en los años de 1960 por las artesanas locales de Linares, quienes dejaron piezas en el Museo de esta localidad (Surdoc 13-1103). Se agrega a este conjunto la miniatura del diablo negro de principios del siglo XX que está en el Museo Regional de Rancagua (Surdoc 10-711). Las miniaturas que representan a la población afrodescendiente corresponden tanto a manufactura popular como suntuaria, instalándose como iconografía de un imaginario racializado transversal a la estratificación socio-económica.

Las visualidades afrodescendientes en Latinoamérica constituyen prácticas políticas y culturales que codifican, clasifican y difunden el componente afro (Brea, 2005), y en el caso del “banco social de imágenes” de los museos estatales sostienen un proceso dual de permanente inclusión-exclusión sobre la población afrochilena basado en la acción de ver a las y los sujetos, en el verse a sí mismos y en el tenor de las representaciones (Arriaga, 2022, Wade, 2017). La producción pictórica y dibujos de Pedro Subercaseaux que posee el Museo Nacional de Bellas Artes relatan la vida cotidiana de la élite, recreando el imaginario presente a inicios del siglo XX sobre las condiciones de servidumbre y esclavitud del período colonial en Santiago. Las batallas de la emancipación de la monarquía hispana de P. Subercaseaux también relatan la épica afrochilena de la emancipación, prácticamente cumpliendo la función de escudos humanos. Por el contrario, en el Museo Histórico Militar se cuenta con la imagen hecha en la década de 1950 que recrea la fundición de armas de los patriotas a partir de la escena centrada en Bernardo O’Higgins y fray Luis Beltrán adherente a la causa patriota, junto a un herrero afrodescendiente en el centro de la composición que manipula el metal hirviendo.

La asimilación de las poblaciones afrodescendientes al paisaje social periurbano de la República se aprecia en el grabado “Passage du rio Quillota” (1840) de Louis Jules Arnout (1814-1868) del Museo Nacional de Historia Natural de Valparaíso (Surdoc 4-3145) y presenta el servicio para cruzar a caballo un el río Quillota por dos hombres afrodescendientes. En tanto, Thomas Somerscales (1842- 1927) en la pintura del “Antiguo Muelle de Valparaíso” (Surdoc 51-131) en el Museo Municipal de Bellas Artes de Valparaíso (Palacio Baburizza) muestra el muelle de Valparaíso a fines del siglo XIX en una escena en que dos hombres afrodescendientes conversan distendidos en contrapunto con la élite que en pequeños botes recorre la bahía.

Las década de 1960 y 1970 es un período en el que la comunidad artística chilena se involucra en los movimientos anti-racistas dejando su impronta en el régimen de visualidades afrodescendientes de la sociedad chilena, como la escultura de Marta Lillo (1914-1997) “Cabeza de niño negro” (Surdoc 13-452) y el dibujo de Carlos Dornhiac (1880-1973) “Cabeza de niño Aliro Chico de la feria” (Surdoc 13-86), niño de rasgos afroindígenas y extracción popular. Dornhiac se caracterizó por desarrollar series de retratos a partir de las fotografías, con lo que cabe pensar en la imagen de un niño real y cotidiano. En el archivo fotográfico del Museo Regional de Iquique hay una serie de imágenes de inicios del siglo

XX en el que niños y jóvenes afrochilenos cumplen tareas de servidumbre hacia adultos blancos conduciendo una recua de mulas o como parte de una banda musical.

Para cerrar esta incipiente enumeración, cabe mencionar los retratos de “Mujeres negras” de Carlos Hermosilla Álvarez que posee el Museo Universitario del Grabado de la Universidad de Playa Ancha en Valparaíso, conjunto elaborado por el artista ante la visita a Chile de la activista afroamericana en 1972. El grabado en este caso fue instrumento de una epistemología decolonial con narrativas descentradas, disidentes, anti-racistas que hoy tensionan la memoria histórica política de Chile y sus regímenes de visualidad y cultura política.

A MODO DE CIERRE

Como corolario, los patrimonios afrodiaspóricos (chilenos o de origen africano) comparten la dificultad (e imponen el desafío) de conciliar en los museos este “pasado difícil” de violencias, articulando el devenir histórico de las comunidades y el carácter subjetivo de la experiencia estética inherente a la cultura material afrodiaspórica junto al deconstrucción del modelo teórico dual hispano-indígena en crisis ante la presencia de lo afro.

Referencias bibliográficas

ARRIAGA, Eduard. 2022. “Visualidades, afro-descendencia y políticas de la representación en Colombia. Violencia simbólica y lucha por la representación” en: *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, vol. 20, n° 1, pp. 151-171.

BERNAND, Carmen. 2001. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.

BREA, José Luis. 2005. “Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad” en: *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Madrid: Akal Ediciones, pp. 5-15.

CARMONA JIMÉNEZ, Javiera. En prensa. “Pensar el patrimonio afrodiaspórico en los museos chilenos. Perspectivas sobre la puesta en orden y la puesta en escena de objetos y cuerpos decolonizados” en: *Revista de Humanidades*.

CÉLIUS, Carlo Avierl. 1998. “L’esclavage au musée: Récit d’un refoulement” en : *L’Homme*, n° 145, pp. 249-261.

CUEVAS, Jaime y VIDAL, Milenka. 2019. *Catastro y visualidad de afrodescendientes en Chile: colección del Museo Nacional de Bellas Artes*. Santiago: RIL Editores/Universidad Adolfo Ibáñez.

LAMBORGHINI, Eva. 2019. “Antropología de los museos y representaciones afrodescendientes: perspectivas teóricas, debates y propuestas” en: *Revista del Museo de Antropología*, vol. 12, n° 3, pp. 61-72.

RISNICOFF, Mónica. 2016. “Afro-descendent heritage and its unacknowledged legacy in Latin American Museum Representation” en: Bernice L. Murphy (ed), *Museums, Ethics and Cultural Heritage*. London: Routledge, pp. 296-303.

SCHÁVELZON, Daniel y ZORZI, Flavia (2014). “Arqueología Afro-Argentina: Un caso de miopía racista en el mundo académico al

inicio del siglo veinte" en: *The Journal of Pan African Studies*, vol. 7, n° 7, pp. 93-107.

SURDOC. Catálogo normalizado de museos chilenos. <https://surdoc.cl/>

TURNER, Hannah. 2020. *Cataloguing culture: Legacies of colonialism in museum documentation*. Vancouver-Toronto: University of British Columbia Press.

WADE, Peter. 2017. "Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje" en: *Tabula Rasa*, n° 27, pp. 23-44.

WOLF, Eric. 2006. *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Arqueología en viviendas rurales afroentrerrianas del siglo XX: un ejercicio interpretativo en torno a materialidades y ontologías de raíz africana

Alejandro Richard¹

Centro de Arqueología Urbana, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas "Mario J. Buschiazzo", Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo - Universidad de Buenos Aires, Museo de Ciencias Naturales y Antropológicas "Prof. Antonio Serrano", Paraná, Argentina."

alejandro.richard@fadu.uba.ar

Resumen

El caso de los afrodescendientes del Dpto. Villaguay (Entre Ríos, Argentina), viene siendo estudiado interdisciplinariamente durante los últimos años. En diversos pueblos entre los que particularizamos a Ing. Sajaroff, habitan familias cuyas historias entrelazadas enraízan en el devenir histórico de un área de frontera, interétnica, mestiza y con gran dinamismo social desde momentos coloniales hasta nuestros días.

Hemos desarrollado investigaciones arqueológicas en torno a las antiguas viviendas de quienes descienden de un esclavizado criollo que fugó desde el Brasil hacia la segunda mitad del siglo XIX. En la presente ponencia se pone en diálogo al registro arqueológico con la oralidad preservada hasta la actualidad, considerando la importancia que tuvieron diversos elementos religiosos y culturales ligados a la diáspora africana en tanto elementos que aportaron cohesión comunitaria a estas familias a lo largo del siglo pasado.

Para esto, se analizan algunas particularidades tales como la distribución de las viviendas en torno a un árbol de ubajay con fuerte significación comunitaria, la ejecución de toques de tambor y bailes, la presencia de un Santo negro asociado a rituales adivinatorios, la colocación de monedas de diferentes épocas entre las hiladas de un cimiento de ladrillos, o una bolsa de tela descartada en un relleno que podría corresponderse con una guayaca o bolsa de mandinga. Estos, en tanto elementos que responden a cosmogonías de ascendencia africana, pueden ser considerados desde un abordaje ontológico aportando profundidad a nuestro análisis y al conocimiento que tenemos sobre el pasado afrodiaspórico regional.

Palabras clave: Arqueología; Vivienda; Pasado afrodiaspórico; Entre Ríos (Argentina); Siglo XX.

INTRODUCCIÓN

El caso de los afrodescendientes del Dpto. Villaguay (Entre Ríos, Argentina), viene siendo estudiado interdisciplinariamente durante los últimos años (Arcushin et al., 2021; Richard et al., 2022; Richard & Lallami, 2017, 2022). En diversos pueblos del centro provincial habi-

1 Arqueólogo, doctorando en Arqueología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

tan familias cuyas historias enraízan en el devenir histórico de un área de frontera, interétnica, mestiza y con gran dinamismo social desde momentos coloniales hasta nuestros días.

En el presente trabajo nos enfocamos en uno de estos pueblos, Ing. Sajaroff, donde las investigaciones arqueológicas y antropológicas² se han desarrollado en torno a diversas familias que descienden de un esclavizado criollo que fugó desde el Brasil hacia la segunda mitad del siglo XIX (previo a 1872). Los integrantes de estas familias son conocidos localmente como “manecos”, probablemente por haber sido Manuel Gregorio Evangelista el ancestro apical (Richard et al., 2022).

El devenir histórico de los manecos en tierras entrerrianas, los encuentra hacia la década de 1880 habitando en la espesura del monte, trasladándose luego a San Jorge, y al despuntar el siglo XX a La Capilla, actual Ing. Sajaroff (ver FIGURA N°1). Este último pueblo, conformado por entonces en centro de población rural de la Colonia Clara en el marco de la colonización de judíos rusos iniciada en 1892 (Chiaramonte et al., 1995), posee en la actualidad poco más de 300 habitantes. En él se encuentran dos sitios relacionados a estas familias afrodescendientes: el “Galpón de los manecos”, y el “Cementerio de los negros”, o “de los manecos”. En el sitio conocido como el Galpón de los manecos, donde actualmente habita una bisnieta de Manuel, se erigían los distintos ranchos en que vivían hijos, nietos y bisnietos del matrimonio Evangelista-Pintos hasta la década de 1980. En el cementerio rural, por su parte, se enterraron difuntos cristianos tanto de la familia como ajenos a esta, entre 1900 y la década de 1950. Este fue objeto de un proceso de patrimonialización impulsado por el gobierno local y provincial a partir del año 2016, momento en que fuimos convocados para iniciar las investigaciones (Richard et al., 2022; Richard & Lallami, 2017).

FIGURA N°1: Ubicación del caso estudiado

a) detalle del área rioplatense y sur brasilero hacia 1888, se enfatiza en amarillo la provincia de Entre Ríos (Argentina), y en rojo la ubicación del centro-este provincial, detallado en: b) Centro-este entrerriano, y c) región del arroyo Bergara (Dpto. Villaguay, Entre Ríos). En b) y c) se destaca la ubicación de localidades mencionadas en el texto.



Fuentes: Mapa Brasil, Paraguay y Guayana, Biblioteca Nacional de Colombia; Google Earth, 2022.

² Las investigaciones se han desarrollado desde el Museo provincial de Cs. Naturales y Antropológicas “Prof. Antonio Serrano” y el Centro de Arqueología Urbana (IAA-UBA), con financiamiento tanto del CONICET (en el marco de la Beca Interna Doctoral del autor del presente trabajo), como de la Provincia de Entre Ríos y el CFI en distintas etapas entre 2016 y 2023. Se desarrollaron entrevistas abiertas y no estructuradas, con diversos informantes tanto pertenecientes a las familias afrodescendientes como ajenos a ellas, en las localidades de Villaguay, Domínguez, Clara e Ing. Sajaroff. En las distintas instancias han participado, junto con quien escribe, Cristian Lallami, Juan Quiroga Bahler, Pablo Cirio y Joaquín Fontana. En las excavaciones han participado Amanda Ocampo, Lourdes González, Alexis Coronel, María José Barazzutti, Giovanna Paz, Leonardo Aramburu y Paul Cuart.

La inmigración rusa en la región operó como un proceso homogeneizador del discurso en torno al poblado y sus pobladores, intensificando los procesos de otrificación que operaron sobre la población de origen indígena, africano y mestizo (Richard et al., 2022). En función de esto, consideramos al potencial decolonial de la Arqueología de la diáspora africana, en tanto que su praxis permite poner en tensión a los discursos occidentales y al modo mismo en que interpretamos las materialidades arqueológicas (Haber, 2012; Sampeck & Ferreira, 2020).

En la presente ponencia presentamos algunos ejemplos de trabajos desarrollados por diversos colegas en otros puntos sudamericanos, donde este potencial se materializa en el diálogo y la construcción conjunta de conocimiento dada entre académicos, pobladores afrodescendientes, militantes y referentes de religiones afroamericanas. Seguidamente describimos algunos resultados de nuestros trabajos arqueológicos, proponiendo adoptar un enfoque ontológico social (Alberti, 2016) al momento de interpretar las materialidades y espacialidades estudiadas. Estas interpretaciones se realizan en diálogo con las personas entrevistadas durante nuestros trabajos de campo, buscando revalorizar distintos elementos conservados en sus oralidades que refieren a sus historias afrodiaspóricas (Richard et al., 2022; Richard & Lallami, 2017), y abriendo las puertas a considerar que fueron estos elementos quienes aportaron a la cohesión comunitaria de las familias estudiadas durante gran parte del siglo pasado.

ARQUEOLOGÍA DE LA DIÁSPORA AFRICANA, CRÍTICA Y DECOLONIAL

La Arqueología de la diáspora africana³, indaga en las características propias de la materialidad ligada a las y los afrodescendientes en nuestro continente, centrándose en el estudio de las historias de resistencia, y de las diversas acciones sociales e identidades culturales surgidas en las Américas (Ferreira, 2009).

Los enfoques aplicados desde esta rama de la arqueología se encuentran en constante y fluido diálogo con otras disciplinas, incitando a traspasar los límites que suelen separar a los y las arqueólogas de historiadores, sociólogos, lingüistas, es decir, de otros campos de estudios afro-latinoamericanos (Sampeck & Ferreira, 2020). Se abren las puertas a analizar los espacios, materialidades y contextos arqueológicos desde diversas perspectivas indagando en torno a elementos decorativos, simbólicos, ontológicos y religiosos que responden a factores y dinámicas históricas propias de cada región o contexto.

En esta línea, consideramos que nuestro quehacer arqueológico se encuentra en diálogo con procesos de larga duración anclados en el pasado que estudiamos mediante las materialidades del presente. Para desestabilizar los andamiajes colonialistas sobre los que se ha construido nuestra disciplina, denunciando y cuestionando su complicidad con los discursos hegemónicos que expanden el proyecto moderno y occidental, Alejandro Haber (2012, 2016) propone que es necesario abrir el juego interpretativo y relacional, expandiendo así las relaciones de conocimiento por todos los cauces que han sido interrumpidos. Nos referimos a considerar otras ontologías al momento de interpretar nuestras materialidades, escuchando y aprendiendo de las relaciones subalternas.

Disponemos de varios trabajos desarrollados por colegas en distintos puntos sudamericanos, donde estas ideas se han materializado en una praxis arqueológica enriquecida mediante el diálogo, la construcción colectiva de conocimiento y el intercambio de saberes tanto con pobladores afrodescendientes como con referentes de religiones de matriz

3 Entendiendo por esta a la “dispersión mundial de los pueblos africanos y sus descendientes como consecuencia de la esclavitud y otros procesos de inmigración” (Singleton & Souza, 2009: 449)

africana (e.g. Agostini, 2009; Carvalho, 2015; Lima, 2013; Mantilla Oliveros, 2013; Novaes, 2020; Sampeck & Ferreira, 2020; Symanski, 2007).

A modo de ejemplo, al trabajar sobre la importancia de las plantas en los cultos afrobrasileños, y el potencial mnemotécnico de estas, capaces de despertar recuerdos, Patricia Carvalho (2015) observó que las familias afrodescendientes de la comunidad remanente de quilombo de Boqueirão, Mato Grosso, aun declarándose católicos y sin ser practicantes de religiones afrobrasileñas, atribuyen significación simbólica a distintos árboles y herbáceas⁴ de manera similar a aquella atribuida en los *povo-de-santo*, lo cual se explicaría por compartir ambos grupos la experiencia diaspórica africana, y su reelaboración cultural a partir de un pensamiento ancestral africano, difundido oralmente de generación en generación.

Los trabajos desarrollados por Tania Andrade Lima y su equipo (Lima, 2013; Lima et al., 2016) en torno al Cais do Valongo, en Río de Janeiro nos traen otro valioso ejemplo: durante los trabajos arqueológicos desarrollados en el que fuera el más importante puerto de entrada de esclavizados hacia América, se excavó un área de cerca de 4000m² en donde se recuperó una abultada cultura material, entre la que se destacan amuletos y objetos de protección del cuerpo relacionados a prácticas mágico-religiosas (Lima, 2013).

El equipo se vinculó con diversas personalidades y agrupaciones afrodescendientes tanto de Brasil como de otros países, instando a que la militancia se posicione y apropie del Cais do Valongo, en tanto sitio ligado a sus ancestros. Los materiales recuperados fueron compartidos con referentes de religiones afrobrasileñas de diferentes tendencias, para escuchar lo que ellas podían interpretar al respecto. Todas estas personas interpretaron los objetos de una manera similar, lo cual puso sobre la mesa el origen común de estas religiones gestadas con una profundidad temporal de por lo menos 200 años.

Por último, podemos mencionar los trabajos de Lucio Menezes Ferreira en la charqueada de São João, en Río Grande do Sul (Sampeck & Ferreira, 2020). En 2016 se hallaron estructuras pertenecientes a una *senzala* en la charqueada São João, cuya excavación permitió identificar, por debajo de uno de los sectores de las fundaciones hechas de material, una gran concentración de metales, un candado con una llave puesta y restos óseos de animales que fue en un comienzo interpretada como un pozo de basura. A partir de allí, el juego interpretativo fue puesto en diálogo con la investigación etnográfica, consultándose a hombres y mujeres referentes del Batuque y de la militancia afrobrasileña al respecto. Lejos de ser interpretado como un basurero, el contexto fue relacionado por los distintos referentes tanto como un asentamiento de Ogum y Bará (Exu), un axé central plantado para proteger a la comunidad; un asentamiento de Azanadô (Orixá de la abundancia) y de Oxumarê (deidad con poderes curativos), elaborado para proteger a la comunidad de las enfermedades; y como una “*boca da terra tapada*”, una boca por donde los esclavizados habrían alimentado a la tierra. Estas interpretaciones permiten considerar otras relaciones ontológicas y cosmologías ajenas a los investigadores.

Los autores consideran que del modo que sea, “esas interpretaciones no son esencialistas ni tampoco una búsqueda nostálgica por africanismos. Son patrones de inteligibilidad de saberes seculares, o teorías nativas” (Sampeck & Ferreira, 2020: 150 traducción propia). Se trata de un tercer espacio donde la literatura especializada y las tipologías arqueológicas son cotejadas con saberes locales.

4 Entre estas destacamos plantas como espada-de-são-jorge (*Nolenoidiae Dracaena*) o comigo-nin-guem-pode (*Dieffenbachia Seguine*), y árboles tales como el piñón blanco (*Jatropha curcas*), el ambay-embauá (*Cecropia pachystachya*) o el mango (*Mangifera indica*). Destaca entre estos elementos al mango, el cual tiene fuertes significaciones en diversos cultos afrobrasileños, y cuyas hojas son utilizadas en rituales de iniciación. Este suele plantarse en las entradas y en los patios de las viviendas de Boqueirão. En cuanto al piñón blanco, este se destaca por su fruto, y sus semillas utilizadas como purgantes.

NUESTRO CASO DE ESTUDIO: INTERPRETANDO ELEMENTOS AFRODIASPÓRICOS EN LOS ESPACIOS DE VIVIENDAS Y EL CEMENTERIO DE LOS MANECOS

Manuel Gregorio y Lorenza contrajeron matrimonio en 1872, y tuvieron por lo menos 13 hijos e hijas entre 1874 y 1896 (Richard & Lallami, 2017). A medida que estos fueron creciendo, muchos construyeron viviendas en el mismo terreno, conformando con el tiempo un caserío de siete pequeñas estructuras de barro y techo de paja, que se distribuían en torno a un árbol de ubajay (*Hexachlamys edulis*) con significación comunitaria: diversos/as informantes entrevistados/as durante nuestros trabajos de campo asocian su presencia a la llegada de Manuel Gregorio, al tiempo que adjudican a sus agrios frutos cualidades alimenticias y curativas cruciales para la subsistencia inicial del grupo (Richard et al., 2022).

Los trabajos de campo se orientaron a ahondar en la oralidad de los descendientes actuales de aquellas familias. Aunque estas personas no profesan religiones de matriz africana en la actualidad, considerándose cristianas, en gran parte evangélicas, conservan en su oralidad detalles del pasado que nos permitieron identificar la presencia de distintos elementos relacionados a la historia afrodiáspórica que las atraviesa: entre estos destacamos la presencia de diversos instrumentos de percusión ejecutados en los patios de los sectores domésticos (en el caso del Galpón de los manecos, bajo la sombra del ubajay); “velorios de angelitos” con cantos letárgicos y toques de tambor; un “Santo negro” en poder de una de las hijas de Manuel Gregorio, cuyos poderes adivinatorios eran utilizados para dar con el paradero de animales extraviados; y la utilización de guayacas o bolsas de mandinga como elemento de protección. Un detalle particular, quizás debido a la edad de la mayoría de las y los entrevistados, nacidos al promediar el siglo XX, es el hecho de que estos elementos se encuentran presentes en los relatos que atañen al cotidiano de momentos previos a la década de 1970, época en que muchas de estas familias emigraron de la provincia hacia grandes centros poblados como Rosario o Buenos Aires.

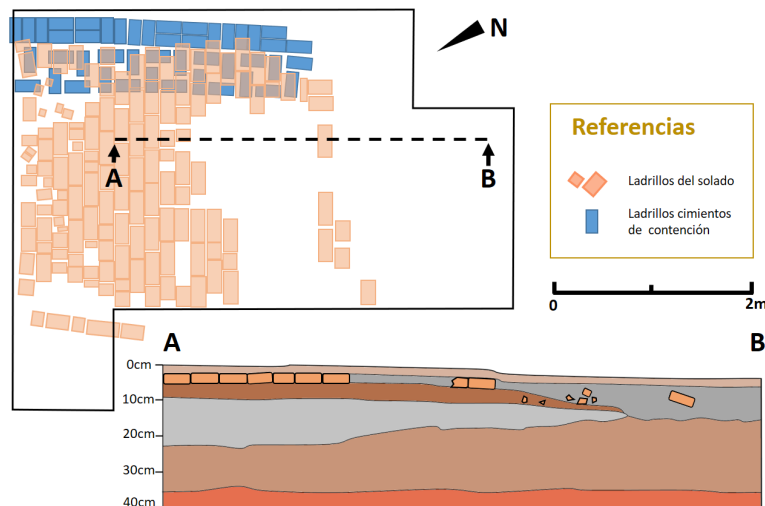
En línea con lo expuesto, el sitio conocido como el Galpón de los manecos, estuvo habitado por aquellas familias hasta la década de 1980, siendo reocupado durante la segunda década del actual siglo. Los trabajos arqueológicos permitieron identificar distintas viviendas, enfocándose sobre dos estructuras que conformaban una casa y su cocina (ver FIGURA N°2).

FIGURA N°2: Áreas excavadas sobre las estructuras A (vivienda) y B (cocina)



La excavación de la estructura A, donde habitaba una hija de Manuel Gregorio, permitió identificar un piso enladrillado, debajo del cual se dispuso para su instalación, un preparado arcilloso y compacto. En profundidad, se identificó un nivel de relleno de 15cm de espesor, dispuesto para sobre-elevar la estructura, cuyo terraplén se encontraba asentado por el este mediante una línea de cimientos conformada por cinco hiladas de ladrillos (ver FIGURA N°3).

FIGURA N°3: Planta y perfil de la excavación del espacio de vivienda (estructura A)



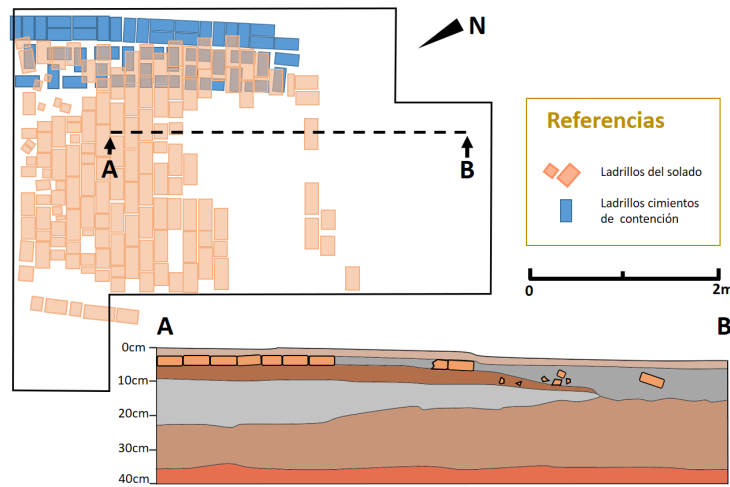
Se destacan los ladrillos del solado, y aquellos con los que se construyó la línea de cimientos.

La mayor cantidad de hallazgos arqueológicos provino de la excavación del mencionado nivel de relleno, donde fueron descartados materiales con cronologías de entre fines del siglo XIX y mediados del XX, tales como fragmentos de lozas whiteware, tinteros y botellas de gres, contenedores vítreos, clavos de sección cuadrada, y botones de nácar y tipo Prosser. Se recuperaron además materiales óseos de mamíferos medianos y pequeños, y piezas metálicas que le habrían otorgado mayor estabilidad al suelo del terraplén.

Destacamos algunos objetos provenientes de aquel nivel: una pieza de hierro que podría corresponderse con parte de una cruz o reja metálica dadas sus curvas, línea recta y remache, una pieza metálica fragmentada que podría haber formado parte del soplador de una fragua a carbón de comienzos del siglo XX, y un lienzo de 10x10cm hallado en asociación a un cordel, que conserva marcados pliegos evidenciando haber conformado una pequeña bolsa cerrada.

Al desarmarse la línea de cimientos que contiene al terraplén por el este, se hallaron monedas de diferentes cronologías dispuestas entre sus primeras tres hiladas, es decir entre el mortero de barro y los ladrillos. Entre las primeras dos hiladas se halló una moneda de 20 centavos de cuproníquel cuya fecha es ilegible dado el grado de deterioro de la pieza (emitida entre 1896 y 1942). Entre las dos hiladas siguientes, se recuperó una moneda de 10 centavos fechada en 1942, y una de 5 pesos fechada en 1963. Finalmente, entre la cuarta hilada y la quinta, se recuperó otra moneda cuya fecha no se conserva, pero corresponde a la década de 1942-52 (ver FIGURA N°4).

FIGURA N°4: Monedas halladas entre las hiladas de ladrillos que componen el cimiento descrito



De izquierda a derecha: moneda con fecha ilegible de cuproníquel (1986-1942); moneda de 10 centavos (1942); moneda de 5 centavos (1963); moneda con fecha ilegible (1942-1952).

El cementerio, emplazado en un terreno de 22x23m sobre el camino de ingreso al pueblo desde RN 130, fue utilizado durante la primera mitad del siglo pasado, presentando en la actualidad 29 cruces y 3 “cunitas” de metal (en su mayoría montadas con remaches, sin soldaduras). Debido al mal estado de conservación de los elementos metálicos presentes en el cementerio, muchas cruces se encuentran destruidas, habiendo sido muchas de ellas relocalizadas aleatoriamente sobre el terreno durante la última década, incluso durante la puesta en valor del predio. Durante nuestros trabajos de campo pudimos relevarlo, identificar desniveles indicios de la disposición original de las filas de tumbas, y, debido a la ausencia de placas fechadas, realizar una datación relativa de sus cruces mediante el análisis de los patrones estilísticos en comparación con otras de cementerios regionales (Domínguez, Clara, Villaguay). A pesar de algunas similitudes identificadas con cruces de los cementerios mencionados, muchas de las 29 cruces del cementerio de los manecos presentan particularidades tanto estilísticas como en torno a los materiales empleados en su manufactura (ver FIGURA N°5). Estas particularidades, entre las que destacamos la utilización de tubos metálicos como componentes centrales o las terminaciones en tríada de puntas, podrían explicarse a partir de que, según algunas informantes, las cruces eran confeccionadas por “ellos mismos” (Richard & Lallami, 2017).

FIGURA N°5: Cruces y “cunita” del Cementerio de los Manecos, Entre Ríos
Arriba a la izquierda, destacamos el diseño de una cruz elaborada con tubos metálicos conformando el eje. Abajo izquierda, un ejemplo de “cuna” metálica de un párvulo fallecido.



Fuente: Dibujos de Tainá Romero García sobre relevamiento del autor.

Dos de las tres “cunitas” corresponden a tres niños fallecidos (dos de ellos mellizos), nietos de Manuel Gregorio, mientras que la restante corresponde a un sujeto no identificado. Cabe destacar que en el cementerio fueron enterrados otros católicos ajenos a las familias afrodescendientes estudiadas.

Volviendo a nuestras excavaciones en el espacio de viviendas, podemos reconsiderar la materialidad descrita como resultado de acciones desarrolladas en determinados momentos de la construcción de la vivienda excavada, tendientes a aportar protección, en relación con los ancestros: la colocación de las monedas de distintas épocas entre las hiladas de los cimientos de ladrillos, o la guayaca, o bolsa de mandinga desarmada y arrojada al relleno. A su vez, la presencia de un fragmento de cruz metálica, probable deshecho de la confección de cruces fúnebres efectuada por parte de un herrero de la familia, abre nuevos horizontes interpretativos atendiendo a las implicancias que este rol posee en el mundo centro-africano y afrodiaspórico (Goucher, 2007; Symanski & Gomes, 2016). La actividad de este herrero, referido en la oralidad recuperada, podría estar asociado al fragmento de una pieza del soplador de una fragua a carbón descartado también en el relleno.

Todos estos elementos presentes en el modo en que estas personas concebían sus vínculos ancestrales, el mundo mágico y las relaciones ontológicas con diversos objetos hacia mediados del siglo XX, sumados a, por ejemplo, la ejecución de música con tambores, cantos y baile descritos en trabajos anteriores (Richard et al., 2022; Richard & Lallami, 2017), habrían aportado en gran medida a la cohesión interna del grupo, hasta momentos en que los procesos emigratorios dispersaron a las distintas familias, dificultando o discontinuando su reproducción y reconfiguración en la manera en que se habría dado hasta entonces.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Como describimos escuetamente, la arqueología de la diáspora africana se viene desarrollando en distintos puntos de nuestro subcontinente en diálogo con las visiones y demandas de las y los afrodescendientes. Esta práctica se constituye en una importante herramienta para generar lecturas alternativas de nuestro pasado, poniendo en tensión los discursos esencialistas que niegan o minimizan el pasado y la riqueza cultural afrodiaspórica.

En Argentina, por tanto, podemos mencionar, en línea con las observaciones realizadas por Flavia Zorzi y Catherina Mantilla Oliveros poco menos de una década atrás (Mantilla Oliveros, 2015; Zorzi, 2015), que el campo disciplinar comienza a ampliar su bagaje teórico, producto incipientes de lecturas cruzadas con las producciones de otros países sudamericanos.

En el presente trabajo, la reconsideración de diversos elementos conservados en las oralidades del presente permitió, junto al trabajo colaborativo y al diálogo constante con los actores afrodescendientes implicados, una interpretación alternativa de distintas particularidades de la materialidad arqueológica recuperada durante trabajos de campo. Esta interpretación, permite revalorizar los saberes y concepciones ontológicas presentes en familias afrodescendientes entrerrianas hacia mediados del siglo XX, aportando a cuestionar al discurso que planteó la idea de un mestizaje blanqueador y etnocida tendiente a acallar historias no-occidentales (Segato, 2010). Instamos, en esta línea, al desarrollo de una práctica arqueológica afrolatinoamericana atravesada por el diálogo y la construcción colectiva con las y los afrodescendientes, sus demandas históricas y los procesos de otrificación, marginalización, racialización y violencia tanto física como simbólica que los atraviesan y nos atraviesan como sociedad y sujetos académicos.

Referencias bibliográficas

- AGOSTINI, Camila. 2009. «Cultura material e a experiência africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens» en: *Topoi*, vol. 10, n° 18, pp. 39-47.
- ALBERTI, Benjamin. 2016. "Archaeologies of Ontology" en: *Annual Review of Anthropology*, vol. 45, pp. 163-179.
- ARCUSHIN, Abraham, MOREYRA, Ricardo, & MUCHNIK, Irma. 2021. *Los manecos de La Capilla*. Ed. del autor.
- CARVALHO, Patrícia. 2015. "A travessia atlântica de Árvores Sagradas: etnoarqueologia e estudos de paisagem no Quilombo do Boqueirão -Vila Bela- MT" en: *Teoria e Sociedade*, vol. 23, n° 1, pp. 237-265.
- CHIARAMONTE, Susana, FINVARB, Elena, FISTEIN, Nora, & ROTMAN, Graciela. 1995. *Tierra de Promesas: 100 Años de Colonización Judía en Entre Ríos. Colonias Clara, San Antonio y Lucienville*, Ediciones Nuestra Memoria.
- FERREIRA, Lucio. 2009. "Sobre o conceito de Arqueología da Diáspora Africana" en: *Métis: História e Cultura*, vol. 8, n° 16, pp. 267-275.
- GOUCHER, Candice. 2007. "African Metallurgy in the Atlantic World" en: Akinwumi Ogundiran & Toyin Falola (Eds.), *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 277-291
- HABER, Alejandro. 2012. "Un-disciplining archaeology" en: *Archaeologies*, vol. 8, n° 1, pp. 55-66.
- HABER, Alejandro. 2016. *Al otro lado del vestigio: Políticas del conocimiento y arqueología indisciplina*. Popayán: Universidad del Cauca.
- LIMA, Tania. 2013. "Arqueologia como ação política: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX" en: *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, vol. 7, n° 1, pp. 179-207.
- LIMA, Tania, SENE, Glaucia, & SOUZA, Marcos de. 2016. "Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX" en: *Anais Do Museu Paulista*, vol 24, n° 1, pp. 299-391.
- MANTILLA OLIVEROS, Johana. 2013. "Transformações na paisagem cultural contemporânea de uma povoação de origem quilombola na costa norte da Colômbia. San Basilio de Palenque, séculos XIX e XX" en: Camilla Agostini (Ed.), *Objetos da escravidão. Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 105-127.
- MANTILLA OLIVEROS, Johana. 2015. "Arqueología y comunidades negras en América del Sur. Problemas y perspectivas" en: *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, vol. 10, n° 1, pp. 15-35.
- RICHARD, Alejandro, CIRIO, Pablo & LALLAMI, Cristian. 2022. "Oralidades y materialidades afrodescendientes de Ingeniero Miguel Sajaroff (ex La Capilla), Entre Ríos. Una aproximación antropológica" en: *Tefros*, vol. 20, n° 1, pp. 119-147.
- RICHARD, Alejandro, & LALLAMI, Cristian. 2017. "Afrodescendientes en Entre Ríos. Oralidad y arqueología histórica en torno al caso de Ingeniero Sajaroff, dpto. Villaguay" en: *Cuadernos Del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 26, n° 1, pp. 21-41.
- RICHARD, Alejandro, & LALLAMI, Cristian. 2022. "Arqueología de la Diáspora africana en Entre Ríos: los manecos de La Capilla (Ing. Sajaroff, Dpto. Villaguay), siglos XIX y XX» en: A. Igareta & F. Cechi (Eds.), *VIII Congreso Nacional de Arqueología Histórica*. Universidad Nacional de La Plata, pp. 311-314.

SAMPECK, Kathryn, & FERREIRA, Lucio. 2020. «Delineando a arqueología afro-latino-americana» en: *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, vol. 14, n° 1, pp. 141-168.

SEGATO, Rita. 2010. «Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje» en: *Crítica y Emancipación - Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, vol. 2, n° 3, pp. 11-44.

SINGLETON, Tereza, & SOUZA, Marcos de. 2009. "Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States" en: Teresita Majewski y David Gaimster (Ed.), *International Handbook of Historical Archaeology*. Springer, pp. 449-469.

SYMANSKI, Luís. 2007. "O domínio da tática. Práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT)" en: *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, vol. 1, n° 2, pp. 7-36.

SYMANSKI, Luís, & GOMES, Flávio. 2016. "Iron cosmology, slavery, and social control: The materiality of rebellion in the coffee plantations of the Paraíba Valley, Southeastern Brazil" en: *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, vol. 5, n° 2, pp. 174-197.

ZORZI, Flavia. 2015. "La arqueología de la diáspora africana en la Argentina. Desarrollo, problemáticas y perspectivas" en: *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, vol. 9, n° 2, pp. 5-26.

**Condición jurídica,
ciudadanía y
derechos de
afrodescendientes,
pasado y presente**

Quase da família: afrodescendência e servidão nas relações laborais domésticas no Brasil

Angela Bárbara Lima Saldanha Rêgo¹

Universidade Federal do Maranhão; Instituto Federal do Maranhão - IFMA, Brasil.
angela.saldanha@ifma.edu.br

Maria Emília Miranda Alvares²

Universidade Federal do Maranhão; Centro Universitário Dom Bosco - UNDB, Brasil
maria.alvares@undb.edu.br

Resumo

O trabalho doméstico contemporâneo no Brasil tem suas raízes fincadas no passado colonial do País, momento em que a conformidade com a escravização do trabalho de pessoas racializadas numa lógica mercantilista financiou o projeto de modernidade europeu, de maneira que o modelo servil estruturou e ainda estrutura as relações sociais brasileiras. Assim, a partir da revisão crítica de literatura, com base na epistemologia feminista negra de Lélia González, em diálogo com a epistemologia decolonial de Rita Segato, este estudo visa analisar as formas de precarização dos vínculos laborais dos trabalhadores domésticos após sua equiparação aos outros trabalhadores urbanos, fruto da implementação no ordenamento jurídico brasileiro da Emenda Constitucional nº 72/2003, conhecida como

Emenda das Domésticas. Como re-sultado, conclui-se que o trabalho doméstico no Brasil é sobretudo exercido por mulheres racializadas - negras e pardas -, e também marcado pela precarização, com baixa remuneração, jornadas de trabalho prolongadas e usurpação de garantias trabalhistas por parte dos empregadores. No campo das relações sociais fixadas no ambiente de trabalho ainda persiste uma contradição: a necessidade de constituição de um vínculo amistoso, simulacro de um parentesco, entre patrões e empregadas, como pretexto para não estabelecer uma relação profissional e ética.

Palavras-chave: Antropologia Histórica; São Luís (Brasil); Período Colonial/Contemporaneidade; Trabalhadoras Domésticas; Raça; Servidão.

ASPECTOS HISTÓRICOS DO TRABALHO DOMÉSTICO NO BRASIL

A imagem de uma união paradoxal, mas admitida. Uma união fundada no amor presente e na violência pregressa. A violência que fendeu a alma da escrava, abrindo o espaço afetivo que está sendo invadido pelo filho do senhor. Quase todo o Brasil acabe nessa foto” (Luis Felipe de Alencastro, 1997:440).

1 Mestra em Cultura e Sociedade - Universidade Federal do Maranhão; Instituto Federal do Maranhão - IFMA, Brasil.

2 Mestra em Saúde Materno-infantil - Universidade Federal do Maranhão; Centro Universitário Dom Bosco - UNDB, Brasil.

FIGURA Nº 1: Augusto Gomes Leal com sua ama de leite Mônica



Fonte: Fundação Joaquim Nabuco (2023).

A escravização no Brasil foi um processo histórico de subjugação e espoliação da vida dos povos indígenas e africanos, ocorrido entre os séculos XVI e XVIII, com repercussões de longa duração para a identidade da nação, impactando diretamente os seus descendentes diretos e o imaginário social e psíquico de toda a população brasileira. Caracterizou-se por dois momentos: a escravização indígena, frequente desde o início da colonização até o século XVII) e a escravização negra, intensificada nos séculos XVIII e XIX.

A escravização negra foi marcada pelo sequestro de pessoas africanas para exploração de mão-de-obra nas lavouras da empresa colonial. Serviu de mola propulsora para o crescimento econômico da Coroa Portuguesa, Império e posteriormente República Brasileiros e dos seus comparsas, patriarcas, brancos, colonos ou descendentes de portugueses e latifundiários. Além dos ganhos econômicos advindos do processo de colonização e escravização, um outro legado se instala a partir desse momento, “a montagem de uma sociedade patriarcal, baseada na monocultura e na violência vigiada” (Schwarcz; Santos, 2019: 20), impactos de uma ordem de pensamento colonial-moderna que deu a tônica às formas de relações desiguais entre os colonizadores e os povos ameríndios e africanos, por se considerarem os invasores sujeitos de humanidade, racionais e universais, situando os demais povos como seres diferentes dos humanos, inferiores, meros objetos de conhecimento ou de práticas de dominação (Quijano, 1992).

Logo, esse período é conhecido pela grande violência e crueldade contra a população escravizada, que, além de ser explorada para o trabalho, foi controlada, vigiada, castigada, e encarcerada em locais conhecidos como senzalas: depósitos humanos de homens, mul-

heres e crianças, sem o mínimo de salubridade e conforto para os dias extenuantes e sacrificantes. A divisão do trabalho escravizado acontecia em três frentes: no campo, nos engenhos de cana de açúcar³ e na Casa Grande. O trabalho no campo centrava-se na lavoura da cana e em outras atividades, como a coleta de frutas e da mandioca, a pecuária, a pesca e a mineração. Nos engenhos, os trabalhos se voltavam para a produção do açúcar e da aguardente e para a construção e manutenção dos imóveis e era na Casa Grande que estavam os escravizados responsáveis pelas tarefas domésticas servindo ao senhor de engenho e a sua família.

A servidão aos donos da Casa Grande era prestada, sobretudo, por mulheres escravizadas nas funções de cozinheira, ama de leite⁴ e mucama⁵. A presença das cativas no interior das casas ensejou relações sociais complexas com os senhores e seus filhos. Relações essas que proporcionavam a elas, por um lado, certas benesses – tais como melhor alimentação, vestuário e possibilidade de alforria – e, por outro, vulnerabilidade a uma série de humilhações, controle, anulações e violências física e sexual (Telles, 2018).

Essa relação mista, flutuante entre a submissão e a afetividade, fez surgir no imaginário social a figura da mãe preta – uma mulher negra, madura, presumida –, ou, nas cozinheiras, nas amas de leite ou nas mucamas, responsáveis pela criação do filho branco herdeiro da família patriarcal, pela alimentação de todos e pela gestão de suas existências, de forma afetuosa e servil. Mulheres que resumiam sua existência aos problemas da Casa Grande, sem espaço para vida pessoal ou para constituição de família própria. “A figura da mãe preta se expande pelo período pós-escravocrata. Elas acabavam assumindo um lugar afetivo importante na vida das filhas dos senhores: as sinhazinhas. Com a proximidade da relação que podia se iniciar na infância, elas podiam se tornar conselheiras sentimentais dessas meninas” (Teixeira, 2021: 19).

Cedendo à forte pressão internacional e, portanto, a contragosto do Império Brasileiro e da própria sociedade escravagista, a princesa imperial regente, D. Isabel Cristina Leopoldina de Bourbon e Bragança promulgou a Lei Áurea em 13 de maio de 1888, declarando extinta, ao menos no plano formal, a escravização no Brasil. Não obstante, uma série de injustiças e abandonos se sucederam aos ex-escravizados, que terminaram sendo mantidos sob o mesmo jugo, pois não tinham como sobreviver senão cedendo à oferta de trabalho em troca de pouso e de um prato de comida. O Império não se dispôs a criar políticas de acolhimento à população negra, que seguiu às margens do Estado. Logo, com o racismo estrutural já instalado, dificultou-se a inserção social desses sujeitos, gerando impactos sentidos até hoje nos níveis de desigualdade e de falta de oportunidade para os afrodescendentes no Brasil (Pereira, 2020).

Mesmo sem o suporte governamental, a comunidade negra teve que resistir e se inserir em postos de trabalhos precários, saindo das senzalas e habitando os cortiços nas cidades, locais precários, precursores do que atualmente conhecemos como favelas, submetendo-se a extensas jornadas de trabalho e à exploração de sua mão de obra em troca de pagamento irrisório ou de insumos mínimos para a sobrevivência estrita. Nesse novo modelo de sociedade, a mãe preta, outrora escravizada doméstica, teve que continuar o trabalho reprodutivo para a família dos patrões a troco de residência e subsistência. Dessa maneira, a mãe preta, uma herança dos tempos colonial e imperial, continua sendo evocada nos comportamentos e no exercício do ofício dessa nova classe de trabalhadoras: as em-pregadas domésticas (Madeira; Gomes, 2018).

3 Era constituído da moenda, onde a cana era esmagada, do aparelhamento destinado a cozer e purificar o caldo, de tachos, caldeiras, escumadeiras etc., e da casa de purgar, onde o açúcar era embranquecido e seco.

4 Responsáveis pela amamentação dos filhos dos senhores.

5 Responsáveis pela arrumação e organização da Casa Grande.

A historicidade dessa representação na cultura brasileira é comumente encontrável em obras literárias e audiovisuais consumidas pelos lares das classes média e alta do País, retratada através de personagens que reforçam a ideia de passividade, afetividade e cordialidade dedicadas à família do senhor de engenho. Uma dessas personagens é a preta Suzana, personagem presente no livro *Úrsula*, de 1859, de Maria Firmina dos Reis, primeira romancista do Brasil, mulher negra, do Nordeste do País e professora reconhecida pelo ineditismo de sua obra, que refletiu sobre a abolição da escravatura, o colonialismo, a liberdade e a vida das pessoas negras no período oitocentista. Preta Suzana é descrita como uma mulher, mãe, esposa, livre na África e escravizada no Brasil. Ela aparece no romance, em um primeiro momento, lembrando o seu sequestro, os infortúnios do navio negreiro, a tristeza pelo cativo e saudade da vida pregressa; e, em um segundo momento, sacrificando a sua vida para ajudar a sinhazinha Úrsula a fugir com o seu amado da fúria do vilão da história. Assim, aos olhos de Túlio, um outro personagem negro do romance, Preta Suzana é descrita: “E aí havia uma mulher escrava, e negra como ele; mas boa, e compassiva, que lhe serviu de mãe enquanto lhe sorriu essa idade lisonjeira e feliz, única na vida do homem que se grava no coração com caracteres de amor – única, cuja recordação nos apraz (...)” (Reis, 2018:126).

Outra personagem, a Tia Anastácia, da obra infantil de Monteiro Lobato *Sítio do Pica Pau Amarelo*, de 1920, é a retratação da mãe preta do início do século XX pós-abolição: uma empregada dócil e afetuosa, considerada quase uma integrante da família. A expressão “quase da família” retrata, pois, as ambiguidades presentes no papel assumido antigamente pelas escravizadas e, hoje, pelas empregadas domésticas. Monteiro Lobato, um apreciador das teorias eugênicas norte-americanas, ajudou a instituir no imaginário brasileiro a presença da negra de estimação no seio das famílias burguesas e pequeno-burguesas como uma mulher sempre pronta para servir, resignada (Teixeira, 2021).

A eugenia foi um pensamento bastante apreciado e difundido pela intelectualidade médico-científica brasileira nas décadas de 1920 e 1930, por meio da qual, através de práticas e legislações higienistas, pretendia-se estipular medidas de controle reprodutivo, da pobreza, de doenças infectocontagiosas, da educação sexual e matrimonial e que também “prometia solucionar o suposto ‘atraso’ civilizacional do país, os efeitos da miscigenação racial e toda a miséria relacionada à chamada ‘questão social’, como a pobreza, as inúmeras doenças, a desnutrição e o analfabetismo” (Souza, 2016: 96). O incentivo à miscigenação racial surgiu das correntes eugênicas que não atrelavam os problemas de desenvolvimento econômico e social da nação a uma questão de degenerescência racial, atrelando-os às mazelas sociais (fome e pobreza), entretanto, as demais abordagens entendiam que a grande quantidade de negros e indígenas no território impediam o progresso por serem considerados de raças inferiores (Souza, 2002).

Em decorrência disso, o Governo brasileiro estimulou a integração de imigrantes europeus, brancos considerados da raça superior, no sul do País, concedendo-lhes terras para plantio e apoio financeiro, para que ali permanecessem e embranquecessem a população. A partir dessa percepção e com a publicação do romance *Casa Grande e Senzala*, de 1933, do sociólogo Gilberto Freyre, coroou-se a força que essa narrativa ganhou no meio público e científico, por nutrir a crença na existência de raças superiores e inferiores e, assim mesmo, exaltar a presença das três raças no Brasil, a mestiçagem característica do povo brasileiro, sem segregação racial explícita, como reflexo da harmonia da coexistência inter-racial: a chamada democracia racial.

Em contrapartida, Lélia Gonzalez, filósofa, historiadora, antropóloga e militante do Movimento Negro Brasileiro, ao escrever o clássico ensaio “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984, criticou a romantização da mestiçagem pacífica no País, argumentando a existência do mito de democracia racial, que privilegia os brancos e desqualifica e violenta os negros por meio da literatura, das piadas, da marginalização da população negra,

da invisibilização da mulher negra, da estratificação e das desigualdades sociais vigentes desde os tempos da escravização. Para Lélia, a democracia racial é a manifestação da neurose cultural da sociedade brasileira (Gonzalez, 2020).

Fundamentada nos escritos psicanalíticos lacanianos, ao explicar a neurose cultural, Lélia mostra que, no plano público, acreditar e defender a existência da igualdade entre raças na sociedade é um sintoma que recalca, ou seja, que esconde inconscientemente o amor e o afeto desenvolvidos entre a criança branca e a mãe preta, a ama de leite (no passado) ou a babá (na atualidade), tão recorrentes nos lares brasileiros. Já a antropóloga argentina Rita Segato, ao estudar o apagamento da existência da mãe preta na vida e na história dos brasileiros, entende esse mecanismo não como de natureza neurótica, mas psicótica. Ela disse que a sociedade forclui, ou seja, nega na realidade dada à presença e importância da mulher negra na criação e educação das crianças brasileiras brancas (Segato, 2021).

Ao percorrermos a História do Brasil, ao entendermos o racismo estrutural no seu contexto sócio-histórico e compreender os desdobramentos psíquicos desse peso histórico sobre a subjetividade dos indivíduos, evidenciamos a forma como as esferas pública e privada lidam com as trabalhadoras domésticas no Brasil, reatualizando a escravização e impondo a elas uma reencenação traumática desse período (Kilomba, 2019), destinando a mulher negra para os afazeres domésticos, desqualificando sua existência pessoal, explorando sua mão de obra em troca de pagamentos injustos, invisibilizando seu ofício e não assegurando seus direitos trabalhistas, e até mesmo, mais cruelmente, cooptando meninas, em sua maioria, negras e pobres, do interior do País, para trabalharem como domésticas, violando seus direitos de criança e adolescente, usurpando suas infâncias e seus sonhos com a promessa vazia de uma vida melhor, de oportunidade de estudo de qualidade e retorno financeiro para a família de onde foram retiradas.

A PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO DOMÉSTICO NA CONTEMPORANEIDADE

“A maioria das mulheres que trabalham no serviço doméstico são negras. E as pessoas que estão no poder, contratando, são brancas. Há um pacto da branquitude para que a gente não tenha autoconhecimento e possam usufruir do nosso trabalho de forma até ilegal” (Mirtes Santana)

Conforme introduzimos, uma das imposições moderno-coloniais aos povos racializados – tanto os povos indígenas quanto aqueles sequestrados em África – foi o trabalho forçado. Segundo Sueli Carneiro (2023), o dispositivo de racialidade para construção do outro como célula básica da mão de obra escravizada foi ferramenta fundamental manejada pelo sujeito universal com vistas ao alcance do sucesso da empresa mercantil colonial. Para além de servir a um dos maiores acúmulos primitivos de capital já havido, o colonialismo modificou de maneira irreversível a noção de produção e reprodução da vida nas terras invadidas, imprimindo nas sociedades subalternizadas o destino de ocupar, até os dias atuais, a base racializada da economia dos Estados-Nação modernizados.

Assim, até o final deste tomo, buscaremos caracterizar o trabalho doméstico como um trabalho marcadamente servil, diretamente decorrente, na sociedade brasileira, da mão de obra escravizada, sem que houvesse a possibilidade de se construir historicamente a identidade proletária dessa força de trabalho, o que dificulta a inserção da categoria trabalhador doméstico no cenário do trabalho urbano contemporâneo, como se observa da atual resistência patronal em reconhecer os direitos constitucionalmente conferidos às trabalhadoras e trabalhadores domésticos no Brasil a partir da aprovação da Emenda

Constitucional nº 72/2013, situação que, aliada à deficiente fiscalização do cumprimento da referida legislação, continua a relegar a categoria à informalidade e, por conseguinte, à desumanização do trabalho como contínuo da escravização. Enquanto os direitos dos demais trabalhadores tiveram assento legal na década de 40 do século passado, trabalhadores domésticos a eles só puderam se equiparar em 2013, 25 anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, considerada a Constituição cidadã, mas que, noutro giro, continuou legando a essa classe uma condição social de menor prestígio, garantindo-lhes apenas parte dos direitos trabalhistas.

A efetividade jurídica da Emenda Constitucional de 2013 só viria a ser, de fato, alcançada em 2015, após a regulamentação da PEC pela Lei Complementar nº 150. Sobre-tudo direitos como ao limite de carga horária semanal, à remuneração por hora extra, ao adicional noturno retiraram as domésticas de um local de servidão e de apagamento enquanto seres humanos. A ideia arraigada de que as famílias das classes média e alta só se tornam funcionais a partir da existência (no ‘quartinho da empregada’) de uma pessoa disposta a servi-las ininterruptamente – para ninar seus bebês, para passear com seus animais de estimação, para trazer-lhes um copo de água, para lhes preparar um lanche antes de dormirem –, sem que, para tanto, nenhum centavo a mais fosse incorporado ao salário da serviçal, parece ter encontrado seu fim, pelo menos na forma da lei, haja vista o tom com o qual o então Presidente do Congresso Nacional, Senador Renan Calheiros (Rádio Senado, 2023: n.p.), comentou a aprovação da PEC: “Assim como a liberdade tem um preço, assim como a democracia tem um preço, a igualdade também tem o seu preço. O Brasil está assumindo que a igualdade é a regra. E regra tem que começar dentro de casa”.

Em 02 de abril deste ano, o Senado Federal publicou, através da Rádio Senado, a matéria intitulada ‘Especial: 10 anos depois da PEC, domésticas têm reconhecimento, mas novos desafios se apresentam’, segundo a qual

“A informalidade ainda é o principal fator que impede a universalização dos direitos. Segundo dados da PNAD, pesquisa que é feita pelo IBGE, 76% das profissionais não têm carteira assinada, ou seja, 3 em cada 4 profissionais exercem as atividades domésticas sem ter acesso à proteção social e aos demais direitos trabalhistas que foram alcançados pela PEC” (Rádio Senado, 2023: n.p.)

De fato, a equiparação dos direitos dos trabalhadores domésticos àqueles garantidos aos trabalhadores urbanos e rurais acirrou os ânimos na relação que, historicamente, situa as trabalhadoras domésticas – pois a maioria dos trabalhadores domésticos é do gênero feminino⁶ –, como uma categoria menor, mais submissa, justamente pelo fato de os empregadores valerem-se de um poderoso artifício de vinculação às empregadas: o de serem ‘quase da família’. Essa zona cinzenta que mescla um pretense afeto, uma intimidade forçada, um parentesco servil, termina por prejudicar, no mais das vezes, a parte mais fraca da relação, que, invariavelmente, abre mão de direitos irrenunciáveis, fecha os olhos para as ilegalidades cometidas pelos patrões, aceita menos do que merece, pois precisa ser grata por ter sido admitida como ‘parente’ no seio daquela ‘família de bom coração’, que se vale da lei como objeto de barganha, ao tentar dissuadir a trabalhadora de exigir a formalização de seu vínculo, dizendo que, pagando ‘por fora’⁷, pode pagar mais, como se o cumprimento da lei fosse algo negociável entre as partes.

6 No Brasil, as mulheres ocupam 92% das vagas de trabalho doméstico, dentre as quais 65% são negras (DIEESE, 2022).

7 Pagar ‘por fora’ significar pagar somente o salário, sem abranger as demais verbas trabalhistas legalmente previstas.

“O que ocorre ainda hoje é que a pessoalidade envolvida nessa relação, o resquício/manutenção do mito de ser quase da família e a situação de vulnerabilidade dessas mulheres, sobretudo negras, na dependência do trabalho numa estrutura condicionada pelo racismo, classismo e sexismo contribuem para esse quadro de desproteção” (Teixeira, 2021:73)

Ou seja, informalidade, precarização e racialização são características que permeiam a relação laboral doméstica no País. Não obstante, malgrado o clima de terrorismo proporcionado pelos antagonistas à PEC das Domésticas – como a lei ficou popularmente conhecida –, dados recentes apontam que, apesar de ter havido uma redução no número de carteiras assinadas no País, não houve uma demissão em massa de trabalhadores domésticos.

Para além da influência sócio-histórica do racismo estrutural sobre as decisões que envolvem a regulamentação do trabalho doméstico, percebemos também resquícios coloniais na forma através da qual o Estado e os demais círculos paralelos influentes da sociedade, a chamada esfera paraestatal (Segato, 2022: 27), apreendem e controlam a questão.

“Uma esfera paraestatal de controle da vida, ou seja, um Estado paralelo constituído por “donos” que estabelecem sua própria lei como se fosse a lei do território, com linhas de comunicação muito bem irrigadas entre ele e o Estado propriamente dito, num estágio posterior, apesar da expansão de uma economia, de uma legalidade e de um poder policial paralelos que governam a vida de cada vez mais setores das sociedades latino-americanas sujeitos ao controle de gangues e de organizações criminosas”

Essa segunda realidade comentada por Segato (2022) incide desde tempos remotos, na perspectiva de *longue durée* da colonialidade – senhores de engenho, donatários das capitânias hereditárias, oligarquias regionais, coronéis – e, atualmente, as milícias, as facções criminosas e os carteis de drogas, que em conluio com a primeira realidade, o próprio Estado, organiza e negocia modos de coação, repressão e controle da população marginal e vulnerável, na qual se inserem as trabalhadoras domésticas, impactadas diretamente pela tríade opressiva gênero, classe e raça. Aquilo que o Estado oferece através das leis, ele subtrai (Segato, 2021), pela sua ineficiência – a exemplo da precária fiscalização das relações laborais domésticas e da morosidade da justiça – e pelo pacto com a esfera paraestatal em prol da manutenção da ordem colonial-moderna. Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) reunidos pelo DIEESE (2022), as trabalhadoras domésticas sem carteira assinada ganham 40% a menos do que aquelas com vínculo regular.

A coordenadora-geral da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas, Luiza Batista Pereira, destaca a importância da aprovação da PEC para a efetiva profissionalização da categoria, ao tempo que compreende que a pouca coercitividade da lei em relação àqueles empregadores que não a cumprem ainda é uma falha a ser sanada pelo Estado:

“A PEC não resolveu todos os problemas porque a lei existe, mas ainda existe aquela cultura escravagista dos empregadores que não assinam e não sofrem nenhuma penalidade por isso. Porque se houvesse uma penalidade mais severa – tem que assinar, tem que pagar todos os encargos que deixou de pagar durante o período do contrato de trabalho que não foi formalizado – eu acredito que muitos empregadores que deixam de cumprir a lei pensariam duas vezes” (Rádio Senado, 2023: n.p.).

Um exemplo do descaso patronal para com a existência e a dignidade das empregadas domésticas foi o desfecho trágico da relação trabalhista travada entre a empregada doméstica Mirtes Santana, mulher negra nordestina, e o casal empregador branco, Sérgio e Sari Corte Real, ex-prefeito e ex-primeira dama do Município de Tamandaré, em Pernambuco. Ao determinar que a empregada levasse o cachorro da patroa para passear, no dia 02 de junho de 2020 – em plena pandemia da Covid-19 –, Sari teria ficado responsável pelo filho de Mirtes, Miguel Santana, de apenas 5 anos de idade, que, na ocasião, acompanhava a mãe no serviço, por ela não ter com quem deixá-lo em casa. Por descuido de Sari, o menino caiu do 9º andar do prédio de luxo em que morava o casal, falecendo de imediato. Em decisão inédita no País, o Tribunal Superior do Trabalho, a partir de sua 3ª Turma⁸, condenou o casal a pagar uma indenização de 386 mil reais a um fundo de trabalhadores por danos morais coletivos, assim o fazendo com base na existência de privilégio branco e no racismo estrutural no vínculo trabalhista entre o casal e suas empregadas domésticas. Para o Ministro Relator da decisão, José Roberto Freire Pimenta:

“Trata-se de um casal em que o marido era prefeito de uma das cidades da região metropolitana de Recife e estava usando o trabalho doméstico de duas trabalhadoras negras em sua casa durante o período de pandemia sem qualquer adoção de medidas de segurança e de defesa para a saúde delas (...) E alega no processo que elas não eram suas empregadas, e sim do município, e que ele tinha desviado as trabalhadoras para trabalhar em sua residência, como se ainda vivêssemos no período colonial (...) Em virtude dessa ideologia racista operante no mundo do trabalho, mantiveram-se intocados os benefícios usufruídos pelas pessoas brancas que ao longo da história lucraram em cima da mão de obra negra (TST, 2023: n. p.).

A contratação fraudulenta de Mirtes e de sua mãe como servidoras públicas da Prefeitura de Tamandaré, mas que, em verdade, prestavam serviços domésticos ininterruptos ao casal, inclusive durante o momento mais crítico da pandemia da Covid-19, corrobora o descaso patronal não só com a categoria das trabalhadoras domésticas, mas também com a condição de ser humano das empregadas e com o próprio erário. A prática não é incomum entre os políticos brasileiros, a exemplo do episódio envolvendo a ‘funcionária particular’ do ex-presidente Jair Bolsonaro, Walderice da Conceição, mais conhecida como Wal do Açaí, que, remunerada pela verba do gabinete do político enquanto ele era deputado federal, jamais trabalhou em Brasília ao longo dos 15 anos de vínculo, apesar de assinar o ponto funcional de forma ininterrupta (TRF1, 2022).

A modificação na forma de pensar dos Poderes instituídos no Brasil, impulsionada incessantemente pela própria categoria interessada organizada, parece sinalizar novos rumos na compreensão estatal da necessidade de se protegerem de forma efetiva os direitos das trabalhadoras domésticas, polo evidentemente mais frágil na relação trabalhista, marcada pelo abuso de poder e pela intersecção de diversos marcadores sociais, sobretudo o gênero e a raça.

8 Ainda pendente de julgamento de recurso a ação criminal movida pelo Ministério Público em face de Sari Corte Real, condenada, em 2022, a oito anos e seis meses de reclusão por abandono de incapaz com resultado morte. Na época do crime que vitimou o menino Miguel, ela foi presa em flagrante por homicídio culposo (quando não há intenção de matar), mas acabou liberada após pagamento de fiança de 20 mil reais (UOL COTIDIANO, 2023: n. p.).

Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, Luis Felipe de. 1997. "Epílogo" em: Luis Felipe de Alencastro (Org.). *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARNEIRO, Sueli. 2023. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar.
- GONZALEZ, Lélia. 2020. "Racismo e sexismo na cultura brasileira" em: Flavia Rios, Marcia Lima. *Por um feminismo afro latino americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DIEESE - Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. 2022. *Infográfico - Trabalho Doméstico no Brasil*. <https://www.dieese.org.br/infografico/2022/trabalhoDomestico.html>. Acesso em: 09 jul. 2023.
- FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. 2023. *Acervo Digital*. <http://digitalizacao.fundaj.gov.br/fundaj2/modules/home/index.php>. Acesso em 09 jul.2023.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- MADEIRA, Zelma; GOMES, Daiane. 2018. "Persistentes desigualdades raciais e resistências negras no Brasil contemporâneo" em: *Serviço Social & Sociedade*, nº 133, pp. 463-479.
- PEREIRA, Paulo Fernando Soares. 2020. *Os quilombos e a nação: inclusão constitucional, políticas públicas e antirracismo patrimonial*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- QUIJANO, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en: *Perú Indígena*, vol. 13, nº29, pp. 11-20.
- RÁDIO SENADO. 2023. *Especial: 10 anos depois da PEC, domésticas têm reconhecimento, mas novos desafios se apresentam*. <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2023/03/30/pec-das-domesticas-10-anos-de-lei-80-anos-de-luta>. Acesso em: 09 jul. 2023.
- REIS, Maria Firmina. 2018. *Úrsula*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio (orgs.). "Apresentação" em: Lilia Moritz Schwarcz e Flávio Gomes (orgs.). 2018. *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEGATO, Rita. 2022. *Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial*. São Paulo: Bazar do Tempo.
- SEGATO, Rita. 2021. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. 2016. "A eugenia brasileira e suas conexões internacionais: uma análise a partir das controvérsias entre Renato Kehl e Edgard Roquette-Pinto 1920-1930" en: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 23, pp. 93-110.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. 2022. "Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930)" en: *Revista Brasileira de História*, vol. 42, nº 89, p. 93-115.
- TEIXEIRA, Juliana Cristina. 2021. *Trabalho doméstico*. São Paulo: Jandaíra.
- TELLES, Lorena Féres da Silva. 2018. "Amas de Leite" em Lilia Moritz Schwarcz e Flávio Gomes (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

TST. 3ª Turma: RRAg - 597-15.2020.5.06.0021, Rel. Ministro Alberto Bastos Balazeiro, 3ª Turma, por unanimidade, julgado em 30/06/2023, Jurisprudência do TST. Disponível em: <http://aplicacao4.tst.jus.br/consultaProcessual/resumoForm.do?consulta=1&numeroInt=373984&anoInt=2022>. Acesso em: 9 jul. 2023.

TRF1. 6ª Vara Federal Cível da SJDF: *Ação Civil de Improbidade Administrativa - 1015093-34.2022.4.01.3400*. <https://www.jusbrasil.com.br/processos/546002183/processo->

[n-101XXXX-3420224013400-do-trf01](https://www.jusbrasil.com.br/processos/546002183/processo-n-101XXXX-3420224013400-do-trf01). Acesso em: 9 jul. 2023.

UOL COTIDIANO. 2023. *Caso Miguel: TST considera privilégio branco e manda casal pagar R\$ 386 mil*. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/reporter-brasil/2023/07/04/caso-miguel-tst-considera-privilegio-branco-e-manda-casal-pagar-r-386-mil.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 09 jul. 2023.

Insulbaternização negra e modernidade: contribuição quilombola à formulação de direitos no Brasil

Paulo Fernando Soares Pereira¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil / Universidade de Brasília, Brasil.

paulofsp1983@gmail.com

Resumo

O artigo tem como objetivo analisar como a insurgência dos quilombos, comunidades formadas por escravizados que fugiam da opressão da escravização, relaciona-se com a Modernidade e o colonialismo brasileiros e, a partir disso, verificar a contribuição delas para a formulação de direitos, no passado e no presente, no Brasil. Os resultados alcançados foram no sentido de observar a contribuição da população negra, através

dos quilombos, no caso, para a afirmação dos direitos à liberdade e a igualdade, cujo reconhecimento o Direito Constitucional ainda não ofertou o devido valor, sendo necessárias políticas públicas de afro-reparação para essas comunidades. A metodologia consistiu na revisão crítica de literatura.

Palavras-Chave: Modernidade; Escravidão; Quilombos; Insurgência; Direitos.

INTRODUÇÃO: OS QUILOMBOS COMO FENÔMENO INSURGENTE DA MODERNIDADE E DO COLONIALISMO

Como a insurgência dos quilombos se relaciona com a Modernidade e o colonialismo brasileiros? Pensa-se que não é possível falar de grupos subalternizados, como as comunidades quilombolas, sem se efetuar abordagem a respeito de Modernidade, do colonialismo e da relação desses pontos com os racismos institucional e cultural, inclusive como essa teia é sustentada pelo Direito e, também, quanto influencia ou não a formulação de políticas públicas. A Modernidade não existe sem a colonialidade, pois são faces da mesma moeda e o racismo é um princípio constitutivo que organiza todas as relações de dominação da Modernidade (Grosfoguel, 2016: 158-159).

Além do mais, tais hierarquizações não seriam possíveis sem o racismo, pois ele organiza as relações de dominação da Modernidade (Grosfoguel, 2016: 158), a qual vem acompanhada da colonialidade, que nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental do Renascimento até os dias atuais.

É nesse contexto de colonialidade que se enxerga o fenômeno quilombola e a sua insurgência, ao contrapor o sistema econômico, social, político e jurídico que foi a escravidão dos negros, pois o quilombo representa uma das primeiras tomadas de consciência da população negra a respeito de um processo de opressão racializado.

Dessa maneira, vale relacionar os quilombos em contexto histórico de colonialidade e como o Direito os tratou, contemporaneamente, seu processo de reconhecimento. Pa-

1 Pós-Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil. Doutor em Direito pela Universidade de Brasília, Brasil. Integrante da Advocacia-Geral da União.

ra isso, relaciona-se a colonialidade, o quilombo e o Direito, no Brasil, em três momentos distintos: a) a instalação colonial e a insurgência quilombola; b) a consolidação colonial, pós-abolição e silenciamento racial e; c) a permanência colonial: a pós-abolição e a não inclusão dos negros e quilombos na República.

INSTALAÇÃO COLONIAL E A INSURGÊNCIA QUILOMBOLA

Na Europa, o negro tinha uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma; no inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, o preto, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome e tal imagem pode ser representada pelas aves de rapina, negras (Fanon, 2008: 161). Diante dessa representação, a imagem dos quilombos foi construída, juridicamente. Outrossim, sua reconstrução foi fruto da Constituição de 1988, ao estabelecer a importância das memórias e histórias de resistências quilombolas para o projeto de Brasil ao qual se propuseram os(as) constituintes. Isso se deu em virtude da luta do movimento negro que, nas décadas anteriores, reivindicou um novo papel para História do Negro no Brasil, efetuando-se a correção da nossa nacionalidade (Nascimento, 2006: 123).

Os quilombos, ainda assim, representam uma das primeiras insurgências à colonialidade do ser. O racismo cultural levou a um ocultamento da memória e da história não só da escravidão, ademais do seu contraponto, que foi a resistência mocambeira e quilombola. A partir disso decorre a importância de que os quilombos sejam inseridos e evidenciados na narrativa do Estado-Nação, como previu a Constituição de 1988, no art. 216, § 5º e no art. 68 do ADCT. O regaste das memórias e histórias quilombolas mostra-se uma notável forma de se fortalecer as lutas por reconhecimento e inclusão do povo negro, que contribuiu enormemente para a construção deste país, mas que costuma ter a sua participação diminuída nos eventos de relevância da narrativa que compõe a nossa nacionalidade. Portanto, é significativo falar dos mocambos e quilombos, pois, tal qual no passado, hoje, continuam a se constituir como territorialidades de resistência à homogeneização implementada pela Modernidade e que o sistema colonial corroborou, deixando marcas de negação de direitos.

Para existir e resistir, os quilombos necessitavam se ocultar, escolhendo territorialidades que não estavam ao alcance do controle social e jurídico do regime escravocrata, marcado pelo racismo. Os escravizados fugiam da opressão dos seus “senhores/as”, buscando no quilombo uma territorialidade de liberdade e interação com outros sujeitos resistentes, já que essa liberdade requer um mundo de “outros”, o qual nem sempre costuma oferecer esse reconhecimento (Gordon, 2008: 16).

Os quilombolas fugiam para as zonas, territorialidades não dominadas, nas quais pudessem ser reconhecidos como sujeitos, ainda que fosse apenas o reconhecimento entre “os seus”, em razão de as suas subjetividades terem sido renegadas pelo sistema escravocrata que os tratava com desprezo e sadismo. A única esperança era fugir e se unir aos iguais, aos semelhantes, já que o colonialismo havia criado um critério, alicerçado juridicamente, de desigualdade, baseado na cor da pele. Entre os castigos, as humilhações, o sadismo e a morte, a fuga representava esperança de concretização ao direito à liberdade e à própria igualdade, entre os próprios sujeitos resistentes.

Apesar do propósito deliberado de ocultamento das territorialidades quilombolas, a fim de sua proteção, estas, mais do que se pensa, interagem com as territorialidades antagonistas, “o mundo civilizado”, o “outro” opressor, que vivia à custa dos privilégios que o regime escravocrata proporcionava. Os quilombos não estavam totalmente isolados, pois apesar de proibidos, mantinham relações comerciais com fazendeiros, comerciantes, ne-

gros forros e outros segmentos da sociedade interiorana, tanto que muitos quilombolas saíam dos quilombos para comprar e pegar em armas, a fim de manter a integridade da comunidade (Araújo, 2014: 25 e 201-206). Na medida em que cresciam, os quilombos aperfeiçoavam seu sistema de produção em regime comunitário e solidário. Evidentemente, essas territorialidades comunitárias, espécies de paraísos nos infernos coloniais, não estavam imunes aos ataques. As suas (re)existências só eram toleradas enquanto não pudessem ser combatidas. Na primeira oportunidade, seriam dizimadas. Assim, em regra, os quilombos viviam em completo alerta, a fim de formar a sua resistência aos repentinos e traiçoeiros ataques.

Como territorialidades afastadas do alcance de controle social e jurídico, os quilombos podiam permitir que seus sujeitos vivenciassem experiências coletivas. Todavia, o projeto colonial não tolerava quaisquer liberdades que não tivessem passado por um processo de negociação. No caso dos escravizados, como estes não eram considerados sujeitos, não havia espaço ou subjetividade que permitisse se exprimir negociação com sujeitos de fora da zona do ser (campo da branquitude/brancura).

Conseqüentemente, ocultadas ou tornadas invisíveis, as memórias e histórias das resistências quilombolas serão esquecidas da narrativa do Estado-Nação. Esse mito não permitia que sujeitos “incivilizados”, em estágio de “pré-civilização” tivessem capacidade intelectual, cognitiva, de entender os “novéis” valores de “*liberté, égalité et fraternité*”, de pronúncia tão suave na boca das elites colonizadas: tais valores eram frutos do desenvolvimento da razão iluminista, gestado pela intelectualidade europeia, decorrentes dos “méritos” da brancura. Assim,

“Nas Américas, os africanos eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento” (Grosfoguel, 2016b: 40).

Portanto, não era possível que sujeitos “boçais” pudessem alcançar os valores iluministas por si mesmos. No máximo, poderiam desfrutá-los, desde que fossem, inicialmente, racionalizados e gestados pela benevolência branca em seu favor.

Desta maneira, a contribuição dos quilombos para a abolição e para a história constitucional do Brasil tende a ser ignorada. Em vez disso, a narrativa oficial dirá que a luta pela abolição se deu predominantemente por via do projeto liberal, da intelectualidade urbana, letrada e branca, obra do Iluminismo e gestado na própria Europa, não se permitindo sustentar que os quilombos representaram fissuras que levaram ou, pelo menos, contribuíram para a insustentabilidade do regime escravocrata. A abolição tende a ser vista como resultado da razão iluminista europeia.

“Tipicamente, o Iluminismo europeu é considerado o principal e, às vezes, o único período histórico relevante para o entendimento do ideal de civilização ocidental moderna. É por isso que a análise do colonialismo moderno tende a focar nos impérios e nas formações dos estados-nações dos séculos XVIII e XIX, que desempenharam importante papel neste processo, nomeadamente, Inglaterra e França” (Maldonado-Torres, 2019: 30).

Os mocambos e quilombos fizeram parte da trama do Estado-Nação, mas foram quase que varridos dessa narrativa. Ora, que orgulho poderia causar ao mito da nacionalidade uma narrativa na qual os negros se mostram como construtores da História? No máximo, poder-se-ia permitir um ou outro exemplo, a fim de ocultar o racismo do país. Em vez de

negras(os) como protagonistas da constituição da História, o mito foi adocicado, por meio da ideologia da democracia racial e da miscigenação, consolidando a hegemonia racial luso-brasileira.

Nesse sentido, a contribuição negra à derrocada da escravização e conquista dos direitos fundamentais à liberdade e à igualdade são ignorados ou tem sua narrativa restrita e localizada a eventos bastante pontuais. Todavia, essa insurgência não costuma ser selecionado pelo sistema jurídico-administrativo de proteção da memória coletiva. Sobre isso, Frantz Fanon (1968: 39), ao tratar do mundo colonial, recorda:

“Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que efetuou a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, que esmaga com suas pedras os lombos esfolados pelo chicote. Eis o mundo colonial. O indígena é um ser encurralado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites”.

Dessa forma, não em vão, pululam, no Brasil, nomes de cidades, estátuas, ruas, prédios públicos etc. com o nome de militares, como “Duque de Caxias”, o heroico homem branco que “pacificou” os Balaíos e a insurreição de Negro Cosme, no Maranhão. Por outro lado, no plano da memória, as lembranças sobre as negras e negros, em grande parte quilombolas, que se insurgiram contra a opressão colonial e desencadearam movimentos insurgentes, são renegados e esquecidos.

A CONSOLIDAÇÃO COLONIAL, PÓS-ABOLIÇÃO E SILENCIAMENTO RACIAL

A Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888 não encerrou os efeitos da escravização, mas, além dos seus efeitos jurídicos que a declarava extinta, passou a representar um alibi simbólico para não se discutir a necessidade de integração da população negra na sociedade de classes. Então, trata-se de texto jurídico, cuja sucintez representa a despreocupação com a situação que a população negra iria enfrentar a partir de então.

Perceba-se que o texto legal, em termos de técnica legislativa, teve mais preocupação com as disposições em torno de sua publicidade, do que com a própria redação dos artigos que tratavam da abolição. Sendo assim, inaugura-se novo período ao redor da questão racial brasileira, na qual o Direito terá papel fundamental, incluído o campo patrimonial: não tratar das questões raciais, ou melhor, o racismo será alimentado pela ausência de normatividade para controlá-lo, até porque, desde então, o pacto de silêncio em torno do racismo será reforçado, tendo como aliados o mito da democracia racial, a miscigenação e o embranquecimento.

O “não falar”, espécie de tabu (aquilo que não pode ser dito ou confrontado), no mito do Estado-Nação, apresentou reflexos na construção da estrutura constitucional que se projetou no próximo século. O silenciamento em torno da escravidão e de suas consequências, inclusive com a queima dos arquivos em referência a ela e as polêmicas que suscita até hoje. Nada obstante, concernente aos quilombos, em que pese o silenciamento, pesquisadores negros, principalmente, têm demonstrado, ainda, existir muitas fontes disponíveis, as quais possibilitam novos caminhos em redor das memórias e histórias dos negros. Há farta documentação e número expressivo de estudos sobre a temática (Santos, 2014: 21), mas que não costumam receber a mesma atenção dada aos movimentos insur-

gentes liderados, em sua maioria, por homens brancos. Por isso, é impreterível evidenciar o protagonismo da História do negro no Brasil.

São esses documentos, essas memórias, histórias que precisam ser evidenciados, retirados dos silenciamentos, como forma de se quebrar o pacto em torno do racismo e seu tabu, demonstrando-se que a escravidão e seus efeitos sociais, políticos e jurídicos necessitam ser enfrentados, diante da tendência em se tentar demonstrar que aquela foi um momento já superado da história nacional. Inclusive, no plano oficial, é muito representativo que o Hino da Proclamação da República afirme “Nós nem cremos que escravos outrora Tenha havido em tão nobre País”.

O registro acima demonstra quanto a memória coletiva da Nação se permeia pela lógica de silenciamento em torno da escravidão e de seu contraponto, a quilombagem. Os efeitos da escravidão saltam aos olhos no Brasil, mas “nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão ‘nobre’ país”: eis a síntese do pacto de silêncio em torno do racismo. Nesse contexto, a memória da escravidão e o seu contraponto, a quilombagem, ativamente preservadas como recursos intelectuais vivos em suas culturas políticas expressivas, podem ajudar a gerar um novo conjunto de respostas; os escravizados tiveram de lutar, muitas vezes por meio de sua espiritualidade, para manter a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas pela insistência da Modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam a domínios diferentes do conhecimento (Rodney, 1975: 99).

Por esse caminho, o despertar para a reescrita das memórias e histórias da escravidão e dos quilombos pode ser inserida no contexto do Atlântico Negro do qual fala Paul Gilroy (2001:16), ao sugerir que se deve reconsiderar as possibilidades de se escrever relatos não centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da Modernidade do Atlântico Negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo-se amplamente as aspirações democráticas.

Na perspectiva em questão, a Constituição Federal de 1988, ao retirar os quilombos da zona de silenciamento jurídico e da não-nomeação, coloca-os como protagonistas do processo no qual as questões raciais importam e devem constar no campo simbólico que recebe proteção do sistema de Direito Administrativo. Antes, no entanto, há que se falar como esse silêncio se formou.

A PERMANÊNCIA COLONIAL: A PÓS-ABOLIÇÃO E A NÃO INCLUSÃO QUILOMBOLA NA REPÚBLICA

Encerrado o fenômeno social e jurídico da escravidão, a partir do momento que a História a denomina de pós-abolição, a população negra teve negado o acesso às políticas públicas. Não havia qualquer preocupação estatal ou das elites em incluí-la no que se denominou de projeto de Estado-Nação². Por outro lado, sem perspectivas de reconhecimento e inclusão, antes e após a abolição, restou aos negros apenas o respeito aos deveres impostos pelo sistema jurídico, os quais incluíam a proibição de realização de suas manifestações culturais e religiosas duramente reprimidas pela polícia, o braço armado para a repressão não só dos quilombos, mas da população negra de modo geral.

O momento pós-abolição e que estabelece a República (1888/1889/1891) inaugurou um novo momento do racismo brasileiro, que passará a se caracterizar pelo processo de “não decisão”, o qual corresponde a uma nova fase do racismo institucional: negar o reconhecimento e a inclusão de direitos mediante o fenômeno “não decisório”, isto é, a

2 Discute-se se haveria um ou vários projetos de Brasil, cf. Siqueira (2018: 82-100).

ausência de políticas públicas. Os quilombos ficaram nomeações jurídicas, o que reafirmou a ocultamento das comunidades quilombolas, que, além de invisibilizadas, passaram a ser estigmatizadas como obstáculos aos processos de “desenvolvimento”.

Sobre essa ausência de políticas públicas de inclusão e reparação, Flávio dos Santos Gomes (2015: 123) registra que as populações negras rurais, isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e outras formas de cidadania, foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravizados, em que pese tais comunidades nunca terem deixado de existir em suas lutas seculares no mundo agrário, posto que sempre estiveram a defender seus territórios, costumes seculares e parentesco na organização social. Nota-se que, mesmo após a abolição, os quilombos jamais desapareceram. De forma contrária, contudo, disseminaram-se ainda mais. Nas décadas seguintes, a movimentação de famílias negras de libertos e quilombolas auxiliou na emergência de centenas de comunidades negras rurais que são encontradas no Brasil contemporâneo (Gomes, 2015: 123), as quais passaram a enfrentar fortes lutas para terem reconhecidas políticas públicas de reparação, negadas desde 1888/1889/1891.

Nessa conjuntura, a implantação da elitista República brasileira nasce totalmente alheia aos interesses da grande população negra de seu país. Após procrastinar a abolição da escravidão até a última gota de sangue e suor negros, nossas elites promovem um golpe militar que dá início a uma República gestada nos gabinetes, sem a mínima transparência e diálogo, os quais se esperariam de um projeto de Nação que contemplasse e incluísse negros e indígenas, excluídos, preferindo-se aderir ao devaneio europeu de embranquecimento e inventando-se o mito do “negro como problema”. Ao explicar o ideal de branquidão e o “problema” do negro, Guerreiro Ramos (1995: 192) aponta que:

“Nestas condições, o que parece justificar a insistência: com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência. E, de fato, a cultura brasileira tem conotação clara. Este aspecto só é insignificante aparentemente. Na verdade, merece apreço especial para o entendimento do que tem sido chamado, pelos sociólogos, de ‘problema do negro’” (Ramos, 1995: 192).

Desse modo, enquanto os negros permaneceram na base da escada social, durante quatro séculos, os imigrantes brancos que chegaram ao país, em algumas décadas, ascenderam rapidamente a escala social em todos os poderes, seja o econômico, o político ou o cultural, em vertiginosa mobilidade da sociedade brasileira que não tocava na pele majoritária da população negra (Nascimento, 1980: 24). Para os antigos quilombos, a situação não foi diferente. As políticas estatais priorizaram racialmente a população branca, inclusive com a vinda de imigrantes, pois o ideal era embranquecer o país, expurgar a cor negra e o sangue indígena, a exemplo de racismo institucional³.

A situação anterior reflete a cegueira das burguesias nacionais, como a do Brasil, que tomaram o poder no fim do regime colonial. Nada obstante, não passaram de burguesias subdesenvolvidas, cujo projeto de poder que estabeleceu o projeto de Nação baseou-se no convencimento narcisista de vantajosamente ocupar o lugar e os privilégios brancos da burguesia metropolitana (Fanon, 1968: 124), mesmo sem promover mudanças na estrutura de uma sociedade formada a partir da escravização e do racismo, renegando-se quais-

3 O racismo institucional na América Latina começa a constituir um campo de estudo, *cf.* Hernández (2013: 73-105).

quer políticas públicas à grande massa de população rural negra. A população negra rural, em grande parte formada pelos antigos quilombos e fruto das complexas e diversas relações que se formaram no momento pós-abolição tiveram que suportar o estigma de um racismo que não permitia o autoreconhecimento como ex-escravizados ou quilombolas, diante das marcas que foram construídas sobre o ser negro no Brasil e diante do ideal de embranquecimento.

Além disso, o Brasil oficial promoveu grande esforço tentando criar a ficção histórica segundo a qual o país representaria o paraíso terreno, cujo modelo deveria ser imitado pelo mundo (Nascimento, 1980: 25). Porém, como na América Latina, aqui, praticava-se a discriminação racial mascarada, pois ela utiliza as diferentes tonalidades de cor epidérmica do negro como mecanismo para conseguir que ele desapareça por intermédio da ideologia do branqueamento, na busca de um sujeito ideal, “embranquecido”, para obter melhores condições de vida, destruindo-se a solidariedade política, econômica, religiosa, cultural dos grupos negros (Nascimento, 1980: 35).

Portanto, a civilização branca, melhor dizendo, a cultura europeia, impôs ao negro um desvio existencial, lembrando Frantz Fanon (2008: 30), aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco. De forma semelhante, Guerreiro Ramos (1995: 236) dizia que o “problema do negro”, em verdade, foi a construção das elites brancas, a qual precisa ser superada sem ressentimentos:

“Foi uma minoria de ‘brancos’ letrados que criou esse ‘problema’, adotando critérios de trabalho intelectuais não induzidos de suas circunstâncias naturais direta.”

Desse modo, na cidade ou no campo, como nos quilombos, a população negra, obrigada a se enxergar como “problema”, teve de enfrentar a imposição do embranquecimento como forma de se negar as memórias e as culturas afro-brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Fanon (2008: 95-96), o negro não deve mais ser colocado diante desse dilema: branquear ou desaparecer; ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir. Se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontra em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, o objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, o objetivo será, uma vez explicadas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) sobre a origem do conflito, isto é, as estruturas sociais colonizadas e racistas.

Os quilombos representam, então, exemplo de como o ideal de branquitude pode ser encarado e superado. Enfrentando o estigma de não poder se reconhecer como população negra, mesmo sem nomeação jurídica ou sendo tratadas genericamente como populações rurais, na segunda metade do século XX, os quilombos e as comunidades negras rurais sofreram novas pretensões promovidas pelos setores agrários hegemônicos que defendiam formas econômicas exclusivas de acesso à terra e passaram a investir sistematicamente contra territórios seculares das populações rurais, indígenas, negras e ribeirinhas (Gomes, 2015: 123). Não obstante, diante do processo de afirmação dos direitos da população negra, os quilombos foram utilizados como símbolo de resistência cultural e enfrentamento ao racismo da sociedade brasileira e ao ideal de branquitude.

À vista disso, Abdias do Nascimento (1980: 21-22), ao dedicar-se ao quilombismo, lembra que a população negra tem sido forçada a “esquecer” as suas memórias, histórias e

condições por um tempo demasiadamente longo, sendo obrigada a ficar quieta, silenciada, e a ter de perdoar ou esquecer o holocausto de milhões de africanos friamente assassinados, torturados, estuprados e raptados por criminosos europeus durante a escravidão e depois dela; a população negra deve clamar e reclamar, não cooperando com os escravocratas de ontem e de hoje, os quais pregam a escravidão como “passo necessário” ao desenvolvimento do ocidente; de forma contrária, a escravidão foi um passo para trás na história; condenou homens e mulheres à condição de subcidadania, enquanto elevou outros à condição de sobrecidadania (privilégios).

Nesse contexto, a consciência da insurgência quilombola contribui para a transformação do Direito na medida em que demonstra que processos de luta por liberdade e igualdade são legítimos. Essa consciência não pode ser apenas no sentido de se lutar contra o poder juridicamente instituído, pois ele está formado e superestruturado, mas de transformá-lo, inserindo a população afro-brasileira nas instâncias decisórias como um imperativo de sua sobrevivência coletiva, como um povo, decorrente de um projeto de Nação inclusiva (Nascimento, 1980: 22).

Evidentemente, uma possível tomada do poder pelos negros foi sempre o pesadelo a perturbar o “cândido” sono de brancura das classes dominantes e governantes do Brasil, durante todo o decorrer de nossa História, a exemplo do temor que se instalasse entre nós uma Revolução Haitiana ou até que experiências como Palmares se repetissem. Nesse âmbito, a insurgência quilombola sempre constituiu latente perigo ao projeto de embranquecimento e de dominação da população negra. A quilombagem representava a experiência histórica de tomada de consciência acerca da luta pelos direitos à liberdade e à igualdade, bem como a afirmação de um território dominado pelo comunitarismo da negritude, dada a tradição libertária das populações escravizadas.

Os quilombos são exemplos que oportunizam à população negra brasileira o início do despertar para a tomada de consciência de sua negritude, cada vez mais evidenciada nos últimos anos, quando a maioria passa a se declarar negra e/ou “parda”, e servem, também, para questionar, por que o projeto de Nação formulado na pós-abolição excluiu essa população das zonas do saber, do poder e do ser.

O exemplo da insurgência quilombola, antes ou depois de 1888/1889/1891, após quase quatro séculos de escravização, corrobora a assertiva de que a luta da população negra por reconhecimento e inclusão de direitos apenas se inicia e exigirá esforços e resistência para se lidar com as estruturas sociais racializadas, protegidas, não raras vezes, pelo próprio sistema jurídico, usado para a manutenção de privilégios e para se evitar que o tabu do racismo seja colocado como problema na esfera pública. A recuperação das memórias e das histórias quilombolas, agredidas sistematicamente pelas estruturas hegemônicas de poder e dominação, as quais causaram graves distorções, ergue-se como passo importante e fundamental. Além disso, é preciso retirar essas memórias e histórias dos porões de ocultamento/silenciamento/esquecimento, tendo em vista que o Estado-Nação, até 1988, privilegiou a narrativa de matriz luso-brasileira, predominantemente branca e elitista (Nascimento, 1980: 247).

Como registrou Walter Mignolo (2017: 3), apesar de todo o processo de violência, ocultamento e silenciamento dessas memórias e histórias, houve contínua resistência, a qual precisa ser evidenciada, pois, mesmo após 500 anos de regimes coloniais, não foi possível apagar a energia, a força e as memórias do passado indígena e das comunidades afrodescendentes em países como o Brasil, a Colômbia, o Equador, a Venezuela e o Caribe insular. Nesse sentido, a recuperação da memória mocambeira e quilombola é importante passo, já que a contínua repetição do tratamento dado pelos brancos aos negros no passado, sem enfatizar suas realizações criativas e sua participação na construção da América, é outra maneira de racismo (Nascimento, 1980: 35), o qual precisa ser enfrentado e superado e, ao prever o reconhecimento disso, a Constituição brasileira deu importante passo.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Mundinha. 2014. *Insurreição de Escravos em Viana - 1867*. São Luís.
- FANON, Frantz. 1968. *Os condenados da Terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM.
- GOMES, Flávio dos Santos. 2015. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.
- GORDON, Lewis. 2008. "Introdução" em: Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- GROSGOUEL, Ramón. 2016. "Caos sistêmico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad" em: *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, nº 25, pp. 153-174.
- GROSGOUEL, Ramón. 2016b. "A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI" em: *Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 31, nº 1, pp. 25-49.
- HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. 2013. *La subordinación racial en Latinoamérica: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. 2019. "Analítica da decolonialidade: algumas dimensões básicas" em: Joaze Bernardino-Costa et al (org.). *Pensamento Afro-diaspórico e decolonialidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 27-53.
- MIGNOLO, Walter D. 2017. "Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade". Tradução de Marco Oliveira em: *RBCS - Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 32, nº 94, pp. 1-17.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. "Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras" em: *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africana*. Petrópolis: Vozes, pp. 245-281.
- NASCIMENTO, Beatriz. 2006. "Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso" em: Alex Ratts, *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, pp. 109-125.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. 1995. "Patologias sociais do "branco" brasileiro" em: *Introdução crítica à Sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 215-240.
- RODNEY, Walter. 1975. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Tradução de Edgar Valles. Lisboa: Serra Nova.
- SANTOS, Joel Rufino dos. 2014. Prefácio da primeira edição em: Mundinha Araújo, *Insurreição de Escravos em Viana - 1867*. São Luís, pp. 21-25.
- SIQUEIRA, José Jorge. 2018. "Pós-Abolição, intelectuais negros e projeto de Brasil: notas de um estudo" em: *Revista da ABPN: Associação Brasileira de Pesquisadoras(es) Negras(os)*, vol. 10, nº 25, pp. 82-100.

El enfrentamiento a la discriminación racial: la prueba en casos de Injuria Racial (art. 140, § 3° del Código Penal) en el Tribunal de Justicia de São Paulo, Brasil

Ana Cristina Mendes¹
acrismen@gmail.com

Resumen

Desde la perspectiva del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, se analiza sentencias del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Brasil, referentes a casos de injuria racial (art. 140, § 3° del Código Penal) que ocurrieron en las redes sociales Facebook y WhatsApp. Primero, se defiende que la criminalización de esos comportamientos se sitúa en el campo del combate y enfrentamiento a la discriminación racial y promoción de la igualdad desde el Derecho Penal. Luego, se identifica las pruebas producidas en el procedimiento criminal para la condena del imputado/a y, finalmente, se argumenta

que la garantía del debido proceso legal en estos casos exige la producción de la prueba digital, solamente así, la condenación es segura, contribuye para la concreta vivencia de la dignidad humana de la persona afrodescendiente víctima del crimen y fomenta la reflexión sobre la cuestión racial brasileña en los espacios virtuales de la vida. Para el análisis y la elaboración argumentativa se utiliza técnicas de raciocinio jurídico.

Palabras clave: Derechos Humanos; Sao Paulo (Brasil); 2014-2021; Criminalización; Racismo; Red Social.

INTRODUCCIÓN

*You may shoot me with your words,
You may cut me with your eyes,
You may kill me with your hatefulness,
But still, like air, I'll rise.*
Maya Angelou

La esclavitud de las personas negras africanas fue legitimada por el ordenamiento jurídico brasileño (Campello, 2018). De manera muy objetiva, este fenómeno jurídico-social hizo con que se implementase en el país una rígida estratificación social en la cual las personas blancas eran detentoras de todo tipo de poder (por lo tanto, eran superiores) y las personas negras eran meras mercancías o cosas comercializadas por las personas blancas (consecuentemente, eran inferiores) (Skidmore, 2012).

1 Investigadora Independiente.

Es tomando en cuenta este contexto histórico y desde la perspectiva del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH)², que se analizan sentencias del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, en Brasil, referentes a casos de injuria racial (art. 140, § 3° del Código Penal) que ocurrieron en las redes sociales Facebook y WhatsApp.

Primero, se hace una breve contextualización normativa del tipo penal injuria racial y su relación con la protección de los derechos humanos de la persona afrodescendiente. Luego, se enfoca las pruebas del procedimiento criminal para la condenación del imputado/a en primera y en segunda instancia. Finalmente, se discute la necesidad de la producción de la prueba digital para que se cumpla con la garantía del debido proceso legal.

Con este recorrido y con la utilización de técnicas de raciocinio jurídico se hace el análisis y la elaboración argumentativa para reflexionar sobre la necesidad de la prueba digital para dar seguridad a la condenación del imputado/a y la concreta vivencia de la dignidad humana de la persona afrodescendiente víctima del crimen.

LA INJURIA RACIAL Y EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

En el ámbito del DIDH, Brasil ratificó la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (CIEDR)³ y asumió la obligación internacional de actuar en la promoción de la igualdad y en el combate de la discriminación racial en favor del “sujeto de derechos concreto, históricamente situado, con especificidades y particularidades” (Piovesan, 2014: 313).

El sujeto concreto de derechos que se enfoca en este trabajo es la persona afrodescendiente que se caracteriza como la persona con color de piel no blanca (negra, morena, parda, entre otras denominaciones) y con apariencia similar a de los habitantes de la África negra que fueron sometidos a la esclavitud. Se parte de la premisa de que no se debe olvidar jamás que durante siglos la esclavitud de los/as africanos/as no tuvo frontera moral, legal o espacial. Ellos/as eran simples mercaderías comercializadas como cosas y, actualmente, su descendencia todavía sufre el racismo y la discriminación que se manifiestan de distintas maneras de acuerdo con el contexto donde desarrollan sus vidas.

Un tipo de racismo sufrido por los/as afrodescendientes es el racismo que ocurre a través de palabras que tienen el objetivo de ofender y desmerecer (Tabla 1). Para Munanga (2004: 25), se trata de un racismo ideológico “que nace cuando se hace intervenir caracteres biológicos como justificativa de tal o tal comportamiento” que resulta en la jerarquización de los blancos como superiores y de los negros como inferiores. Este racismo ocurre a través del “establecimiento de la relación intrínseca entre caracteres biológicos y calidades morales, psicológicas, intelectuales y culturales”.

El racismo afronta el derecho fundamental a la igualdad previsto en el art. 5°, inciso XLII de la Constitución Federal (CF), que establece: “la práctica del racismo constituye cri-

2 El Derecho Internacional de los Derechos Humanos consiste en el conjunto de normas internacionales que estipula derechos esenciales del ser humano y se beneficia de garantías internacionalizadas. Los Estados asumen obligaciones en favor de las personas que son consideradas sujetos de Derecho Internacional (Ramos, 2015).

3 La CIEDR entró en vigor con el Decreto 65.810/1969 y de acuerdo con la jurisprudencia del Supremo Tribunal Federal tiene el status supra legal. Se sugiere leer la ADPF 186/2012. En <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6984693>

men no susceptible de fianza e imprescriptible, sujeto a pena de reclusión, en los términos de la ley”.

El texto constitucional permite decir que en Brasil existe un enfoque en la represión penal al racismo y a la discriminación⁴, dejando de lado la promoción de la igualdad real entre las personas. Tal opción se coaduna con lo que Rodríguez Garavito y Baquero Diaz (2015: 40) afirman sobre el tratamiento jurídico dado al racismo en América Latina que enfoca el Derecho Penal y diluía las exigencias estructurales de reparaciones históricas – por ejemplo, las acciones afirmativas para la población negra – en exigencias de castigo individual para perpetradores de actos específicos de racismo.

Tomando en cuenta lo señalado anteriormente, el párrafo 3° del art. 140 del Código Penal (CP)⁵ tipifica como injuria racial las ofensas individuales con contenido racial:

Art. 140 - Injuriar a alguien, ofendiendo su dignidad o decoro:
§3° Si la injuria consiste en la utilización de elementos referentes a la raza, color, etnia, religión, origen o condición de anciano o discapacitado:
Pena – reclusión de 1 (uno) a 3 (tres) años y multa.

Importante remarcar que la injuria racial en el CP es tipificada como un crimen contra la honra⁶, solamente con la publicación de la Ley 14.532/2023 la ofensa contra la honra pasa a ser tipificada como crimen de racismo y, por lo tanto, imprescriptible y no susceptible de fianza conforme determina la Constitución Federal.

Luego de este breve recorrido normativo, se afirma que la criminalización de la injuria racial se sitúa en el campo del combate y enfrentamiento a la discriminación racial y promoción de la igualdad previsto en la Constitución Federal y en la CIEDR.

A continuación, se analiza sentencias de casos del crimen de injuria racial del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Brasil, para identificar las pruebas del procedimiento criminal.

LA INJURIA RACIAL Y LA PRUEBA⁷ EN PRIMERA Y SEGUNDA INSTANCIA

Las sentencias⁸ que se analizan fueron seleccionadas de manera no exhaustiva y son de casos que ocurrieran en Facebook y WhatsApp entre 2014-2021, cuando el crimen estaba tipificado en el art. 140, § 3° del CP.

4 La Ley 7.716/1989 conocida como Ley Caó, reglamentó el art. 5°, inciso XLII de la Constitución Federal. Se sugiere leer: Lei nº 7.716/89 - Lei CAÓ, 25 anos no Combate ao Racismo. En <https://www.geledes.org.br/lei-7-71689-lei-cao-25-anos-combate-ao-racismo/>

5 Texto original del artículo:

Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro:

§ 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência:

Pena - reclusão de 1 (um) a 3 (três) anos e multa.

6 El Supremo Tribunal Federal en el HC 154.248 estableció la injuria racial como una especie del género racismo e imprescriptible. En <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur459490/false>

7 El término “prueba” es usado como elemento de prueba en un sentido general, para referirse a distintos contextos de uso y a distintos aspectos del fenómeno probatorio. Para una mejor precisión del concepto se puede consultar Gascón Abellán, Marina (2010). Los hechos en el derecho. Bases argumentales de la prueba. 3 ed., Madrid: Marcial Pons, pp. 76 y ss.

8 La página del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo posee un banco de sentencias de primera instancia: <http://esaj.tjsp.jus.br/cjpg/> y de sentencias de segunda instancia: <https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/consulta->

En la Tabla 1 está el resumen de cada caso con las palabras que fueron utilizadas por los/as imputados/as para ofender y desmerecer a las personas afrodescendientes. Se verifico que “macaco” fue una palabra muy frecuente, siendo que “macaquinha” fue utilizada para referirse a una niña. La palabra “preto” o “negro/a” vinculada con un adjetivo como “merda” y “podre” también fue muy utilizada.

Sobre el tipo penal injuria racial, es relevante colocar la crítica de Duarte (s.f.):

O jargão *negro* ou *negra safada*, por exemplo, traz a dificuldade de caracterizar-se como ato de racismo porque comumente utilizada pelas pessoas, sendo assim banalizada, “normal”. Seria somente uma injuria, se lesando a dignidade, honra ou decoro da pessoa que recebeu a ofensa. O acréscimo do 3 do art. 140 do CP colaborou no sentido de se qualificar tal tipo de ofensa, porquanto ela atinge muito mais que o sentimento próprio de dignidade, como disse anteriormente, atingindo sobretudo a auto-estima racial (p. 76);

[...] a peculiaridade do dano decorrente de ato racista está em não se limitar ao aspecto interior da pessoa que o sofreu, mas também extensiva aos que a rodeia, por fazer parte ela de um determinado grupo étnico-racial. E ainda mais do que se poderia chamar comunidade negra, atinge obviamente toda a sociedade, dado que o preconceito ricocheteia em todas as relações, permitindo a desarmonia e o atraso (p. 77). (Todos los destacados son míos)

Tabla N° 1: Algunos casos del Crimen de Injuria Racial (art. 140, § 3°, CP) que ocurrieron en Facebook y/o WhatsApp en el Estado de São Paulo, Brasil (2014-2021)
<p>Caso 1 - Proceso/N.º Apelación: 0007081-74.2014.8.26.0045</p> <p>En 06/04 y 09/05/2014, los imputados (un varón y una mujer) hicieron posts de manera continuada con frases e imágenes en una página del Facebook llamando la victima de “macaco”: “existe um funcionário no pronto socorro que se diz encarregado, com nome de macaco. Mal caráter [...]”; “(...) vai comer banana (...)”; “macaco reina na saúde”; “maguila é nome de gente ou de macaco, porque macaco tem fama de cagar na mão e jogar na cara dos outros e gente tem fama de cagar nos outros mesmo”.</p>
<p>Caso 2 - Proceso/N.º Apelación: 0000007-85.2015.8.26.0480</p> <p>En 21/07/2014, el imputado creó perfiles falsos en Facebook de una chica que no quiso mantener una relación amorosa con él. Él publicaba montajes de fotos de ella y enviaba mensajes, tanto a la chica como a sus amigas. En estos mensajes, él amenaza y llamaba de “macaco” a un chico (que era amigo de la chica que le había rechazado): “sua amiguinha e o macaco dela vai rodar”, “até lá já vão esta mortos (...) o macaco é o primeiro”; “aquele preto desgraçado”; “o macaco é o primeiro (...) urubu”; “(...) ela e aquele urubu”; “um macaco que ela tá namorado (...), preto”. Esas amenazas y palabras ofensivas nunca fueron dichas directamente al amigo de la chica, sino que él las enviaba a personas conocidas de ambos.</p>

[Completa.do?f=1](#). En la Tabla 1 se tiene el número del proceso de cada uno de los casos seleccionados para poder recuperarlas y leer las decisiones completas.

Caso 3 - Proceso/N.º Apelación: 0015212-28.2018.8.26.0003

En 09/10/2018, el imputado envió mensajes y fotografías ofensivas por WhatsApp: “todo mundo chama **preto de MACACO**”; “**Preto é merda**”; “Você é + **preto** que um **gorila**. Você não é gente nem aqui nem na Chins. Tú é bicho selvagem. Saia da nossa rua, seu primata!”; “**Prezinho**”; “O **gorila** tem família? Qual **preto** tem família? O q os outros acham de um marginal de 1.80 e 110kg **preto** igual um **porco**. Caralho! **Vocês não são gente não**. A imprensa diz que vocês merecem respeito. Respeito é pra quem merece e **preto merece ser discriminado porque são umas merdas** que não tem modos nem respeito ao próximo”.

Caso 4 - Proceso/N.º Apelación: 1503850-37.2020.8.26.0050

En 10/01/2020, el imputado vio una foto del marido de la víctima con personas negras en un perfil de Facebook y escribió la siguiente frase: “Aquella **neguinha** que estava com vc, vc pegou na favela ela era eleitora do Lula. O mau gosto pra mulher pqp”.

Caso 5 - Proceso/N.º Apelación: 1502188-47.2021.8.26.0650

En 10/02/2021, el imputado y la víctima estaban en un grupo de Whatsapp de jugadores de fútbol del condominio donde vivían. El imputado envió una figurita de chimpancé direccionada para la víctima, citando su nombre y frases como “é você **neguinho?**”, “**nego nao evolui mesmo**”. Un miembro del grupo dijo que aquello no podía ser hecho y que era racismo, el imputado respondió que cualquier reclamo podría ser hecho al 0800.

Caso 6 - Proceso/N.º Apelación: 1500954-31.2021.8.26.0003

En 27/05/2021, la imputada es ex novia del novio de la víctima y uso perfiles falsos del Facebook para usar las palabras “**negra podre**” para referirse a la víctima en la red social.

Caso 7 - Proceso/N.º Apelación: 1500736-79.2021.8.26.0010

En 08/06/2021, la imputada es ex esposa del padrastro de la víctima que es una niña. Por mensajes de WhatsApp llamó a la niña de “**macaquinha**”, siendo que no fue la primera vez. Era una actitud recurrente.

Fuente: Elaboración propia con datos del Tribunal de Justicia de São Paulo disponible en: <http://esaj.tjsp.jus.br/cjpg/> y <https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/consultaCompleta.do?f=1>.

Como se puede leer en la Tabla 1, además de las palabras, frases como “Vocês não são gente não”, “preto merece ser discriminado” y “nego nao evolui mesmo” muestran la ideología racista que necesita ser erradicada de las relaciones humanas en Brasil, sean estas relaciones virtuales o presenciales.

En conformidad con el Código Procesal Penal (CPP)⁹, en los casos seleccionados se siguió el siguiente procedimiento: la víctima hizo el Boletín de Ocurrencia (BO) y representó en la comisaría para que ocurriera la persecución penal porque en la fecha de los hechos el crimen de injuria racial era de acción pública condicionada. Solamente después de ese acto es que se inició el procedimiento investigativo por la Policía para coleccionar las pruebas de materialidad y autoría del hecho. Luego de esta fase, el expediente fue encaminado al Ministerio Público (MP) que es el legitimado para proponer la acción penal (hacer la denuncia). El MP considero que el expediente tenía los elementos suficientes y necesarios para denunciar. La denuncia fue recibida por el juez/a y se inició el procedimiento judicial con las pruebas del expediente policial y con la declaración de las partes y testigos. En todos los casos el imputado/a fue condenado/a y, también en todos los casos, la sentencia de primera instancia fue apelada.

9 Código de Processo Penal, Decreto-Lei 3.689/1941 en https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm

En primera instancia, en todos los casos el *Print Screen*¹⁰ (*Print*) con los mensajes estuvo presente como prueba (Tabla 2). El *Print* o la imagen, juntamente con las declaraciones de la víctima, de los testigos y del imputado fueron la base para que el juez/a comprobase la materialidad y la autoría del crimen mismo en los casos en que el imputado/a usó un perfil falso y negó autoría, como en los casos 2 y 6.

Caso 2: Há **prova material** das conversas, das ameaças e das injúrias, e não há notícia de que qualquer outra pessoa que, naquele período, tenha importunado Alessandra com tamanha veemência (Sentencia de primera instancia, lauda 5).

Caso 4: A **materialidade** delitiva do delito está plenamente demonstrado pelo Boletim de Ocorrência e **print** da tela da página de internet com o inequívoco comentário com puro caráter racial da parte do réu (Sentencia de primera instancia, lauda 3).

Caso 5: A **materialidade** do delito restou comprovada pelo boletim de ocorrência (fls. 3/4), pela **cópia das mensagens** trocadas entre as partes (fls. 8/9), bem como pela prova oral colhida em juízo (Sentencia de primera instancia, lauda 2).

Caso 6: E a **materialidade** do delito está ainda demonstrada pelo **print** de fls. 107, onde consta a ofensa “negra podre”. [...] Não resta, assim, pela prova colhida, dúvida alguma de que a ré praticou, sim, o fato imputado, sendo de rigor sua condenação. (Sentencia de primera instancia, lauda 2). (Todos los destacados son míos).

Tabla N° 2: Pruebas y decisión del Tribunal en los Casos del Crimen de Injuria Racial (art. 140, § 3°, CP) que ocurrieron en Facebook y/o WhatsApp en el Estado de São Paulo, Brasil (2014-2021).
Caso 1: El imputado usó perfil verdadero
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. El imputado asumió que hizo la página y los postajes, pero dijo que eran críticas sin la intención de ofender. La acusada negó que hizo comentarios.
Decisión del Tribunal: En 29/03/2022, el Tribunal decidió por extinción de la punibilidad (art. 107, IV, c/c art. 109, V, ambos del CP).
Caso 2: El imputado usó perfil falso
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. La policía hizo la quiebra de sigilo telefónico para identificar quien enviaba los mensajes por WhatsApp. El imputado negó las ofensas.
Decisión del Tribunal: En 12/11/2018, el Tribunal decidió por la modificación de la sentencia con reducción de la pena.
Caso 3: El imputado usó perfil verdadero
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. El imputado asumió que era el titular y propietario de la línea telefónica y que envió mensajes, pero dijo que los mensajes no eran ofensivos.

10 De manera muy sencilla, el *Print Screen* se refiere a la captura de la imagen de la pantalla de un ordenador y/o celular y que comúnmente se llama de *Print*.

Decisión del Tribunal: En 03/04/2021, el Tribunal decidió por la manutención de la pena.
Caso 4: El imputado usó perfil verdadero
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. El imputado asumió el postaje, pero negó que estaba direccionada a la víctima.
Decisión del Tribunal: En 19/01/2023, el Tribunal decidió por la manutención de la pena.
Caso 5: El imputado usó perfil verdadero
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. El imputado asumió el postaje, pero negó la intención de ofender porque era un chiste.
Decisión del Tribunal: En 25/10/2022, el Tribunal decidió por la manutención de la pena.
Caso 6: La imputada usó perfil falso
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. La imputada negó los hechos.
Decisión del Tribunal: En 19/12/2022, el Tribunal decidió por la absolución por no existir prueba suficiente para la condenación (art. 386, VII, CPP).
Caso 7: La imputada usó perfil verdadero
Pruebas: Prueba oral y Print Screen. La imputada confesó el hecho.
Decisión del Tribunal: En 20/10/2022, el Tribunal decidió por la modificación de la sentencia con reducción de la pena.

Fuente: Elaboración propia con datos del Tribunal de Justicia de Sao Paulo disponible en: <http://esaj.tjsp.jus.br/cjjpg/> y <https://esaj.tjsp.jus.br/cjsg/consultaCompleta.do?f=1>.

En segunda instancia, en el caso 1 no se habló de las pruebas porque preliminarmente el Tribunal reconoció la prescripción de la punibilidad de los imputados. Importante resaltar que hubo prescripción porque la injuria no era considerada racismo, sino crimen contra la honra. Y, como ya se comentó, ese régimen jurídico solamente se cambia con la Ley 14.532/2023 que tipifica injuria racial como racismo.

En relación con las pruebas, en los casos 2, 3, 4, 5 y 7, el Tribunal mantuvo el mismo posicionamiento del juez/a de primera instancia, con excepción del caso 6, en que el Tribunal mantuvo una posición distinta. Es decir, en el caso 6 el Tribunal aceptó el *Print Screen* para probar la materialidad del hecho y no lo aceptó para probar la autoría:

Caso 6: A **materialidade** ficou consubstanciada pelos boletins de ocorrência (fls. 06/07 e 19/20), “**print**” de fls. 107, bem como pela prova oral colhida. A **autoria, contudo, não restou inequivocamente provada nos autos, respeitado o entendimento diverso do Magistrado a quo** (p. 3). [...] No caso em tela, em que pese as informações constantes dos prints acostados aos autos indicarem que a emissora seria Mariana, não é possível afirmar, com a certeza necessária para embasar uma condenação criminal, que de fato foi ela quem criou os perfis falsos e perpetrou a injuria (p. 5). (El destacado es mío).

Tomando en cuenta el conjunto probatorio, se verifica que el *Print Screen* fue un elemento de prueba clave, sin él el juez/a (en primera y segunda instancia) no habría podido formar su convicción y decidir. Sin embargo, considerando que la criminalización busca

cumplir con el compromiso constitucional e internacional asumido por el Estado brasileño de garantizar los derechos humanos de los/as afrodescendientes, las pruebas, principalmente la prueba digital, juega un papel clave para descubrir la materialidad y autoría del crimen para que la condenación del imputado/a sea segura en los casos que ocurrieron en los medios digitales.

En este sentido, el derecho al debido proceso legal posibilita una condenación segura, es decir, que no sea revocada en instancias superiores (como ocurrió en el caso 6), para que el imputado/a reflexione sobre sus palabras racistas, al mismo tiempo, la víctima vivencie sus derechos humanos y se concrete el derecho a la igualdad y no discriminación en la sociedad brasileña.

A seguir, se discute sobre el debido proceso legal y la prueba digital en estos casos de injuria racial que ocurrieron en Facebook y WhatsApp.

EL DEBIDO PROCESO LEGAL Y LA PRUEBA DIGITAL

El derecho al debido proceso legal está previsto en el art. 5º, inciso LIV de la Constitución Federal: “nadie será privado de la libertad o de sus bienes sin el debido proceso legal”. Por un lado, en el ámbito penal, Rosa (2013:44) refuerza que el derecho al debido proceso legal sustancial es la única garantía a la defensa efectiva del imputado/a frente al arbitrio del Estado. Por otro, es posible decir que el debido proceso también es la garantía efectiva para que el Estado no sea omiso y arbitrario con relación a la violación de la dignidad humana de la víctima.

En ese sentido, para que se cumpla con el debido proceso, se considera que en los casos de injuria racial que ocurrieron en Facebook y WhatsApp se necesita de la prueba digital “los datos en forma digital (en el sistema binario) constantes de un soporte electrónico o transmitidos en red de comunicación, los cuales contienen la representación de hechos o ideas” (Vaz, 2012: 63). Eso porque los *Prints* “son imágenes que nos permite visualizar las ofensas, sin embargo, se hace necesario identificar los datos que comprueban la existencia del hecho y su autoría” (Rosa, 2022). Como señala Sequeira (2022), el *Print* puede ser comparado a la fotografía de un arma de un crimen sin que el arma misma fuese aprendida y periciada.

El *Print* es una visualización o un indicio inicial de que el crimen ocurrió y dejó vestigios digitales que deben ser colectados en la realización del examen de cuerpo de delito¹¹, o sea, “los datos (de base, de tráfico y de contenido), en general, vulnerables, intangibles y frágiles, deben ser extraídos y tratados en observancia a las normas técnicas, observada la cadena de custodia, bajo pena de ineficacia probatoria” (Rosa, 2022, destacado mío).

En un análisis superficial, se podría considerar que los casos con perfil verdadero (casos 1, 3, 4, 5 y 7) serían más fáciles comparativamente con los casos con perfil falso (casos 2 y 6) y dispensarían la prueba digital, sin embargo, el principio de la presunción de inocencia prevalece en la persecución penal. Es decir, el imputado/a no está obligado/a confesar tampoco a producir pruebas contra sí mismo, incluso, su declaración es un acto de defensa en que él/ella puede permanecer en silencio y le está permitido mentir.

Así que, desde el principio de la presunción de inocencia, tanto la Policía como el MP juegan papel fundamental en procedimiento investigativo que antecede a la persecución judicial y que debe coleccionar la prueba digital para que tome parte de la denuncia. Por ejemplo, en todos los casos discutidos en ese trabajo, al recibir el expediente policial el MP podría haber devuelto el expediente a la Policía para que fuese complementado con la prue-

11 CPP, art. 158, caput

ba digital y solamente después hacer la denuncia¹². Es en este sentido que se posiciona el Tribunal en el caso 6:

Caso 6: Caberia à **acusação**, ciente das informações acima, **diligenciar junto ao Facebook** a fim de obter maiores informações acerca dos perfis constantes dos autos, mas não o fez. De igual forma, **não houve perícia**, com a finalidade de localizar o IP do usuário (p. 6). [...] Diante da **fragilidade probatória** no caso em tela, mais prudente é a **absolvição** (p. 7). (Decisión de segunda instancia, los destacados son míos)

Minto (2021) llama atención de que el CPP no establece el procedimiento a seguir para la coleta de la prueba digital y discute los diferentes métodos existentes y, entre ellos, es interesante llamar atención para la Norma ABNT¹³ ISO/IEC 27037/2013 porque

A pesar de não se tratar de norma cogente, pois não há, ainda, um reconhecimento explícito em lei, ela é, de fato, a única norma elaborada por organismo competente e reconocido no Brasil, que trate explicitamente do assunto em foco, além de ser a norma que, em sua versão internacional (ISO), descreve os procedimientos adotados nos ordenamentos de muitos países (Parodi, 2020 citado por Minto, 2021: 59).

Oliveira (s.f.) describe los principales puntos de la referida norma y señala su relevancia porque permite que o tratamiento de las evidencias digitales siga métodos prácticos aceptables mundialmente lo que contribuye para su admisibilidad y fuerza probatoria en los procedimientos judiciales y administrativos.

Como ya se ha descripto anteriormente, en el procedimiento criminal establecido por el CPP, es responsabilidad de la Policía (como órgano que hace la investigación preliminar) y del MP (como órgano que controla la actividad policial, que hace la denuncia y la acusación)¹⁴ cuidar para que se cumpla con el debido proceso legal colectando la prueba digital en los casos de injuria racial que ocurren en Facebook y WhatsApp.

En este sentido, la prueba digital es un elemento probatorio fundamental y que contribuye para garantizar los derechos de ambos, imputado/a y víctima afrodescendiente, frente al arbitrio y omisión del Estado brasileño en la persecución penal.

A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA PREGUNTA ABIERTA

La esclavitud de las personas negras africanas fue legitimada por el ordenamiento jurídico brasileño y consolidó la superioridad de las personas blancas y la inferioridad de las personas negras en la sociedad brasileña. El crimen de injuria racial tipificado en el art. 140, § 3° del Código Penal visa cohibir algunos comportamientos heredados de este pasado de esclavitud que buscan mantener la inferioridad de las personas que descenden de los esclavos africanos, los/as afrodescendientes, a través de palabras y frases con contenidos ofensivos y desmerecedores de cuño racista.

12 CPP, art. 16

13 La ABNT (Asociación Brasileña de Normas Técnicas) es responsable por la elaboración de las Normas Brasileñas (ABNT NBR) para establecer patrones técnicos en el país. En <https://www.abnt.org.br/> Sobre este tema de normas para la investigación y producción de prueba digital, Brasil ratificó la Convención de Budapest con el Decreto 11.491, de 12 de abril de 2023. En https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Decreto/D11491.htm

14 CF, art. 129, incisos VII y VIII; CPP, art. 16.

Los casos de crimen de injuria racial analizados en este trabajo ocurrieron en los medios digitales Facebook y WhatsApp y, a pesar de la existencia de normas que orientan la producción de la prueba digital, se detectó que la misma no tomó parte del conjunto probatorio en ninguno de estos casos. La sentencia de primera instancia se fundamentó en el *Print Screen* o una fotografía de las ofensas, lo que pone cuestión la seguridad de la condenación del imputado/a que puede ser revocada en instancias superiores. Todas las sentencias fueron apeladas y, en la mayoría de los casos, el Tribunal mantuvo la condenación basada en el *Print Screen*.

De ahí, el derecho al debido proceso legal exige la producción de la prueba digital en la investigación hecha por la Policía para que se obtenga certeza en el descubrimiento de la materialidad y autoría del crimen. Es el expediente policial que proporciona los elementos probatorios para que el Ministerio Público denuncie, se inicie la persecución judicial y, consecuentemente, la condenación del acusado/a que usó de palabras y frases racistas en contra de los/as afrodescendientes.

Solamente con la prueba digital hay seguridad de la condenación para que el imputado/a reflexione sobre sus palabras racistas, al mismo tiempo, la víctima vivencie sus derechos humanos y se concretice el derecho a la igualdad y no discriminación en la sociedad brasileña. Con la sentencia condenatoria segura, el Estado brasileño cumple con las garantías constitucionales y con la obligación internacional de garantizar los derechos humanos de las personas afrodescendientes.

Resta preguntar, ¿Están la Policía y el Ministerio Público conscientes y sensibilizados del problema de la discriminación racial y del racismo que afecta a las personas afrodescendientes en la sociedad brasileña? O, ¿actúan de manera contraria a las normas nacionales e internacionales de Derechos Humanos reforzando y manteniendo la inferioridad de los/as personas afrodescendientes?

Bibliografía

CAMPELLO, André Barreto. 2018. *Manual Jurídico da Escravidão. Império do Brasil*. Jundiaí: Paco.

BRASIL. *Código Penal* - Decreto-Lei 2.848. 7 de dezembro de 1940. Recuperado de https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm

BRASIL. *Código de Processo Penal* - Decreto-Lei 3.689. 3 de outubro de 1941. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 05 de outubro de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. *Lei 14.532*. Racismo. 11 de janeiro de 2023. DOU de 11.1.2023 - Edição extra.

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14532.htm#art2

ONU-Organización de las Naciones Unidas. *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. 21 de diciembre de 1965. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial>

DUARTE, Rebeca Oliveira (s.f.). "Responsabilidade Civil por danos morais nos atos de racismo" en: *Dano Moral nos atos de racismo*, Pernambuco-Brasil: Projeto SOS Racismo, pp. 49-98.

MINTO, Andressa Olmedo. 2021. *A Prova digital no Processo Penal*. São Paulo: LiberArs.

MUNANGA, Kabengele. 2004. "Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo identidade e etnia" en: Brandão, André Augusto. *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: EdUFF.

OLIVEIRA, Vinicius Machado de (s.f.). *ABNT NBR ISO/IEC 27037:2013*. <https://academiadeforensedigital.com.br/iso-27037-identificacao-coleta-aquisicao-e-preservacao-de-evidencia/>

PIOVESAN, Flavia. 2014. *Temas de Direitos Humanos*. 7. ed. São Paulo: Saraiva.

RAMOS, André de Carvalho. 2015. *Processo internacional de direitos humanos*. 4. Ed. São Paulo: Saraiva.

RODRÍGUEZ GARAVITO, César; BAQUERO DÍAZ, Carlos Andrés. 2015. *Reconocimiento con redistribución: el derecho y la justicia étnico-racial em América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.

ROSA, Alexandre Morais da (2013). "Devido processo (penal) substancial: 25 anos depois da CF/88" en: *Revista Brasileira de Direito*, vol. 9, nº 1, pp. 25-53. <https://seer.atitus.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/506/390>

ROSA, Alexandre Morais da. 2022. "O "print screen" é insuficiente à materialidade nos crimes digitais". <https://www.conjur.com.br/2022-jun-17/limite-penal-print-screen-materialidade-crimes-digitais>

SEQUEIRA, Matheus Barra Reis de. 2022. "Celulares apreendidos, «prints» de Whatsapp e a cadeia de custódia". <https://www.conjur.com.br/2022-out-27/matheus-sequeira-print-whatsapp-cadeia-custodia>

SKIDMORE, Thomas E. 2012. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.

VAZ, Denise Provasi. 2012. "Provas digitais no processo penal: formulação do conceito, definição das características e sistematização do procedimento probatório". *Tesis de doctorado*, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2137/tde-28052013-153123/publico/Denise_Provasi_Vaz_tese_integral.pdf

**Intelectuales
afrodescendientes:**

**Política, literatura,
periodismo,
activismo, etc.**

A construção da trajetória intelectual da escritora negra Carolina Maria de Jesus

Érica de Souza Oliveira¹

Universidade Estadual de Campinas, Brasil
e202954@dac.unicamp.br

Resumo

Nessa pesquisa busquei evidenciar o trabalho intelectual de Carolina Maria de Jesus, em *Diário de Bitita* (1986). Nele, percebi que a escritora constrói uma teia discursiva pensando as questões de gênero e raça. *Diário de Bitita* é uma narrativa póstuma que registra o cotidiano de Carolina de Jesus e de outras mulheres negras no início do século XX. A pesquisa teve natureza bibliográfica com análise de texto literário e aportes teóricos de algumas áreas de investigação. Por meio

de um discurso considerado transgressor, defendi que a autora constrói conhecimento sobre a realidade das mulheres negras, assim como consegue promover rasuras na história considerada oficial, assumindo uma postura intelectual conforme defendem Said e hooks.

Palavras-Chave: Literatura; Minas Gerais (Brasil); Período Republicano, 1914-1960; Escrita Feminina; Raça; Intelectualidade Negra.

INTRODUÇÃO

[...] escrever é uma maneira de sangrar. Acrescento: e de muito sangrar, muito e muito [...] (Evaristo, 2016: 109)

Escrever muitas vezes é um verbo que rasga a carne, as mulheres negras escritoras o sabem muito bem. Ainda, Carolina de Jesus não é apenas escritora. Carolina de Jesus é escritora e intelectual, tal como bell hooks (1995) nos instruirá adiante. Escritora intelectual, brasileira que esboça as vivências de mulheres negras de suas épocas. Nesta pesquisa, apresento resultados parciais de minha pesquisa de doutorado acerca da trajetória intelectual de Carolina Maria de Jesus. Neste artigo, busco entender mais de perto o peso da carga semântica da palavra intelectual, refletindo sobre o seu perfil, características e trabalho de um intelectual orgânico. Mais designadamente, sobre a intelectualidade orgânica de mulheres negras.

É importante que os leitores se atentem logo no início das reflexões para a importância deste conceito no trabalho das mulheres negras, pois durante a pesquisa que realizo aqui, os intelectuais orgânicos pretos abrirão os caminhos para as discussões que se seguem. O estudo em questão está dividido em três seções e em cada uma delas apresento uma especificidade sobre a pessoa do intelectual levando em consideração a trajetória de Carolina de Jesus. Buscando uma melhor organização das ideias aqui apresentadas, co-

1 Doutoranda em Teoria e História Literária.

meço mostrando o perfil e papel do intelectual orgânico, para só nas seções seguintes discutir as temáticas que envolvem o trabalho da escritora.

INTELECTUAIS ORGÂNICOS

Há muito sabe-se que os conhecimentos do Ocidente não são os únicos com relevância ou padrão para o restante do mundo. As Guerras que assolaram a Europa no início do século XX puseram em colapso impérios coloniais e contribuíram para ofuscar as luzes europeias que iluminavam intelectual e politicamente outras partes do mundo que se supunha em trevas, afirma Said (2005). Por meio do autor, entendo que não é aceitável falar em intelectualidade de modo genérico ou eurocêntrico.

Não é possível supor que a atividade intelectual europeia, desenvolva-se da mesma maneira que a árabe, a indiana, a africana etc.; porque esses grupos diferentes possuem particularidades nacionais, continentais, religiosas e culturais que precisam ser consideradas separadamente. Do mesmo modo, não é possível estabelecer equivalências sistemáticas no trabalho de intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos.

Conforme Gramsci (1968), cada grupo social que compõe as sociedades de estrutura econômica fez surgir categorias intelectuais, que se tornaram representantes da continuidade histórica desses grupos e não se diluem nem mesmo sob a mais potente forma de repressão política ou modificações sociais. Para Gramsci, qualquer trabalho humano, ainda que aparentemente de ordem física, tem em si o mínimo de propriedades de produção técnicas, ou seja, necessita de um mínimo de conhecimento criador intelectual. Nesse sentido, o teórico prossegue argumentando que todas as pessoas são em essência intelectuais, embora, nem todos desenvolvam e exerçam na sociedade a atividade intelectual.

À vista disso, o autor enfatiza que a problemática da criação de uma nova camada intelectual versa em organizar criticamente a atividade intelectual existente em cada um, separando-se o grau de desenvolvimento da ação nervosa que modifica em alguma escala as ações físicas e sociais. O escritor acredita que essa assimilação é ainda mais exponencial à medida que aquela classe cria seus próprios intelectuais orgânicos.

Nesta perspectiva, os intelectuais tradicionais tendem a desempenhar a mesma função geração após geração — profissionais da educação, líderes religiosos e representantes de empresas. Enquanto os intelectuais orgânicos, diferentemente dos tradicionais, não desempenham uma única função em um estado aparente de paralisação, mas estão em constante movimento procurando realizar negócios e transações, uma vez que estão diretamente ligados a classes e empresas, que os “usam para organizar interesses, buscando a conquista de mais poder ou controle” (Gramsci, 1968: 6).

Por outro lado, ao discorrer sobre os intelectuais orgânicos, Said (2005: 25) defende a ideia de que a personificação dos sujeitos intelectuais é responsável pelas grandes revoluções da humanidade, uma vez que: “[...] não houve nenhuma grande revolução na história moderna. sem intelectuais; de modo inverso, não houve nenhum grande movimento contrarrevolucionário sem intelectuais”.

Nesta argumentação, percebam o intuito de enaltecer o trabalho dos intelectuais orgânicos e alertar sobre sua importância. Se Gramsci enfatiza que os intelectuais orgânicos podem desenvolver argumentos convincentes que levam pessoas a entender como natural e, portanto, aceitável, justa, obedecível, uma determinada situação, mesmo opressiva; Said contrapõe esse ponto ao evidenciar que o trabalho de um verdadeiro intelectual orgânico é conduzir as classes sociais subalternizadas à construção de posicionamentos reflexivos e, sobretudo, a não aceitação de desigualdade de direitos.

Nesta mesma linha de raciocínio, Fanon (1968) argumenta que é dever de um dirigente ter as massas consigo, para de fato poder cumprir a conscientização e estabelecer uma intelectualização dessa massa ainda que de forma embrionária. Para o pensador martinica, não se pode subjugar mentalmente o povo, pois somente os países subdesenvolvidos dirigidos por uma elite intelectual oriunda do povo têm a capacidade de fazer as massas aparecer no palco da história.

Em outro momento, Fanon (2008) problematiza que a alienação intelectual é uma criação da sociedade burguesa. No contexto em questão, burguesa o escritor entende toda sociedade que se utiliza de mecanismos para tentar impedir qualquer manifestação em direção à evolução ou progresso. Para o autor, a burguesa não é uma sociedade boa para viver, e obviamente que uma sociedade só não é boa para viver, se o sujeito estiver posto em lugares de subalternidade, excluído, explorado, invisível, em estado de morte se não física, no mínimo uma morte epistêmica. As pessoas que se opõem a esse sistema burguês seriam as revolucionárias, ou seja, os intelectuais orgânicos emergidos das massas.

Pensar em pessoas que são representantes intelectuais orgânicas do povo, no caso de Carolina de Jesus isso é muito intrínseco de sua atuação enquanto sujeito no mundo:

[...] 13 de maio. Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. Nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos tratam com desprezo. Que deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz. [...]. Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverso a gente come mais. A verã começou a pedir comida. E eu não tinha. Era a represe do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha para a Dona Alice. [...] Era 9 horas da noite quando comemos. E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atua- a fome! (Jesus, 2007: 31-32).

Carolina Maria de Jesus suscita uma intelectualidade que vai de encontro a uma sociedade que a oprimia sem, contudo, acessar um espaço formal de formação de intelectualidade. Um indivíduo com capacidade de falar, sem medo, a verdade ao poder possui por vezes características ríspidas, tem eloquência, é dotado de grande coragem e se revolta com situações conflituosas a sua volta. Para esse sujeito nenhum poder ou autoridade do mundo é exorbitante ou imponente que não possa ser questionada e criticada de forma contundente.

ANTES DE NASCER A ESCRITORA

Partindo da leitura de *Diário de Bitita* (1986), os leitores terão acesso aos registros feitos pela própria Carolina de Jesus na obra a respeito da construção de seu repertório literário e intelectual. Em 1914, o mundo teve a amarga experiência de iniciar a Primeira Grande Guerra. Naquele mesmo ano, em uma pequena cidade do interior de Minas Gerais, Sacramento, nascia Carolina Maria de Jesus. Não é possível dizer com exatidão o dia e mês de seu nascimento, uma vez que na época, por conta de condições financeiras, passava-se muito tempo antes de registrar as crianças nos cartórios. Desse modo, escolheu-se 14 de março como data simbólica para representar o dia de seu aniversário.

Em minhas pesquisas, constatei que o nome de Carolina de Jesus constitui uma tradição em sua família, tendo em vista que quatro gerações de mulheres tiveram a mesma forma de identificação: sua avó materna, sua mãe, que tinha por apelido Cota. Carolina de Jesus que entre seus parentes e amigos era tratada como Bitita.

Carolina também foi o nome escolhido pela escritora, para batizar no futuro sua primeira filha, que veio a óbito posteriormente. Bitita era neta de um ex-escravizado, o senhor Benedito José da Silva. Assim como a maioria das meninas negras, durante a República Velha, ela não conhecia a figura paterna, fato que marcou sua vida e de que trataremos com mais detalhe em capítulos adiante: “[...] eu achava bonito ouvir minha mãe dizer:— Papai!E o vovô responder-lhe:

— O que é minha filha? Eu invejava minha mãe por ter conhecido seu pai e sua mãe. Várias vezes pensei em interrogá-la para saber quem era meu pai, mas faltou-me coragem. Achei que era atrevimento de minha parte [...] (Jesus, 1986: 08)”.

A futura escritora tinha em seu avô o referencial de figura masculina. O avô e a mãe de Bitita, Cota, foram os responsáveis por criar e transmitir os valores familiares e culturais para a moça. Bitita descrevia seu avô como “o negro mais bonito e inteligente” (Jesus, 1986: 08) que já conheceu. Em alguns momentos, por causa do modo como as pessoas se sentavam para ouvi-lo falar, especialmente suas lembranças do período colonial, Bitita comparava seu avô ao filósofo grego Sócrates.

O senhor Benedito sabia a importância da ética e valores morais para a existência humana. Ele entendia que um dos meios através do qual a humanidade aprimorava essas características era com a educação. Seu maior desejo era que os filhos tivessem frequentado a escola, mas nenhum deles tinha escolaridade. Como não conseguia se realizar nos filhos, o senhor Benedito mantinha a esperança de que seus netos ultrapassassem as barreiras da exclusão que sua família enfrentava. Bitita era ainda muito jovem, mas percebia porque seu avô almejava ver a família escolarizada.

Aos sete anos, Bitita foi matriculada no primário, contudo, o local que a garota mais ansiava ir foi onde vivenciou as mais perversas formas de opressão. Ali, foi considerada invasora em um lugar de conhecimento não preparado para ela: “[...] no ano de 1925, as escolas admitiram as meninas negras. Mas quando as alunas voltavam das escolas, estavam chorando, dizendo que não queriam voltar à escola porque os brancos falavam que os negros eram fedidos. As professoras aceitavam os alunos pretos por imposição [...] (Jesus, 1986: 41)”.

Na trama, fatos de discriminação racial na história da educação brasileira são apresentados. Quando começavam a frequentar a escola, as estudantes negras eram hostilizadas tanto pelos colegas brancos quanto pelos profissionais da educação. A atitude preconceituosa destes demonstra a ideologia da sociedade da época, pela qual as pessoas negras necessitavam de instrução simplesmente porque o país, antes escravocrata, precisava modernizar-se. Sabe-se que o ambiente escolar modula os comportamentos dos sujeitos em sociedade.

Assim, o posicionamento racista dos estudantes brancos, descrito por Bitita, foi o reflexo das práticas pedagógicas vivenciadas por eles dentro da escola e na convivência social. Tais atitudes acarretavam evasão escolar, pois causavam nessas estudantes uma forma de silenciamento e sentimento de inferioridade frente à discriminação que viviam.

A escola precisa atender às necessidades da sociedade na qual ela está inserida. Assim, o ambiente escolar contribui ativamente na reprodução de conhecimentos e colabora para a formação de ideologias. Não sendo permitido, ou mesmo admissível que esse espaço seja conivente com práticas de discriminação a qualquer segmento. Entretanto, constato que Bitita, bem como os demais coleguinhas de sua cor, não tiveram a oportunidade de presenciar o exercício das práticas pedagógicas semelhantes às que Gomes propõem, muito menos que respeitassem ao princípio da ética e da diversidade entre as relações raciais.

Do mesmo modo, ao discorrer sobre o racismo, Silvio Almeida (2019) argumenta que é fato que, além de ser uma imoralidade, o racismo é também crime. Contudo, acrescenta que conceber o racismo pela concepção individualista pode ser uma estratégia equivocada, pois, ao limitar o racismo a aspetos comportamentais, “[...] deixa-se de considerar o fato de que as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados ‘homens de bem’” (Almeida, 2019: 26). Esse pensamento deslocado para o contexto da educação na época de Bitita: “[...] amanhã eu não volto aqui. Eu não preciso aprender a ler. É que eu estava revoltada com os colegas de classe por terem dito quando eu entrei: —Que negrinha feia! Ninguém quer ser feio! [...]” (Jesus, 1986: 149).

Observo na narrativa que, para Bitita, estar na escola era algo desagradável. A criança não queria fazer parte de um local no qual sofria ataques verbais e até mesmo físicos. Noto no fragmento que as ofensas racistas para com a personagem eram tão intensas que a menina, já no primeiro instante, pensou em desistir de aprender a ler. Logo, percebe-se que Bitita dentro do espaço escolar ela foi vítima da categoria de racismo que Almeida chama de institucional.

De acordo com Almeida, a principal tese dos que defendem a existência de racismo institucional é a de que os conflitos raciais também fazem parte das instituições constituídas pelo Estado, sendo as desigualdades raciais resultantes não de uma ação isolada de grupos ou indivíduos, mas principalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos racistas que usam de artifícios dentro destas instituições para manter seus interesses políticos e econômicos. Dessa maneira, verifica-se que a concepção institucional do racismo versa o poder como âncora da relação racial: “Com efeito, o racismo é dominação. É, sem dúvida, um salto qualitativo quando se compara com a limitada análise de ordem comportamental presente na concepção individualista” (Almeida, 2019: 26).

Pelos motivos já apresentados e por questões familiares, Carolina só permaneceu na escola por apenas dois anos. Por conta do racismo institucional do qual era vítima, ela foi alfabetizada de forma autodidata. Apesar de longe da escola, Carolina ainda mantinha o gosto pela leitura. Embora reconhecesse as dificuldades de continuar estudando, a futura escritora construiu suas próprias estratégias para driblar essas dificuldades. Além da literatura nacional, Carolina de Jesus almejava conhecer autores da literatura mundial.

A variedade de temas pelos quais se interessava demonstrava, uma singular capacidade de observar o mundo à sua volta, que não veio de forma aleatória: “[...] eu passava os dias lendo *Os Lusíadas*, com o auxílio do dicionário, eu ia intelectualizando-me, compreendia os arrumes da vida[...] Por intermédio dos livros eu ia tomando conhecimento das guerras que houve no Brasil, a Guerra dos Farrapos, a Guerra do Paraguai[...] Condenava esta forma brutal e desumana de solucionar seus problemas [...]” (Jesus, 1986: 218).

Mesmo com as dificuldades de interpretar algumas palavras ou até mesmo contextos, tendo em vista que a leitura da obra de Luiz de Camões requer mais atenção e conhecimentos prévios do leitor, Bitita não se deixava intimidar. Ela prosseguia com sua leitura atenta aos detalhes descritos nas obras que lhe eram emprestadas. Por intermédio dos livros, Carolina de Jesus aumentava seu repertório não apenas no campo literário, como no conhecimento em geral. As leituras que Carolina de Jesus teve acesso lhe proporcionaram um amadurecimento intelectual muito rápido e significativo.

A mesma menina negra que a princípio queria desistir da escola porque sabia que lá seria oprimida, agora apresenta na narrativa um nível de amadurecimento crítico que praticamente sozinha atingiu: “[...] as profecias de Nietzsche já estão vigorando. No ano de 1870, o filósofo alemão disse: ‘Daqui a noventa anos vai haver uma transformação caótica no mundo’[...]. Ele foi criticado. O povo dizia que ele era louco ninguém acreditava nesta filosofia[...]ninguém queria ler as obras de Nietzsche dizendo que ele era um débil mental [...]” (Jesus, 1986: 54).

Carolina de Jesus passeia livremente entre as teorias filosóficas e os fatos que acontecem à sua volta. A porvindoura escritora destaca que ninguém queria ler a obra de Nietzsche, mas evidentemente ela leu. Aqui, ao ler e relacionar uma obra com teor de dificuldade tão elevado revela que suas leituras lhe deram acesso a um conhecimento anteriormente negado a seus antepassados.

A ESCRITORA INTELLECTUAL

A infância e juventude de Carolina de Jesus foi marcada por várias experiências que atravessaram sua existência. Por volta de 20 anos ela foi acusada injustamente de roubo por um padre. Chegou a ser presa e sofreu violências físicas e psicológicas na prisão. A mãe de Carolina na tentativa de ajudar a filha também foi presa, acusada de desacato à autoridade. Na ocasião, a futura escritora contraiu uma doença nas pernas chegando a acreditar que iria morrer. Tempos depois o verdadeiro culpado foi descoberto e Carolina e Cota puderam então ser liberadas, mas para ela a passagem por Sacramento tinha chegado no limite, incentivada por sua mãe, ela parte em direção ao interior de São Paulo.

Em 1937, o mundo estava mais uma vez em colapso por conta da crise imperialista que culminou na Segunda Guerra. Foi nessa época de transformações na economia e comportamento mundial que Carolina de Jesus conseguiu chegar até a capital paulista acreditando que sua vida ganharia outros rumos.

Entretanto, sua mudança para a metrópole em nada colaborou para que ela tivesse uma vida com menos dissabores. A futura autora de obras como *Provérbios* não conseguiu se adaptar ao lugar onde foi trabalhar. Desse modo, buscou meios que pudessem garantir sua sobrevivência. Sem oportunidade de escolher os serviços que teria, Carolina de Jesus trabalhou em atividades consideradas subalternas tais como: ajudante geral em hospital, artista circense, varredora de ruas e doméstica.

A gravidez era para Carolina Jesus mais um desafio que enfrentaria sozinha. Estava desempregada e a maternidade ocasionava em maiores dificuldades em encontrar serviço. No entanto, ela sabia que precisava encontrar meios que garantissem a segurança da criança. Ela procurou um local onde poderia morar com poucos recursos. Encontrou um espaço na comunidade do Canindé às margens do rio Tietê, região onde atualmente é situado o Parque do Ibirapuera, área nobre de São Paulo.

Carolina de Jesus apanhou em construções restos de tábuas, alguns papelões e uma lona. Com as próprias mãos, construiu o lugar que serviria de abrigo para ela e o filho José Carlos, que estava prestes a nascer. Enquanto permaneceu vivendo na habitação, típica da periferia, ela teve ainda dois filhos, José Carlos e Vera Eunice, ambos frutos de outros relacionamentos sem sucesso. Além da moradia, Carolina de Jesus providenciou meios de garantir o sustento para os filhos. Com as poucas oportunidades de trabalho, tendo em vista sua baixa escolaridade, recorreu à coleta de materiais recicláveis, ferros, papéis e outras sucatas, como matéria-prima para o orçamento da família.

Como vimos, Carolina de Jesus possuía um grande apreço pela literatura. Não queria se desprender dos livros e cadernos que ela encontrava na coleta de recicláveis, mesmo porque, os volumes que ela leu durante a infância e adolescência, pertenciam a outras pessoas. Já as obras que ela encontrava na lata de lixo, ainda que não estivessem em bom estado de conservação, pertenceriam a ela. Carolina fantasiava que um dia poderia escrever um livro.

Desse modo, ela decidiu dar outro destino aos livros e cadernos que encontrava. As obras eram utilizadas para aumentar suas leituras e os cadernos foram transformados em diário, no qual ela descrevia os acontecimentos de seu cotidiano, conforme é possível ob-

servar em um fragmento: “[...] 12 de julho... deixei o leito para escrever quando escrevo vou pensando que residio num castelo cor de ouro que reluz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. [...] É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela” (Jesus, 2007: 58)².

Quase todas as noites após o trabalho, Carolina de Jesus escrevia o que passava em seu dia. Noto que a autora descreve o ambiente onde ela morava. Contudo, os elementos selecionados para fazer a narração, levam o leitor a imaginar primeiramente um local de beleza, para posteriormente fazer um contraponto com a realidade detestável de viver na comunidade. Carolina era uma das poucas moradoras da comunidade que sabia ler e escrever. O hábito que tinha de escrever, assustava quem estava à sua volta. As pessoas não entendiam a relação de intimidade entre a escrita e uma mulher que passava fome.

Carolina de Jesus tinha conhecimento de sua competência expressiva, e nutria o desejo de seus escritos serem apresentados ao público. Desse modo, continuou escrevendo em seu Diário, com a esperança desse um dia ser publicado. Em diversas passagens, encontrei relatos da autora sobre como enviava os manuscritos para editoras, em troca de alimento para sua família. Conforme observado na passagem que segue:

[...]16 de janeiro... Fui no correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. [...] Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. *O The Reader Digest* devolvia os originais. *A pior bofetada* para quem escreve é a devolução de sua obra. Para dissipar a tristeza que estava arroxendo a minha alma, eu fui falar com o cigano. Peguei os cadernos e o tinteiro e fui lá. Disse-lhe que tinha retirado os originais do correio e estava com vontade de queimar os cadernos [...] (Jesus, 2007: 154).

Em destaque, Carolina Jesus expõe sua primeira tentativa de publicar seus manuscritos. Observo que ela buscou inicialmente uma editora internacional. Essa atitude, certamente, estava relacionada ao contexto em que ela estava produzindo suas narrativas. Essas foram escritas, próximas à década de sessenta, quando o Brasil passava pela Ditadura Militar. Carolina de Jesus estava consciente do momento de instabilidade democrática vivenciado pelo país naquele momento. Seu Diário era constituído de narrativas de denúncias, nas quais até mesmo nomes de políticos, instituições religiosas e empresários de prestígio eram mencionados. Carolina de Jesus não obteve sucesso nas primeiras tentativas de publicar seus escritos. De maneira que, muitos não davam credibilidade que ela pudesse alcançar sua ambição literária.

Após três anos, do início de suas narrativas no Diário, e de ter percorrido em vão por dezenas de vezes as redações de revistas e jornais, buscando publicar seus manuscritos, Carolina de Jesus finalmente conseguiu uma estratégia para publicar seu livro. Permitindo que um repórter, Audálio Dantas, acessasse seu texto, ele reconheceu o valor literário da obra e criou caminhos para que fosse publicada. Em 1960, chegou ao público o *best seller* *Quarto de despejo diário de uma favelada*.

A escrita de Carolina brotou em meio a um sistema assassino, mesquinho e opressor dos corpos pertencentes aos segmentos minoritários. Dessa forma, as narrativas da escritora, para além de documentos históricos ou ofício literário, são constituídas, por palavras-armas que, em dupla função, atingem em cheio os diferentes agentes opressores, mas, na contramão, são usadas na mais legítima defesa dos povos subalternizados.

2 A edição original do Diário de Carolina é de 1960. Contudo, a versão que tenho disponível é referente à edição de 2007.

Na condição de mulher negra, por meio de seus registros, Carolina Maria de Jesus procurava sair da invisibilidade em que a sociedade a colocou. Apesar disso, assim como as demais escritoras negras, Carolina também experimentou os dissabores da negação dos valores intelectuais. É preciso não esquecer o processo de construção dos conhecimentos da escritora negra Carolina de Jesus, os quais iniciaram no Brasil pós-abolição. Os primeiros ensinamentos de Carolina brotam da tradição oral de pessoas que foram escravizadas. Neste ponto, volto a uma discussão da subseção anterior, a questão da intelectual, agora pela ótica da intelectualidade negra segundo os pressupostos de bell hooks (1995).

Conforme hooks “o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes” (hooks, 1995: 466). Tal como salienta a teórica afro-americana, o trabalho intelectual é fundamental para libertação total das pessoas em estado de exploração, uma vez que esse trabalho conduz os indivíduos no movimento de libertação também de suas mentes.

Encarar e compreender o concreto para tornar-se sua própria testemunha esclarecida, hábil para fazer interpretações sobre situações e forças opressivas, assim é a postura de um intelectual negro na perspectiva de hooks. A autora discorre que no trabalho intelectual o indivíduo negro encontra respaldo para deixar de pertencer ao lugar de coisa para ocupar o espaço de atuação sobre as coisas para desse modo construir uma identidade subjetiva.

Nesse sentido, nos dilemas sobre os estudos voltados para as intelectuais negras, não pode ser esquecido o duplo papel desempenhado por elas tendo em vista os impactos do racismo e sexismo e mesmo da exploração de classe institucionalizada. O conceito intelectual ocidental é diretamente relacionado a gênero e classe e, por sua vez “elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual” (hooks, 1995: 468). Por outro lado, a teórica diz que as mulheres optantes pela vida intelectual têm de ter ciência de que elas serão “[...] alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo”. Em segundo lugar, serão sempre “alguém que lida com ideias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla” (hooks, 1995: 468).

As argumentações de hooks podem ser aproximadas nas análises sobre a trajetória de Carolina Maria de Jesus. Não posso afirmar que ela tinha consciência de produzir um trabalho intelectual, ou mesmo uma literatura negra, muito menos um trabalho voltado para esses fins. Entretanto, ao longo deste estudo, é possível encontrar diversas passagens que exprimem a revolta da escritora frente a situações opressivas para com seu povo, sobretudo, para com as mulheres semelhantes a ela.

Eu, enquanto leitora e pesquisadora das obras de Carolina de Jesus, tenho definido uma concepção sobre seu compromisso político, que promulga um caráter de resistência à pressão exercida pelas estruturas de poder. Desse modo, ao ler os escritos de Carolina busco esquematizar uma rede de significações que funcionem como indicador para compreender o porquê entendendo a escritora negra Carolina de Jesus como uma intelectual em seu ofício de escrita.

Falar a verdade ao poder, conforme Said ressalta, não está relacionado a um estado de otimismo exacerbado: é antes pensar com atenção as alternativas, eleger a certa e só então representá-la de modo inteligente, no lugar que possa fazer o maior bem e causar a mudança necessária, sobretudo, no sentido moral, no qual a agressão seja entendida como tal. O castigo injusto de povos ou indivíduos seja extinta, o cumprimento dos direitos de liberdades para todos, não apenas para a uma parcela de privilegiados.

O sujeito intelectual é movido por ideias e causas que ele realmente acredita e de fato, pode apoiar por suas próprias escolhas, que, por sua vez, têm coerência com os valores e princípios que sustentam suas crenças. As intelectuais negras veem a necessidade de

transgredir as fronteiras discursivas para narrar as vivências de suas comunidades, sua família ou mesmo seus ancestrais, nesse ato conseguem dar voz e visibilidade a um povo que por muito tempo esteve silenciado.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen.

EVARISTO, Conceição. 2016. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Fundação Biblioteca Nacional.

FANON, Frantz. 1968. *Os condenados da Terra*. Tradução José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.

GRAMSCI, Antônio. 1968. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HOOKS, bell. 1995. "Intelectuais negras" em: *Revista estudos feministas*, vol. 3, nº 2, pp. 464-78.

JESUS, Carolina Maria de. 1986. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. 2007. São Paulo: Francisco Alves.

SAID, Edward W. 2005. *Representações do intelectual: as conferências de Reith de 1993*/ tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das letras.

“Artistas coloreds”: **Intelectuais afrodescendentes e sua produção cultural na diáspora negra**

Jonatas Roque Ribeiro
Universidade de São Paulo, Brasil
jonatasroque4@gmail.com

Wellington Carlos Gonçalves
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil
wcghist@hotmail.com

Resumo

Este artigo propõe o estudo de uma peça de teatro de revista produzida e encenada no final da década de 1920, no Brasil, como instrumento para a discussão sobre a presença e a produção intelectual afrodescendente no campo cultural da diáspora negra nas Américas. Em um contexto social e político no qual se discutiam intensamente as relações entre raça e nação, tanto no Brasil, como em outras partes das Américas, dois artistas e intelectuais negros brasileiros - Duque Bicalho e José Eutrópio - tomaram uma noção (imprecisa, fluida e elástica) de cultura negra como marca política da presença afrodescendente nas Américas. Assim, eles buscaram em manifestações culturais de origem negra as originalidades dos povos afro-americanos. O artigo, neste sentido, estuda as estratégias adotadas por esses dois intelectuais negros que se voltaram para a discussão do lugar da cultura negra

na construção da nação nas Américas e, por consequência, do debate sobre a questão da cidadania e dos direitos das gentes negras ao longo do século XX. A partir da peça “Uma noite pelo Paraibuna”, montada e exibida na cidade de Juiz de Fora, Estado de Minas Gerais, no ano de 1926, cujo enredo argumentava que certas expressões da cultura negra constituíram mediação privilegiada pela qual se desenvolveu uma identidade negra, estuda-se a presença de artistas e intelectuais negros que, com sensibilidade, atuaram como mediadores culturais, reconhecendo e traduzindo expressões da cultura negra como positivas e legítimas marcas de uma ideia de nacionalidade.

Palavras-Chave: História; Minas Gerais (Brasil); Período Contemporâneo; Intelectuais Negros; Cultura Negra; Identidade Nacional.

INTRODUÇÃO

A partir do estudo de uma peça de teatro de revista produzida e encenada na década de 1920, no Brasil, este artigo discute sobre a presença e a produção intelectual afrodescendente no campo cultural da diáspora negra no Brasil. Em um contexto social e político no qual se discutiam intensamente as relações entre raça e nação, tanto no Brasil, como em

outras partes das Américas, dois artistas e intelectuais negros brasileiros – Duque Bicalho e José Eutrópio – tomaram uma noção (imprecisa, fluida e elástica) de cultura negra como marca política da presença afrodescendente no Brasil.

Assim, eles buscaram em manifestações culturais de origem negra as originalidades do que consideraram como o “povo” brasileiro. O artigo, neste sentido, estuda as estratégias adotadas por esses dois intelectuais que se voltaram para a discussão do lugar da cultura negra na construção da nação no Brasil e, por consequência, do debate sobre a questão da cidadania e dos direitos das gentes afrodescendentes ao longo do século XX.

A partir da peça “Uma noite pelo Paraibuna”, montada e exibida na cidade de Juiz de Fora, Estado de Minas Gerais, em 1926, cujo enredo argumentava que certas expressões da cultura negra constituíram mediação privilegiada pela qual se desenvolveu uma noção de identidade negra, estuda-se a presença de artistas e intelectuais negros que, com sensibilidade, atuaram como mediadores culturais, reconhecendo e traduzindo expressões de uma cultura negra como positivas e legítimas marcas de uma ideia de nacionalidade.

ARTISTAS “COLOREDS”

Em meados do ano de 1926, dois destacados músicos do ramo do teatro de revista em Minas Gerais organizaram e encenaram, sob o patrocínio da Firma Garcia & Filho, no Teatro Variedades de Juiz de Fora, a peça “Uma noite pelo Paraibuna”. José Eutrópio (1886-1829) e Cincinato Duque Bicalho (1887-1975), por essa época, já compartilhavam de uma amizade longa e afetuosa. Provavelmente se conheceram no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, nos primeiros anos do século XX. Duque chegou na cidade, vindo de Juiz de Fora, em 1902 para estudar música no então Instituto Nacional de Música. Eutrópio, por sua vez, chegou pouco depois, em 1904, vindo da cidade mineira de Muriaé, para estudar Direito na Faculdade Livre de Direito do Rio de Janeiro.

Ambos moravam na mesma região da cidade, próximo da Praça da República, popularmente conhecida como Campo de Santana, um dos principais redutos da indústria da diversão carioca. É difícil estabelecer quando e de que modo se conheceram, mas agosto de 1906 eles e mais alguns outros músicos trabalharam de forma independente (isto é, sem vínculo formal) na *soirée* realizada no Teatro *Maison Moderne*¹. Desse período em diante, a imprensa registra várias outras parcerias entre ambos.

Duque Bicalho nasceu em 1886 na cidade de Teófilo Otoni, em Minas Gerais. Terceiro filho de uma família negra livre, financeiramente remediada e que construiu reconhecimento social, ele teve acesso à escolarização formal, estudou música no renomado Instituto de Música e trabalhou como compositor, maestro e professor de música, tendo vivido praticamente toda a sua vida em Juiz de Fora (Gonçalves, 2023).

José Eutrópio nasceu em 1886 na cidade de Muriaé. Segundo seu registro de nascimento, ele nasceu livre e era filho de Josepha Maria da Conceição. Assim como Duque, ele teve acesso a escolarização formal e investiu pesadamente em sua formação letrada, tendo se formado em Direito em 1907. Segundo Jonatas Ribeiro (2018), apesar de sua formação em Direito, ele atuou como professor, inspetor escolar, jornalista, músico e intelectual do campo da cultura.

Depois de terem concluído seus estudos na capital federal, ambos passaram a residir e trabalhar em Juiz de Fora. Duque a partir de 1911 e Eutrópio depois de 1915. Nesta cidade, em parceria eles trabalharam em algumas peças de teatro de revista, como foi o caso

1 Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (doravante HD/BN), *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05/08/1906.

de “Juiz de Fora em flagrante” de autoria de Mário Mattos². Ao longo das décadas de 1910 e 1920, outras tantas peças foram escritas, musicadas, ensaiadas e dirigidas pela dupla, mas neste artigo nos ocupamos de uma peça em específico por duas razões. Primeiro, porque dispomos de mais registros para analisá-la e também por conta do seu conteúdo e finalidade.

O debate sobre raça e nação foi um elemento que orientou a atuação de Eutrópio como compositor e autor de peças de teatro de revista e como cronista teatral e de Duque como maestro. Por isso, analisamos a sua peça “Uma noite pelo Paraibuna”, cujos registros apontam que sua criação e exibição procurou debater assuntos relacionados às culturas negras e suas influências na cultura brasileira, ao racismo e aos vínculos entre raça e identidade nacional.

A expressão “artistas *coloreds*”, usada por um crítico teatral que, em 1922, elogiou o trabalho de Duque e Eutrópio, reflete o posicionamento político construído por eles no campo cultural do teatro de revista³. A expressão que, em uma tradução livre, significa artistas negros ou “de cor”, não se referia apenas à cor da pele ou condição racial de Duque e Eutrópio, mas também ao tipo de produção de entretenimento – e aos significados políticos atribuídos a ela – que ambos estavam produzindo naquele momento: a politização da questão racial no mundo dos divertimentos.

A PEÇA DE TEATRO “UMA NOITE PELO PARAIBUNA”

O teatro de revista, também conhecido como teatro revisteiro, teatro ligeiro, teatro musicado ou comédia de costumes, foi um gênero teatral popular no Brasil desde fins do século XIX. Na interpretação de Tiago de Melo Gomes (2004), a “revista”, como também era chamado, tinha entre suas principais características a ampla utilização de números musicais, exibição de corpos femininos, fragmentação de seus quadros a partir da sucessão de cenas curtas, em geral encadeadas por uma linha comum e, destacadamente, a utilização de temas da atualidade e do cotidiano como assunto, conteúdo ou objeto principal dos espetáculos.

Para transformar uma peça em um evento bem-sucedido em termos de patrocínio e de público, os autores e as companhias produtoras de teatro de revista, recorriam a representação de temas centrais no debate público da época, aos quais poderiam ser atribuídos sentidos variados por plateias heterogêneas, marca comum do teatro de revista (Gomes, 2004). A presença da música foi outra característica de destaque no teatro revisteiro. Tratava-se de peças que abusavam da apresentação de composições bastante variadas, incluindo usualmente ritmos e melodias que iam desde o cateretê, samba, maxixe, choro, até melodias consideradas de origem estrangeira, como *jazz*, *ragtime*, *onestep*, *charleston*, *shimmy* e outros (Gomes, 2004).

Infelizmente, restaram raríssimos registros sobre a redação do texto, a produção e encenação de “Uma noite pelo Paraibuna”, mas, que, contudo, apresentam detalhes interessantes sobre o seu enredo e, principalmente, os significados políticos atribuídos por diferentes sujeitos a ela. No início de agosto de 1926, Duque e Eutrópio estrearam no recém Teatro Variedades, em Juiz de Fora, a peça “Uma noite pelo Paraibuna”, que, segundo noticiou a imprensa, foi “uma estupefaciente revista de costumes locais”⁴.

2 HD/BN, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 26/11/1915.

3 HD/BN, *Correio de Minas*, Juiz de Fora, 27/05/1922.

4 HD/BN, *O Pharol*, Juiz de Fora, 20/08/1926.

O adjetivo usado pelo jornal, que também pode significar contexto ou condição que provoca grande espanto ou assombro, resume o impacto – positivo e negativo – que a peça causou na cidade. O *Correio de Minas*, jornal no qual Eutrópio atuava como crítico literário e teatral, lhe deu espaço generoso na divulgação e repercussão da “revista”. Uma nota não assinada (que pode, inclusive, ser da autoria do próprio Eutrópio) apresentou a peça ao público com os seguintes detalhes:

Será representada no Teatro Variedades a revista em três atos, de costumes locais, “Uma noite pelo Paraibuna”. A música, distribuída por trinta números, é lindíssima. O maestro Duque Bicalho produziu especialmente trechos belíssimos e adaptou outros com grande felicidade. A destacar o delicioso *jazz* “Chopp”, a linda valsa “Choras porque queres”, a marcha brilhante da embolada “Seu Coitinho pegue o boi”, o tango “Os dois que se gostam”, o encantador choro “Cabocla bonita”, o lundu “O samba do urubu” e diversos maxixes retumbantes⁵.

A parte musical da peça chamou a atenção do colunista, tanto que ele nos ofereceu, em detalhes, as canções que a plateia ouviu ao longo das exposições da “revista”. Percebe-se que a música foi cuidadosamente selecionada para configurar uma determinada imagem da cultura negra. Isso porque, segundo Martha Abreu, as canções, melodias ou gêneros musicais, como os “batuques, jongos, lundus, tangos, maxixes, sambas, e os ritmos atlânticos e transnacionais *ragtime*, *cakewalk* e o *jazz*, desde o final do século XIX, estavam profundamente associados à uma certa noção essencializada de cultura negra” (Abreu, 2017: 79).

Assim, ao selecionar os ritmos do *jazz*, embolada, tango, choro, lundu, samba e maxixes para o seu espetáculo, Eutrópio e Duque procuravam consolidar a associação entre esses gêneros com o imaginário do que eles consideram ser uma legítima expressão cultural negra. “Uma noite pelo Paraibuna” investiu nos “costumes locais” como um argumento fundante de seu enredo e, certamente, como um chamariz de público. Novamente, a nota sobre a peça publicada no *Correio de Minas* apresenta detalhes importantes:

O título [da peça], como se sabe, galardoou o importante rio que corta a cidade de Juiz de Fora. A peça apresenta as aventuras de um grupo de moradores do Botanágua, bairro suburbano de gente pobre e operosa, gozando dos prazeres da vida moderna oferecidos pela elegante rua Halfeld, no centro da cidade: o *footing* no parque, o altofalante da Galeria Pio X, os cinemas. O entrecho se desenrola ao redor do casal Benedito Carriço e Maria do Rosário da Cruz, papel que será da artista negra Ascendina Santos, que é uma verdadeira novidade no gênero, representando um tipo da gente brejeira de Juiz de Fora. Tal é o ponto de partida da peça, na qual o espírito e a verve do revistógrafo José Eutrópio divertem continuamente a assistência⁶.

Como notou o jornal, o próprio título da peça homenageou uma das principais marcas da estética espacial de Juiz de Fora – o rio Paraibuna –, estabelecendo, assim, um diálogo com uma perspectiva simbólica do regionalismo. A partir de um tipo comum no teatro de revista – o pobre que vivia nos arrabaldes ou em regiões suburbanas das cidades –, a

5 HD/BN, *Correio de Minas*, Juiz de Fora, 24/07/1926.

6 HD/BN, *Correio de Minas*, Juiz de Fora, 24/07/1926.

peça tomou como um dos seus cenários o bairro Botanágua, localidade que teve sua imagem vinculada à pobreza, tanto pela imprensa, como pelos memorialistas juiz-foranos.

Outro espaço de Juiz de Fora retratado na peça foi a sua região central, especialmente a Rua Halfeld. Tal logradouro foi apresentado na imprensa, em romances e contos, na produção de memorialistas com seu traçado estreito, mas com a presença de postes para distribuição de energia elétrica, palacetes e prédios em estilo eclético – símbolo da estética arquitetônica da *belle époque* –, além da presença de automóveis e do intenso movimento de pessoas. Isto é, um símbolo da modernidade e do cosmopolitismo de Juiz de Fora naquele período.

Considerando que o teatro de revista foi um palco da polissemia, que oferecia aos seus diversos grupos de frequentadores a oportunidade de interpretar, de forma diferenciada, o que viam e ouviam, o “revistógrafo” possibilitou aos diferentes espectadores da sua peça participar da construção dessas representações da cidade moderna. Entre essas práticas e hábitos, forjadas como modernas, Eutrópio procurou dar destaque para padrões de comportamento e de concepção de uma dignidade negra.

Talvez por essa razão, as duas principais personagens da peça, os cônjuges Benedito Carriço e Maria do Rosário da Cruz, que acreditamos ser um casal negro, haja vista que uma das personagens foi interpretada por uma atriz negra, exibiram nome e sobrenome, o que pode indicar o interesse do autor em evidenciar sua inserção em uma rede familiar e a valorização da família negra enquanto instituição social. Diferente do que ocorria com mais frequência no teatro ligeiro, Eutrópio não reduziu as suas personagens negras ao estereótipo (racista, em muitos casos) do malandro ou da mulata, tipos alegóricos comuns no mundo do entretenimento “revisteiro” (Almeida, 2016).

Assim, é possível considerar que, para Eutrópio, o teatro de revista foi visto como uma ferramenta de promoção e discussão de noções de respeitabilidade negra, além de espaço de entretenimento. Eutrópio possuía pleno domínio da técnica de expressar opiniões sem deixar de construir um texto polifônico e aberto a diversas interpretações. Benedito e Maria do Rosário, não por acaso ostentando os nomes de dois santos de grande popularidade entre as comunidades negras, poderiam ser interpretados, a partir de diferentes lentes, como expressões de uma cultura negra nacional. Assim, essas personagens deveriam servir como personificação da ideia de nação que Eutrópio projetava através da sua peça.

Em caminho oposto ao que caracteristicamente ocorria com personagens negros no teatro de revista, aos quais eram reservados papéis de representação de tipos como mulatas sensuais, malandros preguiçosos ou então qualquer personagem afrodescendente com características físicas ou de comportamento – racialmente estereotipadas e, na maioria das vezes, racistas –, Eutrópio preferiu construir uma outra possibilidade de representar o negro (e, por extensão, a cultura negra) no teatro ligeiro (Seigel, Gomes, 2002; Nepomuceno, 2008).

Esse tipo de estratégia poderia ser percebido de diversas maneiras, podendo despertar nos espectadores admiração, distanciamento ou desprezo. Ainda que não tenhamos registros sobre o impacto da peça entre o seu público espectador, é possível sinalizar algumas repercussões. O único artigo de crítica a peça que localizamos na imprensa foi assinado pelo jornalista Lindolfo Gomes, subscrito como “João D’aqui”, um dos seus pseudônimos. Seu texto sugere que a proposta de identidade nacional de Eutrópio, apresentada em sua peça, foi vista naquele momento por muitos intelectuais como radical, mas que, contudo, não era inédita. O professor Lindolfo expressou do seguinte modo a sua opinião:

Esse trabalho [a peça], por excelente que seja sob o ponto de vista artístico, e mesmo patriótico, está longe de constituir o nosso tipo típico. Ressente-se da falta de originalidade caracteristicamente brasileira. A sucessão de atos que podem ser pátrios, históricos ou de

fantasia, não basta para dar à obra o sainete da feição intrinsecamente nacional que se quer mister. Os nossos tipos não são esses que o destacado comediógrafo [Eutrópio] teima em conservar: a mulata bamboleante e o homem de cor imbecil. Não são esses os nossos tipos nacionais! Não são exclusivamente nem racionalmente! Ao nosso teatro é forçoso ensinar ao brasileiro qual realmente é e qual deve ser o nosso tipo, para que nele se formem e se componham⁷.

Tal comentário revela que o aspecto racial debatido na peça provocou desconforto em parte da intelectualidade juiz-forana, o que fomentou a elaboração desse posicionamento abertamente racista por parte do professor Lindolfo, evidenciando que o teatro de revista, mas principalmente os temas encenados neste espaço, eram objetos de intensa disputa. Essa depreciação de tudo que pudesse ser associado à uma cultura negra, na perspectiva de uma ideia de igualdade racial, pregada por Eutrópio, fez com que, para o professor Lindolfo, toda a construção de uma imagem positiva e não estereotipada das gentes negras propagada pela peça fosse resumida na figura da “mulata bamboleante” e do “homem de cor imbecil”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, procuramos identificar a atuação de Duque e Eutrópio, dois intelectuais de reconhecida importância social no início do século XX, enquanto pensadores da cultura negra. Neste sentido, eles usaram o teatro de revista como espaço de produção de intelectualidades alternativas. Assim, esse campo cultural funcionou como veículo de propaganda de seus ideais, no qual agenciaram questões como identidade racial, projetos de nação e de direitos de cidadania.

Ambos – direta ou indiretamente, por convicção ou outros interesses – enfrentaram um dos dilemas cruciais da formação social brasileira em debate nos anos 1920: o aspecto negro das raízes civilizatórias da nação. Eles criaram uma leitura da identidade nacional que buscou enfatizar um passado africano e conectá-lo às demandas das gentes negras naquele presente como forma de valorizar o que chamaram de “origem africana” como símbolo da brasilidade. Por meio de “Uma noite pelo Paraibuna”, eles criaram mecanismos de discussão sobre a ideia de invenção de uma cultura negra enquanto local da tradição e símbolo positivo da nacionalidade. Mas, mais do que isso, também negociaram a inclusão de uma noção de raça no debate público sobre formação nacional nas primeiras décadas do século XX.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha. 2017. *Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas*. Campinas: Editora da UNICAMP.

ALMEIDA, Paulo Roberto de. 2016. *A presença negra no Teatro de Revista dos anos 1920*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

7 HD/BN, *Jornal do Comércio*, Juiz de Fora, 22/08/1926.

GOMES, Tiago de Melo. 2004. *Um espelho no palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920*. Campinas: Editora da UNICAMP.

GONÇALVES, Wellington. 2023. *Entre palcos, orquestras e partituras: trajetórias de um músico negro em Juiz de Fora no pós-abolição*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

NEPOMUCENO, Nirlene. 2008. “Quem haverá que não conheça a Rosa Negra?: presença e apagamento de mulheres negras na indústria do divertimento da capital federal dos anos 1920” em: Marília Pinto de Carvalho e Regina Pahim Pinto (Eds.), *Mulheres*

e desigualdades de gênero. São Paulo: Contexto, pp. 27-46.

RIBEIRO, Jonatas. 2018. “Ilustrado e conhecido homem das letras e das artes” em João Paulo Silva (Ed.), *Intelectuais, instituições e reformas na educação brasileira no século XX*. Rio de Janeiro: Mares Editores, pp. 139-173.

SEIGEL, Micol; GOMES, Tiago de Melo. 2002. Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930 em: *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº 43, pp. 171-193.

“A história que a história não conta”: personalidades negras na escrita/narrativa do professor Sebastião Ataide

Renilda Vicenzi¹

Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS / Campus Chapecó, Brasil

reby.vicenzi@gmail.com

Resumo

Nos propomos apresentar a escrita/narrativa do professor negro Sebastião Ataide, em sua obra seu livro “O negro no planalto lageano”, publicado no centenário da abolição (1988) na cidade Lages - Santa Catarina/BR. A obra está dividida em duas partes, sendo a primeira com capítulos sobre o período escravista e a segunda sobre o pós-abolição. Possui somente uma edição datilografada, com 168 páginas. Nela há cinco referências bibliográficas, sem citações diretas e indiretas, é uma escrita/narrativa permeada pelas vivências e memórias indicando para o formato de ‘escrevivências’ na escrita e na voz do autor e aqui reside a riqueza de sua obra, negando a universalidade, a neutralidade e a objetividade da ciência que (re)produziu estereótipos e anacronismos sobre pessoas

negras. O enfoque é na segunda parte do livro, no capítulo ‘As personalidades’, onde o autor apresenta homens e mulheres negros/as e suas trajetórias na vida pública e cotidiana. Estas personalidades são pessoas cujo protagonismo foi invisibilizado, negado e que Sebastião Ataide rememora e as localiza em seu corpo-território. A perspectiva teórica para análise é a da decolonialidade num exercício de justiça social e epistêmica cujas estratégias voltam-se para a inclusão de pessoas marginalizadas pelos processos de modernidade-colonialidade hegemônicos, mas que resistem e são sujeitos produtores de saberes e conhecimentos.

Palavras-Chave: História; Santa Catarina (Brasil); Pos-Abolição; Sebastião Ataide; Professor Negro; Personalidades.

INTRODUÇÃO

Em maio de 1988, centenário da abolição da escravidão no Brasil, o professor negro nascido em campos de fazenda no município de Lages – SC, Sebastião Ataide publicava a obra intitulada ‘O negro no planalto lageano’. O lançamento e a noite de autógrafos ocorreu no Centro Cívico Cruz e Souza. Um Clube que representa o associativismo negro, criado em 1918 na cidade de Lages e local onde o autor e sua família participavam ativamente.

Escrever sobre a obra de Sebastião Ataide, é rememorar sua trajetória como professor, pesquisador e escritor frente às estruturas de exclusão da população negra no Brasil e em especial em Santa Catarina, que se constituiu pela negação e invisibilidade de negros/as e pela supervalorização de pessoas brancas, difundindo ideias de ser ‘um pedaço da Europa no Sul do Brasil’ (Leite, 1996) e associando a população negra somente a condição de escravizados.

1 Doutora em História.

Sebastião Ataide nasceu em 29 de julho de 1923, filho de Maria dos Prazeres, mulher negra, e de Firmino Antonio de Athayde, homem branco que não reconheceu a paternidade e não legou nenhuma herança simbólica e material a seu filho. Foi ‘criado’² por seus tios Athaydes e desde pouca idade trabalhando nos campos com criação de animais, cultivo da terra, carregando e distribuindo garrafas de leite no meio urbano. Casou-se com Neli Maria Alves de Lima Ataide em 27 de outubro de 1951, formaram uma família com dez filhos.

Seu desejo de aprender a ler e escrever fez com que sua tia Cecília Furtado de Athayde permitisse que fosse à escola, mas sem deixar de cumprir seus deveres com o trabalho braçal. Após, na vida adulta deu continuidade à vida escolar. Segundo Jeruse Romão (2023: 97-98) em Santa Catarina a legislação imperial e no pós-abolição “conformaram a ideia da educação como um ‘não lugar’ para a população descendente de africanos”, contudo “o movimento negro passara a reivindicar o acesso à educação como condição capaz de instituir efetivamente a igualdade entre negros e brancos. Assim, perseveraram para acessar os espaços escolarizados”.

Neste contexto de resistências Sebastião formou-se normalista em 1947 (professor de séries iniciais), inserindo-se nas baixas estatísticas da escolarização de negros no Brasil na primeira metade do século XX, sendo o primeiro negro a concluir o atual ensino médio em Lages. Após mais de cinco décadas de vida cursou ensino superior em Ciências Sociais, concluindo em 1983. Deixou o plano terreno em 18 de dezembro de 2003. Além do legado familiar, tem lugar de representação no Clube negro Cruz e Souza e sua escrita/narrativa (corpo e mente que fala) transmite e possibilita outra história das pessoas negras.

A escrita/narrativa da história construída por Sebastião foram registradas em fontes eclesiais, cartoriais, mas especialmente gravadas e exercitadas nas memórias transmitidas de geração a geração. São outros conhecimentos que a história ‘oficial’ não registrou e que com sua ancestralidade, sensibilidade, saberes e conhecimento escreveu. Em suas palavras: “Os acontecimentos históricos, grande parte à luz de informações e documentos em mãos de particulares, ajudou-se a dar sentido mais autêntico às narrações apresentadas” (Ataide, 1988: s/p). Foi uma pesquisa de mais de uma década, muitos de seus entrevistados não viveram para ver a obra, mas suas vidas ficaram registradas.

Ao escrever sobre pessoas negras do planalto lageano-SC contribui para além das análises regionais, mas para a historicidade da nação brasileira, com ênfase no pós-abolição, explicitando como o racismo em nosso país foi fundante para que políticas públicas e direitos sociais fossem negligenciados e negados pelo Estado.

Pessoas negras que foram impossibilitadas de acessar espaços políticos, sociais, aqui são positivadas, por isso o título deste texto ‘a história que a história não conta’³, demarcando que há outras histórias a serem ouvidas, escritas e socializadas. Estas outras histórias não são do colonizador, do homem branco universal, são histórias narradas na contramão da matriz ou padrão colonial de poder (Mignolo, 2017). Sebastião faz a opção de desprender-se da epistemologia ocidental ele é o sujeito de sua pesquisa e reconstrói trajetórias: “Como sujeitos, as pessoas têm o direito de definir sua própria realidade, de estabelecer suas próprias identidades, nomear sua história” (hooks, 1989: 42).

Sebastião Ataide dedicou parte de sua obra ‘as personalidades’ aos homens e mulheres negras e “é oportuno lembrá-los, letrados ou analfabetos, de boas memórias ou esclare-

2 As crianças negras no imediato pós-abolição não eram consideradas sujeitos históricos. Famílias brancas usavam de seus privilégios e poder para usar e explorá-las.

3 Frase que compõe o Samba-Enredo 2019 - Histórias Para Ninar Gente Grande. G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira (RJ). Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mangueira-rj/samba-enredo-2019-historias-para-ninar-gente-grande/>. Acesso em 02 de março de 2020.

cidos, o certo é que influenciaram a sociedade [...]” (Ataide, 1988: 128). A seguir os apresentamos em seus contextos pela escrita de Sebastião Ataide.

AS PERSONALIDADES

Conceição Evaristo desenvolveu um novo paradigma para escrita, o que denominou de *escrevivências*, e Sebastião Ataide está nesta conexão:

Nossa *escrevivência* traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade *hifenizada*, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. Uma condição particularizada que me conduz a uma experiência de nacionalidade diferenciada (Evaristo, 2020: 30-31).

Sebastião Ataide nos traz a humanidade de sujeitos reais em suas conquistas e em seus dramas, que são as suas personalidades: Eugênio Ribeiro e seu filho Eufrásio Ribeiro; Theodoro Cândido da Rosa e seu filho Manoel Joaquim Cândido da Rosa; Celso Osmundo da Silva; Lourival Moreira de Paula; Vitorvino dos Santos; os irmãos Flávio e Lauro Batista Wolff; Vicente Luiz da Rosa; Catarina Medeiros; Estevão Fabrício; João Pedro Lima; Joana Oliveira; Lauro Castro Silva; Fúlvio de Jesus Ramos; Ari Saldanha do Amaral; Leônidas Campos; Anilton Medeiros de Jerônimo; Renato Carlos Oliveira.

Há outros/as descritos ao longo de seu livro, porque a ênfase e preocupação foi escrever a história a partir dos sujeitos negros. Ele constatou a ausência de pessoas negras na história e de como os brancos por serem os donos de terras, por personificar o poder criaram imaginários estereotipados sobre pessoas negras ao mesmo tempo que questiona a universalidade humana, aqui nos detemos ao capítulo específico sobre as personalidades citadas acima e que apresentaremos a seguir.

Pesquisar e estudar estas personalidades nos possibilita imersão na complexidade das relações sociais atemporais da história do Brasil. O porquê de não estarem entre os heróis e panteões está no *necropoder* (Mbembe, 2018) que violentou corpos, saberes e conhecimentos das populações diaspóricas, na colonização e na contemporaneidade com o racismo, a misoginia e os mais variados modos de discriminação arraigados nas estruturas da sociedade brasileira.

Aqui reside a importância urgente que nos legaram com suas memórias e histórias estas personalidades para visibilizar e positivar suas vivências e, também, como resposta ao *necropoder*. A narrativa de Sebastião Ataide inverte a lógica da colonialidade com ferramentas que interpretam o mundo a partir das vivências de pessoas que ao olhar do colonizador estão invisíveis. Vamos as historicidades destas personalidades:

Eugênio nasceu por volta do ano de 1818 na condição de escravizado da família Ribeiro. Não localizamos informações de sua parentalidade sanguínea, mas este homem requisiou junto ao senhor Afonso da Silva Ribeiro a liberdade em 1885. Sua solicitação por liberdade ocorreu após a promulgação da lei n. 3.270, de 28 de setembro de 1885, conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe ou Lei dos Sexagenários, que determinava a libertação dos escravos com mais de 60 anos. Para pagar as custas de sua vida na fazenda do sr Ribeiro, já que seu trabalho ao longo de mais de 65 anos não foi suficiente aos olhos do senhor, precisou trabalhar construindo taipas de pedra como limite para as terras de Afonso Ribeiro. Eugênio realizou o trabalho porque a lei previa que o senhor deveria ser indenizado pelo

fundo de emancipação ou outra forma legal, aqui neste caso, o pagamento foi com o próprio trabalho do futuro liberto.

Em 17 de maio de 1888 o liberto Eugênio Ribeiro, agora capataz e condutor de tropas da fazenda dos Ribeiros, estava na cidade de Santo Amaro da Imperatriz levando animais vacum e cavalos para Desterro (capital da província de SC) quando soube da efetivação da Lei Áurea extinguindo a escravidão no Brasil. Ele e seus companheiros retiraram um boi da tropa, mataram e fizeram um churrasco em comemoração (Ataide, 1988: 100).

Neste momento de comemoração pela liberdade era acompanhado por seu filho Eufrásio que se encontrava na condição de escravizado e tornava-se livre. Quicá a comemoração com churrasco era algo pensado e pretendido naqueles tempos onde os debates na Câmara e Senado da capital do Império (RJ) estavam acirrados e as notícias e tensões pelo fim da escravidão estavam presentes em todos os espaços do Império. Conhecido no início do século XX em Lages como o tio Eufrásio (Eufrásio Ribeiro), era um homem de muita fé católica, responsável por terços e capelão por mais de cinquenta anos. Casou-se com Joaquina do Espírito Santo e tiveram sete filhos. Pai e filho são exemplos de negociações e conflitos por liberdade.

Assim como a festa da abolição realizada por Eugênio e Eufrásio, milhares de livres e libertos comemoraram pelo Brasil. Inaugurou-se um novo cenário que iria reestruturar as relações de poder na sociedade brasileira, entre elas, qual o lugar da raça emancipada? (Albuquerque, 2010). Sabemos que o debate de lugares e hierarquias foram argumentados em critérios raciais dificultando e negando a cidadania à população negra. Contudo, este foi acompanhado, questionado e contrariado pelos associativismos negros, pela imprensa negra e por indivíduos que teorizam contrariamente ao racismo científico e ao branqueamento da população. Em Lages Eufrásio Ribeiro e seus descendentes estão presentes na criação do Centro Cívico Cruz e Souza, espaço de voz e representação de pessoas negras. O Cruz e Souza é a maior representação do associativismo negro em Lages, tem papel de destaque na educação não formal de pessoas negras, na visibilidade dos mesmos e permanece ativo até hoje.

O ingênuo (nascido após a Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871 - conhecida como Lei do Ventre Livre) Manuel Joaquim Cândido da Rosa, ingressou na polícia estadual e lutou na revolta Federalista⁴ defendendo os ideais republicanos de Júlio de Castilho. Depois, entre 1912 e 1913 guardou as fronteiras de Lages contra possíveis ataques dos sertanejos na guerra do Contestado⁵, e em 1914 participou do conflito armado no local chamado Capão Alto, ali foi morto em combate. Era casado com Josefina Luiza da Rosa, deixando descendentes, entre eles Alaide da Rosa que narrou a vida de seu pai à Sebastião Ataide (1988: 104). A guerra do Contestado foi um conflito violento marcado por práticas discriminatórias e na defesa da modernização e civilidade para o interior do país, assim como outros tantos durante a Primeira República. Homens como Manuel, de farda ou sem ela, foram vítimas das concepções de um país no pós-abolição que os usa para garantir os privilégios políticos e econômicos das elites brancas.

Celso Osmundo da Silva, filho de Daniel Borges Silva e Maria dos Prazeres da Silva, sua avó materna Leopoldina da Silva foi escravizada. Entre os anos de 1945 e 1986 foi servidor público municipal - motorista do gabinete do prefeito. Casou-se com Flosina Galvão da Silva com quem teve doze filhos (Ataide, 1988: 106). Estamos diante de um homem que obteve visibilidade pública, obteve recursos materiais e simbólicos para seu grupo fami-

4 Guerra civil nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná de fevereiro de 1893 a agosto 1895, entre federalistas partidários de Gaspar Silveira Martins - chamados "maragatos", e republicanos partidários de Júlio de Castilhos chamados "pica-paus".

5 Conflito armado - movimento social - nos territórios de Santa Catarina e Paraná entre 1912-1916. Ver: MACHADO, 2004.

liar e social. O senhor Celso foi presidente do Centro Cívico Cruz e Souza por duas gestões, permanecendo por quatro anos com a responsabilidade de sempre fortalecer a comunidade negra. Seu nome está representado em uma rua no bairro Araucária na cidade de Lages.

Vitorvino Manuel dos Santos, filho de Manoel João dos Santos e Maria Lucília dos Santos, iniciou sua carreira profissional também como motorista de carro/caminhão na prefeitura de Lages. Foi pioneiro nesta profissão e após transferido para o Departamento de Estradas e Rodagens (DER) de Santa Catarina acompanhando a abertura e a pavimentação de rodovias.

Lourival Moreira de Paula nascido no ano de 1914, filho de Marcolino José de Paula e Felipa Moreira, sua avó materna Luiza Moreira e paterna Marcolina de Paula viveram na condição de escravizadas. Viveu nos campos de Lages até adolescência, depois foi para os campos de Palmas-PR trabalhar em fazendas e na maioria integrou os quadros militares e lutou na revolta Constitucionalista de 1932, um levante que buscava restabelecer a relevância política do estado de São Paulo em face a centralização do governo provisório instaurado em 1930 por Getúlio Vargas. Lourival rememorou sua participação no levante de 1932 para Sebastião Ataíde:

Considera a maior façanha, quando integrando uma patrulha, tomaram o inimigo o carro-cozinha que, camuflado, operava nos arredores de Santo Antônio. Relatou que a vários dias não tomavam alimentação quente temperada com sal. Não podiam fumar, para não serem denunciados ao inimigo. [...] relembra certos quadros da campanha, como as forças que vieram de Tibagi-PR. Todos de pé-nochão e sem nenhuma instrução de combate. Compara os tempos de ontem e o atual e por fim desabafa, o que adiantou tudo isso (Ataíde, 1988: 108-109)

Homens negros como o senhor Lourival pegaram em armas para defesa de uma causa que não lhes fazia sentido, certamente ingressavam no movimento a partir de promessas realizadas pelas elites defensoras dos desejos políticos de paulistas, e de que ao fim sairiam vitoriosos e receberiam bonificações. Para o historiador Lincoln Secco (2015) o alistamento de negros ao serviço militar era realizado por mandatários locais (coroneis), e eram colocados na linha de frente no intuito de livrar os jovens brancos dos campos de batalha. Os combatentes negros tiveram importante papel nos confrontos, mas o racismo fez com que fossem mal-recebidos e não reconhecidos pela classe média branca paulista. Aqui certamente reside o desabafo de Lourival de que a revolta não fez sentido para homens como ele.

O humorista Lauro Batista Wolff, casado com Bernardina Amaral, era exímio imitador de pessoas e animais através de seus causos e histórias verídicas e de ficção. Funcionário público municipal alegrava colegas de trabalho e na vida social com suas habilidades. Era irmão de Flávio Batista Wolff, um artesão em madeira e barro, quer seja, um inventor! Lauro e Flávio eram filhos de Geraldino Wolff e Benedita Batista, seus avós maternos eram Modesto Batista e Josefa Batista e suas bisavós maternos Miguel Batista (africano da Nigéria) e Mariana Nascimento (Ataíde, 1988: 149).

Não localizamos registros acerca da local de nascimento ou porto de embarque de Miguel Batista na África, pesquisas sobre a história dos campos de Lages nos informam sobre a chegada a estes campos de homens e mulheres de portos africanos (Vicenzi, 2015). Aqui a memória, as lembranças foram transmitidas de geração a geração na afirmação destes sujeitos que positivam suas heranças ancestrais.

A cor e seu lugar social impossibilitaram que capacidades como dos irmãos Wolff fossem reconhecidas. O não-reconhecimento é justificado pelos privilégios materiais e sim-

bólicos que a branquitude possuiu (Bento, 2022), ou seja, foi impossibilitado/negado que homens como Lauro e Flávio acessassem educação, bens e sua inteligência e intelectualidade aceitas socialmente.

O jogador e treinador de futebol Vicente Luiz da Rosa - o tio Viça, filho de João Pedro Luiz da Rosa e Dorvalina Luiz da Rosa. Casado com Emília Castro da Rosa. Jogou em times de 'primeira classe' de Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul. Foi treinador de times de Santa Catarina, segundo Sebastião Ataíde (1988: 115) "armava, desarmava, corria pelo campo todo". Após deixar o futebol trabalhou no setor de encadernação da UNIPLAC (Universidade do Planalto Catarinense). Faleceu em 06 de março de 2009⁶.

Catarina Medeiros esteve na condição de escravizada do senhor Vicente Rodrigues de Athayde, com quem teve os filhos Petronilha Medeiros e André Medeiros. Os registros eclesiais indicam que seus filhos possuíam pai incógnito, mas todos/as conheciam o pai dos mesmos e está na memória das famílias e da comunidade local a paternidade. O não-reconhecimento de filhos por homens brancos com mulheres negras era prática presente nas relações baseadas em poder, sexismo e racismo. Importante destacar o papel destas mães (maternidade) negras que se preocupavam em proteger seus filhos. Segundo Elizabeth Horde-Freeman (2018: 285): "[...] as trocas afetivas, a linguagem e as práticas concretas de socialização racial devem ser contextualizadas como respostas a uma sociedade absurda e perversa na qual simplesmente existir enquanto negro é considerado ofensa". O amor, a solidariedade, o afeto eram formas de aproximação e luta das mães negras contra as desigualdades racistas e sexistas impostas à elas e a seus filhos.

Catarina tem seu nome inscrito pela coragem, pois durante a revolta Federalista, o proprietário da fazenda Monte Carvalho o senhor João Gonçalo de Athayde foi preso. Na propriedade permaneceram somente mulheres e crianças, entre elas, Catarina. Com a escassez de alimentos, a corajosa Catarina deixou a proteção da casa e foi à procura de alimentos, localizando um boi que o conduziu para ser abatido e alimentar mulheres e crianças. Tempos depois salvou o mesmo senhor de uma emboscada motivada por questões políticas e econômicas. A resiliência de mulheres como Catarina nos possibilitam adentrar nas estratégias práticas da vida cotidiana imersa em normas que as invisibilizavam.

Estevão Fabrício, filho da indígena Alexandrina e do escravizado Juventino Testa de Ferro. Estevão cresceu e viveu sua vida trabalhando para as famílias Furtado, Athaydes e Ramos. Sua estratégia de resistência era adotar nomes de homens do cenário político, segundo Ataíde (1988: 120-121), "adotava a assinatura destes personagens, analfabeto que era, mandava escrever cartinhas à sua namorada de nome Laudelina, que era finalizada com a assinatura do seu nobre nome: estevão Fabrício Machado Vieira Aranha de Oliveira Júnior". Contou e criou muitas histórias de guerras, de caçadas finalizando com gargalhadas, "suas histórias, seus contos, suas gargalhadas ainda fazem ecos, nas memórias dos que o conheceram".

João Pedro Lima, casado com Astrogilda da Silva Lima, aprendiz de farmacêutico na juventude, tornou-se farmacêutico propedêutico, conhecido por todos por ser de 'espírito nobre e carinhoso', atendendo sem distinção de classe e raça. Referência social à comunidade negra local também auxiliava com indicação de remédios.

A presidente do Grêmio das Margaridas, senhora Joana Oliveira. Trabalhou para a família Schmidt nas atividades domésticas e na fábrica de refrigerante. O Grêmio das Margaridas era a representação das mulheres dentro do Clube negro. O "Grêmio das Margaridas, entidade fundada em 1933, por um grupo de jovens negras, filhas e parentes dos sócios do CCCS⁷, sob a coordenação de Joana de Oliveira que se tornou a primeira presidente". E ain-

6 <http://futeboldelages.blogspot.com/2009/04/tio-vica.html>. Acesso em 20 de dez. de 2022.

7 Centro Cívico Cruz e Souza.

da, o senhor Hércilio Oliveira da Silva, irmão de Joana destacou: “Elas tinham uma presidente! Ela era irmã minha, chamava-se Joana! Ela era muito exigente! Então as moças, se cuidavam dela, coisa séria! Ela era presidente das Margaridas! (Pereira, 2013: 69).

Anilton Medeiros de Jerônimo, filho de Pedro Alcântara de Jerônimo e Maria Joaquina de Medeiros, foi subtenente do Exército: Admirado por seus colegas, sempre humorado, respeitador e atencioso com seus comandantes e comandados chegou ao oficialato. Seu hobby era ter carros grandes, “o que bem o identifica. Hoje na reserva lembra de seu passado de glórias” (Ataide, 1988: 125).

Sebastião Ataíde indica brevemente acerca de Lauro Castro Silva, como um importante mecânico de automóveis; Fúlvio de Jesus Ramos um grande acordeonista; Ari Saldanha, músico que tocava violão, bandolim, cavaquinho e banjo; Leônidas Campos, profissional de pinturas e importante colaborador do Clube Cruz e Souza.

Por fim nos apresenta Renato Carlos Oliveira, filho de Hércilio Oliveira e Benta da Rosa Oliveira, primeiro homem negro a ter cursado e concluído ensino superior em Lages. De acordo com as lembranças de Maria Inês Ataíde Salmoria (filha do sr Sebastião Ataíde) Renato Carlos pertence a uma família negra tradicional de Lages, após a colação de grau houve o baile de formatura que fora realizado no Clube 14 de Junho, uma associação exclusiva para pessoas brancas que existiu entre as décadas de 1960 e 1980, e o presidente não queria permitir a entrada de um homem negro - Renato Carlos, ocasionando a revolta de seus colegas bacharéis brancos, que em solidariedade não iriam mais participar do referido baile. O ato dos colegas da turma fez com que o presidente do Clube recuasse de sua decisão e Renato Carlos participou do baile de formatura.

Está explicitado que o racismo mobiliza as subjetividades das pessoas, o advogado Renato Carlos foi caracterizado como o Outro para aos olhos dos brancos. Ataíde (1988: 125) enfatiza:

Outros valores existem em nossa sociedade. Padres, enfermeiros, professores, funcionários públicos e particulares, ainda outros que são preteridos. Infelizmente a sociedade valoriza as aparências. Muitos pretos capacitados desempenham funções de nível popular porque são renegados dado a sua cor.

As personalidades negras de Lages vivenciaram e conviveram com as dimensões de poder político, social, econômico e cultural revelados pelo racismo. Gayatri C. Spivak (2010) nos faz a seguinte pergunta: Pode o/a subalterno/a falar? No contexto de que a produção do conhecimento reconhece somente as contribuições universalizantes produzidas pelo Ocidente europeu, as personalidades negras apresentadas por Sebastião Ataíde são negadas, inferiorizadas.

No entanto, a partir da pergunta de Spivak remetemos ao lugar de fala dos subalternos, de sua presença, saberes e conhecimentos. Ataíde assume os desafios de produzir em perspectiva da desobediência epistêmica a partir das experiências vividas pelos sujeitos, “ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala” (Grosfoguel, 2009: 386).

São sujeitos que não andavam sozinhos, suas famílias, relações interpessoais, laços de solidariedade foram e são lugares que positivam, dão visibilidade às suas existências. Eles descendem de homens e mulheres envoltos pela diáspora africana que produzem cultura, conhecimento e suas manifestações múltiplas e diversas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existir não é o suficiente, as personalidades e o autor se apoiaram nas ferramentas que possuíam determinados a gerir a partir de suas posições racializadas pelos brancos e construir em suas temporalidades uma vida melhor para si e para os seus. As práticas de socialização nos lugares que seus corpos ocupavam possibilitaram acolhimento, pertencimento e refúgio.

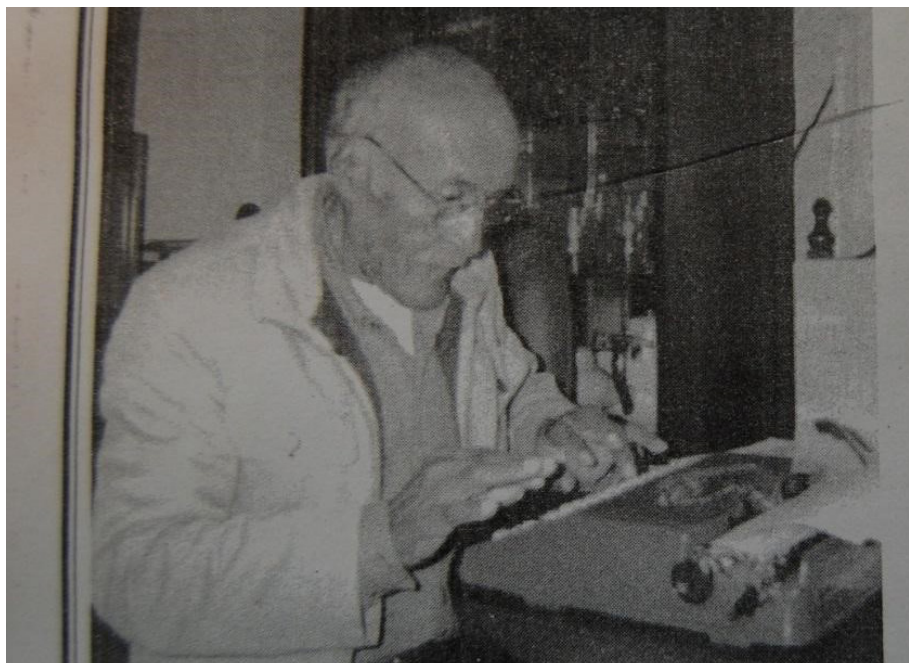
O professor Sebastião Ataide construiu com sua escrita fundamentada nas vivências de experiências inquietas o cotidiano de pessoas que materializam a história. Sua escrita/narrativa assume a posição de trabalho intelectual e quiçá, assim como bell hooks, sua decisão pelo estilo de redação não acadêmica convencional está nas “decisões políticas motivadas pelo desejo de incluir, de alcançar tantos leitores quanto possível no maior número possível de situações” (hooks, 2017: 99).

O que ele nominou de algumas personalidades, hoje podemos dizer que são potentes personalidades, rompendo com a ideia ou mito da neutralidade do conhecimento que as coloca à margem. Este professor negro ensinou e ensina que experiências individuais e relatos subjetivos permitem nossa compreensão da memória histórica coletiva.

Sebastião Ataide, assim como tantos/as outros/as professores/as, intelectuais negros/as não se conformaram com o ‘não lugar’, não compatilham a *história única* da opressão. Problematizou as opressões estruturais dos negros/as no Brasil, não os vitimou ou os colocou em lugar inerte, ou ainda, a banalização de seus corpos. Trilhou caminhos de lutas e negociações contra as opressões em um território marcado pelo privilégio de pessoas brancas e os poderes que este privilégio os garantia, através da pesquisa e da escrita resistiu ao pensamento do colonizador e à dominação epistêmica.

Em 1988, dez anos após a primeira edição do livro, professor Sebastião Ataide preparava a segunda edição. Abaixo a imagem Sebastião Ataide trabalhando em sua máquina de datilografar para a futura edição:

Imagem N°1



Fonte: acervo de Maria Inês Ataide Salmoria

Não fomos privilegiados com esta segunda edição, provavelmente problemas de saúde impediram sua concretização, e talvez teríamos a inclusão de outras personalidades.

Por hora, mergulhamos e nos ancoramos em Grada Kilomba para definir Sebastião Ataíde: “Somos eu, somos sujeito, somos quem descreve, somos quem narra, somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade” (Kilomba, 2019: 238).

Referências bibliográficas

- ATAÍDE, Sebastião. 1988. *O negro no planalto lageano*. Lages.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra. 2010. “A vala comum da ‘raça emancipada’: abolição e racialização no Brasil, breve comentário” em: *História Social*, nº 19, pp. 91-108.
- BENTO, Cida. 2022. *Pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- EVARISTO, Conceição. 2020. “A escrevivência e seus subtextos” em: Constância Duarte e Isabella Rosado Nunes (Org.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.
- HOOKS, bell. 2017. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. 2018. *A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras*. São Carlos: UdUFCar.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. 2004. *Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Ed. UNICAMP.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 Edições.
- PEREIRA, Eráclito. 2013. *Centro Cívico Cruz e Souza: Memória Resistência e Sociabilidade Negra em Lages - Santa Catarina (1918-2012)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Santa Maria, RS.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- GROSGOUEL, Ramón. 2009. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” em: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.
- SECCO, Lincoln. 2015. “1932: Economia do Conflito Militar” em na versão impressa de *Mouro: Revista Marxista*, São Paulo, nº 10.
- SPIVAK, G. 2010. *Pode o Subalterno Falar?*. Editora UFMG, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- VICENZI, Renilda. 2015. *Nos Campos de Cima da Serra: ser preto, pardo e branco na Vila de Lages, 1776-1850*. Tese. (Doutorado em estudos latino americanos). Programa de Pós-Graduação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Unisinos, São Leopoldo.

Negritas federales, amabilísimas lectoras y poetas. Notas sobre el camino de la mujer afroporteña en la prensa, entre *El Gaucho* (1830) y *El Álbum del Hogar* (1878-1880)

Lucía Pose¹

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales - CONICET
luciabpose@gmail.com

Resumen

El siglo XIX fue el siglo de la prensa periódica: la prensa del período se constituyó como modeladora social, aparato de mediación y plataforma de expansión de la lectura como práctica social y de la autoría como democratización de la escritura en la transición a la modernidad. Desde sus inicios, la presencia de las voces femeninas en la prensa rioplatense ha trazado una trayectoria de idas y vueltas, atajos y contramarchas en relación con el papel de la mujer en la vida privada, pero también con su presencia en la esfera pública, su constitución como público (imaginario, deseado, verdadero) de la prensa y finalmente su emancipación simbólica en la escritura. Si el camino de la constitución de la mujer como lectora, como público privilegiado y como voz autorial tiene ya trazado un importante camino de análisis e interpreta-

ciones críticas, cuando se trata de las mujeres afroporteñas, esta empresa ha sido menos visitada y está hoy en vías de desarrollo. Desde la “impostación autorial” por parte de Luis Pérez en sus gacetas populares (1830-1833) hasta la presencia de los versos de Ida Edelvira Rodríguez en los semanarios ilustrados (1878-1880), las voces femeninas afroporteñas nos invitan a preguntarnos por los modos en que fueron interpeladas (tanto por los discursos oficiales/ilustrados como por la prensa afroporteña) y las estrategias que pusieron en práctica para convertirse en protagonistas de los periódicos.

Palabras clave: Prensa periódica; Buenos Aires; Siglo XIX; Mujeres afrodescendientes; Literatura argentina.

INTRODUCCIÓN

En julio de 1833, el prolífico publicista federal Luis Pérez estaba publicando al menos dos periódicos: *El Negrito*, diario de la aurora -del que salieron seis números- y *La Negrita* -del que se publicaron solo dos. Como lo anticipan sus títulos, estas gacetas bisemanales tenían como público explícito (como lector destinatario, al decir de Martyn Lyons (2012)) a la población afrodescendiente de Buenos Aires y, específicamente, a los “negritos federales” fieles a Juan Manuel de Rosas. El contexto de las publicaciones era la fuerte disputa entre facciones al interior del partido federal (cismáticos -partidarios del gobernador Balcarce- versus apostólicos -rosistas-) y la necesidad de disputar la adhesión de los sectores populares en el

1 Profesora en Letras (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad Nacional de La Plata), Becaria doctoral (Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales - CONICET)

marco de las elecciones de representantes y del regreso de Rosas, que comandaba entonces la “Campaña del Desierto” (Barrachina, 2015). En este marco, el 16 de julio de 1833 *El Negrito* publicaba un supuesto decreto -en la prosa de la legalidad- donde denunciaba que el periódico liberal *El Constitucional del año 33* sugería limitar el voto a los blancos:

Los proletarios, que es decir, los changadores, carretilleros, aguateros, y en una palabra, todos los pobres y jornaleros quedan desde esta fecha excluidos y separados del derecho de ciudadanía [...] Es extensivo este decreto muy especialmente a nosotros los negros, quienes a juicio del referido escritor no somos considerados como ciudadanos, pues exige para estos goces la calidad indispensable de que sean blancos².

La prosa, limitada en Pérez al tratamiento de asuntos de suma seriedad, y el uso de versalitas para destacar los términos de la oposición “proletarios”/“negros” contra el decreto de los “blancos”, exhibe la gravedad del asunto y destaca el papel de la prensa en esa puja por la construcción de liderazgos políticos y de legitimidades al interior de los sectores en disputa: como señala Paula Alonso en su introducción al volumen *Construcciones impresas*, “la prensa era el vehículo de proyectos, el instrumento de debate, el propulsor de valores, uno de los principales medios de hacer política, de reproducir y construir imágenes de la sociedad en estos años” (Alonso 2006: 10); la disputa entre cismáticos y apostólicos, que aquí se cristaliza en la oposición entre *El Constitucional* y *El Negrito*, nos permite adentrarnos en una discusión más profunda acerca del papel de los sectores populares en la construcción del liderazgo de Rosas, su misma definición en la apelación colectiva a los *proletarios* y la identificación de adhesiones y discursividades en disputa.

Así como la prensa tuvo un papel preponderante en la política y en la construcción de una esfera pública, también ocupó un lugar central en la conformación de la literatura argentina, en la apelación a públicos ampliados y en la construcción de un *nosotros* y de una lengua nacional. En este trabajo nos preocuparemos por esbozar la conformación de tres figuras femeninas en la prensa decimonónica: las “negritas federales” de la década de 1830, las “amabilísimas lectoras” de la prensa afroporteña de la década de 1870 y una poeta afrodescendiente en los semanarios ilustrados entre 1877 y 1880. A través del análisis de estas tres figuras buscaremos acercarnos al papel de la prensa en la definición de identidades comunitarias -especialmente al interior del heterogéneo mundo de los sectores populares y de la comunidad afroporteña-, en la creación de una lengua -ya sea en la elección por una discursividad popular o en la adhesión a los modos de la ciudad letrada- y en las tensiones generadas por la presencia de la voz de sujetas femeninas en la esfera pública rioplatense.

“AUNQUE NEGRA, SOY PATRIOTA VERDADERA”: LENGUA Y COLOR EN LA POESÍA FEDERAL

Aunque en *El Negrito* y *La Negrita* la delimitación del público afroporteño es explícita desde el título, no se trata de las primeras gacetas populares de Pérez que apelan e intentan representar al sector afrodescendiente. Como principal publicista popular del federalismo, para 1833 Pérez tenía la experiencia de ya haber publicado al menos media docena de periódicos de cierta estabilidad y duración temporal y contaba con el reconocimiento de los

2 “Decreto”, *El Negrito* n° 3, 16 de julio de 1833, pp. 2-3.

sectores oficiales del rosismo -Rosas mismo había intercedido para liberarlo de una estancia en el pontón motivada por sus incendiarios versos; estos aspectos, sumados a la virtud propagandística del escritor, lo colocaban en una posición de privilegio a la hora de ganar la adhesión de los sectores populares, pero también en la posición de apelar a las problemáticas e intereses de estos sectores que fueron convirtiéndose en público a medida que Pérez (y otros publicistas populares) fue interpelándolos. La vocación popular de Pérez fue señalada por sus críticos -y por los primeros críticos de la gauchesca- como la de un “orador de taberna”, un “payador” que “utilizó un lenguaje poco académico, sin llegar a ser poesía gauchesca [ya que] le faltaba el fondo popular que encontramos en los versos de Hilario Ascasubi y en especial en los de José Hernández” (Rodríguez Molas, 1957: 6). Fue justamente la falta de refinamiento de sus composiciones la que llevó a la crítica posterior (Romano, 1983; Acree, 2011) a pensar en Pérez como el más gaucho de los gauchescos; en su publicación más lograda y extensa, *El Gaucho*, podemos leer el camino del editor ficticio para lograr la adhesión del público popular a partir de su igualación con ellos: “el muchacho anduvo / unos tres meses gauchando / por las calles, por las casas, / oyendo, viendo, observando / mas tuitas las noches / había cierta reunión, / y como balazo se iba / lo que daba la oración. / Allí se jue alicionando”³. Pancho Lugares, heterónimo de Pérez, parece haber aprendido los modos y lenguajes de los sectores populares en los espacios de sociabilidad popular con el objetivo explícito de movilizarlos y canalizar sus simpatías: “de tan bellas cualidades / que tienen nuestros paisanos / debemos sacar partido / al bien común destinado. / Para lograr este objetivo / debemos comunicarles / las ideas convenientes / y a la patria favorables. / Valiéndonos de espresiones / de su provincial lenguaje”⁴. Ahora bien, ¿cómo incluye Pérez las *espresiones* de los y las afroporteñas en sus composiciones? Si la adhesión buscada es la de los sectores populares, ¿es necesaria una diferenciación de color? ¿Quiénes constituyen el nosotros de “nuestros paisanos”, y puede ese “nosotros” incluir a un color *otro*?

La primera aparición de una voz afroporteña en las gacetas populares de Pérez es la “Carta de la morena Catalina a Pancho Lugares” en el octavo número de *El Gaucho*: “Hacemi favó, ño Pancho / de esplicami tu papeli; / porque yo soy bosalona / y no lo puera entendeli. / Yo quisiela usté me diga / lo quieti quieli decí; / porque tío Juá mi malido / quiele tambiene escribí”⁵. Son varios los elementos que este falso remitido saca a relucir: en primer lugar, se trata de una ficción de escritura y no una ficción de oralidad -Catalina *escribe* una carta al periódico donde manifiesta el apoyo de los suyos al gobernador “Manue Larosa” y señala el interés de su marido por escribir también para la publicación. La tradición de las falsas cartas de lectores nos remite a los primeros periódicos rioplatenses -especialmente cuando de lectoras se trata- pero aquí la lengua de su escritura es un supuesto bozal, la representación literaria de la lengua de los africanos y afrodescendientes aprendiendo el español, aquella que la crítica literaria de primera mitad del siglo XX, la primera en recoger los cancioneros populares, llamó la “media lengua de los esclavos y libertos” (Soler Cañas: 1858). La impostación de la voz femenina era una práctica común de la época (Batticuore: 2022), pero no así de la voz de una mujer de raíces africanas: entre otras cosas, los periódicos de Pérez fueron un espacio de experimentación lingüística. A la creación de una ficción de escritura gauchesca se sumaron intentos de portuñol, del español inventado de franceses e ingleses y, a partir del número 8 de *El Gaucho* y hasta el número 34, también encontraron su espacio composiciones de “la morena Catalina”, “el moreno Juan”, “el moreno Antuco”, “la morena Juana” y su marido “el negro Pedro José”. En todos los casos, el color antecedió al nombre del remitente y la composición apuntó a esa imitación de la

3 “Correspondencia”, *El Gaucho*, año 1, n° 9, 28 de agosto de 1830, p. 4.

4 Ob. Cit.

5 “Carta de la morena Catalina a Pancho Lugares”, *El Gaucho*, año 1, n° 8, 25 de agosto de 1830, p. 4.

oralidad popular afro-española: el carácter doblemente explicitado de que se trata de versos *a color* nos invita a pensar que dentro de la heterogeneidad propia de los sectores subalternos a quienes las gacetas estaban dirigidas, la diferenciación de los sectores africanos y/o afrodescendientes era lo suficientemente palpable como para que la diferenciación lingüística se convirtiera en una preocupación estilística. En esta primera etapa de las publicaciones no se habla la misma lengua: la comunidad idiomática subalterna tiene su límite exterior en morenos y negros. La poesía federal les habla, habla de ellos, habla por ellos, pero no habla la *misma* lengua que ellos. Estas composiciones de 1830 no dan lugar a discusiones sobre la esclavitud ni sobre el estatuto legal de africanos y afrodescendientes, pero en la marca de la diferencia lingüística atestiguan la violencia y el terror de la implantación en una lengua otra: en *El monolingüismo del otro*, Derrida hará referencia a esas marcas del “colonialismo” y la “colonización” como estigmas:

Cuando evocamos aquí las nociones aparentemente abstractas de la marca o de la re-marca, pensamos también en los estigmas. El terror se ejerce al precio de heridas que se inscriben directamente en el cuerpo. Hablamos aquí de martirio y pasión, en el sentido estricto y casi etimológico de estos términos. Y cuando aludimos al cuerpo, nombramos tanto el cuerpo de la lengua y la escritura como lo que hace una cosa del cuerpo (1997: 17).

Las exclusiones, los estigmas, las cicatrices lingüísticas dejan marcas en la pertenencia o no pertenencia *de* una lengua *-a* una lengua. La primera etapa de la presencia de esclavizados o libertos en la prensa federal introduce lingüísticamente las diferencias al interior del sector popular, pero su visibilización -la presencia de sus nombres y adhesiones- posibilita no solo *ser representados*, sino empezar a *encontrar representación* de sus problemáticas, intereses y *languages* en la discursividad de la prensa.

La publicación de *El Negrito* y *La Negrita* marcará justamente el inicio de la segunda etapa en la representación de los afroporteños por parte de la propaganda federal. Las dos gacetas abren con composiciones en verso donde una voz poética toma partido por la causa federal, describe los pasos a seguir y enfatiza en la necesidad de apoyar a Rosas. El yo poético de *El Negrito* no tiene nombre, pero sí convicciones: “Al viejo D. Juan Manuel / lo tratan de derribar, / porque ese es hombre de bien, / patriota y buen federal. / Para esta empresa se cuenta / con los de nuestro color, / porque piensan que los negros / hemos de serle traidor. / Burlamos las esperanzas / de ese partido anarquista, / y digámosle clarito, que no embromen más la lista”⁶; mientras *La Negrita* tiene nombre y apellido: “Yo me llamo *Juana Peña*, / y tengo por vanidad, / que sepan todos que soy / *negrita muy federal*. [...] / ya que me ha chiflado / por meterme a gacetera, / he de hacer ver que aunque *negra*, / soy patriota verdadera”⁷. En los ocho números que se conservan de estas publicaciones no hay ninguna composición en bozal: los poemas y textos en prosa que simulan haber sido escritos por sujetos afrodescendientes respetan las normas lingüísticas del habla popular presentes en casi todas las gacetas de Pérez. En esta etapa, los editores ficticios y sus corresponsales afroporteños parecen haber sido asimilados al habla de la paisanada que constituye el *nosotros* enunciativo de las gacetas populares. Se borran las marcas lingüísticas de la diferencia, aunque prevalecen las referencias raciales -tanto en los nombres de las publicaciones como en las definiciones identitarias al interior de textos en verso y prosa. En el contexto incendiario de disputa por la legitimidad al interior del federalismo y en las vísperas de la Revolución de los Restauradores -que tuvo a Pérez como instigador y protagonista-

6 Sin título, en *El Negrito. Diario de la aurora*, n° 1, sin fechar.

7 “¡Viva la patria!” en *La Negrita*, n° 1, 21 de julio de 1833.

el objetivo parece haber sido la construcción o validación de un discurso popular, “la deseable utopía futura de la colectividad lingüística” (Achugar, 1988: 6) de los sectores populares. No deja de resultar por demás interesante el espacio otorgado por Pérez a la mujer negra: si ya había experimentado con la impostación de la voz femenina en *La Gaucha* y en remitidos y diálogos -en bozal o lengua normalizada-, aquí la doble apropiación de un género y un color verifica, como señala Florencia Guzmán, “una retórica de igualdad que se construía desde la misma esfera del poder y se reformulaba desde abajo” (2022: 81). Juana Peña acompaña y hasta reemplaza la retórica masculina (“En lugar de *El Negrito*, saldrá *La Negrita* los domingos”⁸) y construye su discursividad a partir del lugar que ocupa como guía (madre) de los negritos lectores. En la gaceta, aquella “media lengua” de los “otros” va complejizándose y tomando el cariz de una lengua que resiste, una lengua que en el estereotipo de la “intensidad” y “pasión” de la mujer negra se convierte en lengua *patria*, con la salvedad del contraste: *aunque* negra, patriota. Ni la integración es total ni la utopía de la comunidad popular carece de matices: explicitando la oposición da lugar al perfilamiento de su propio espacio de enunciación y acción, ante todo y a pesar de todo, es *negra* en itálicas, con el énfasis tipográfico que Pérez dio, entre otras cosas, a las definiciones.

“AMABILÍSIMAS LECTORAS”: UN PÚBLICO PARA LAS VARIEDADES

En julio de 1878 *La Broma*, dirigido por Dionisio García, daba inicio a su segunda etapa y comenzaba a constituirse como uno de los periódicos más longevos de la comunidad afrodescendiente (Geler, 2010): en septiembre de ese mismo año publicaba una aclaración en la sección de “Redacción” donde explicaba la naturaleza del periódico y excusaba cierta frivolidad que, al parecer, se le adjudicaba. Los editoriales que justificaban las empresas periodísticas no eran raros en la época y ya en el primer número de este segundo período de *La Broma* leíamos que “el periódico no es nuestro, que es propiedad de los contribuyentes” sin otro fin que “nuestra comunidad tenga un periódico noticioso y ameno”⁹. Sin embargo, la aclaración que vio la luz en el octavo número de la publicación pareció ir más allá en la definición de la empresa editorial: “la suscripción mensual que sostiene esta hoja popular entre nuestros hermanos, es compuesta en su mayor parte de personas del sexo femenino. Sabido es que lo que quieren las damas y señoritas es novedad, variedad, noticias -este periódico se impuso la misión de cumplir, llenando el vacío que hacía pocos meses se notaba gradualmente entre nosotros”¹⁰. Como señala Víctor Goldgel (2013), a lo largo del siglo XIX la prensa hispanoamericana fue protagonista de un proceso de creciente “frivolización” a través del crecimiento en espacio y preponderancia de la sección de “Variedades”, “su carácter intrascendente o marginal [...] le dio la levedad necesaria para moverse como una aguja imantada en la dirección de lo curioso, lo “dulce” y lo nuevo” (2013: 104). A través de esa breve columna, los redactores de *La Broma* explicitaban un estado de cosas que atravesaba buena parte de la prensa afroporteña en general: si en el periódico de Dionisio García la mayor parte del espacio estaba asignado a los “Varillazos” y “Sueltitos al vuelo” donde se describían bailes y tertulias, paseos y objetos de consumo, en *La Perla* las secciones “Cosas”, “Pensamientos”, “Campo poético”, “Folletín”, “Sección de los reporters”, “Variedades”, “Curiosidades” -entre otras zonas de misceláneas- ocupaban casi dos tercios del periódico; mientras en *El Unionista*, “Variedades” y “Para-caídas” condensaban la heterogeneidad y novedad. Más allá de que todas estas secciones tenían cierta sintonía

8 “La Negrita”, en *El Negrito. Diario de la aurora*, n° 3, p. 3.

9 “Primero que todo”, en *La Broma*, año 1, n° 1, 25 de julio de 1878.

10 “Paso a la chacota” en *La Broma*, año 1, n° 8, 12 de septiembre de 1878.

temática -abundan las composiciones triviales y jocosas- y se privilegiaba un tono ameno y cercano, hay otro elemento que las unifica: casi todas explicitan a su interlocutor esperado, las lectoras (y asumimos, a partir de la aclaración de *La Broma*, también las suscriptoras). “Amabilísimas lectoras”, “lectoras mías”, “queridísimas lectoras”, “carísimas lectoras”, “mis bellas lectoras” y “amadas lectoras” son algunos de los apelativos con los que los encargados de las secciones de variedades se dirigen a su público deseado, lo que nos lleva a preguntarnos ¿de qué manera impactó esa fuerte presencia de un supuesto lectorado femenino en los tonos y temas de las publicaciones? Pero también ¿qué influencia tuvo y qué uso se le dio a la sección de “variedades” en la conformación de la discursividad de los periódicos de la comunidad afroporteña?

Como punto de partida podemos tomar algunos artículos y secciones aparecidos en *La Broma*, periódico desde cuyo título podemos observar la tendencia al entretenimiento, el disfrute y la risa. A diferencia de algunos de sus contemporáneos, *La Broma* fue un periódico semanal a dos columnas con tipografía mediana y amplios espacios en la justificación entre caracteres, palabras y párrafos -*El Unionista*, *La Perla* y *La Juventud* explotaban el espacio a tres columnas con tipografía más pequeña y menos blancos-: la tipografía y composición no resultan cuestiones menores cuando de lectores y lectoras con diversas competencias lecto-escriturales se trata. El periódico se presentaba a sí mismo como papelito “popular”, por lo que los “dispositivos de composición tipográfica” pueden encaminarnos en la búsqueda de sus lectores privilegiados:

La elección de los tipos de letra, de la distancia entre las líneas, del tamaño de los márgenes y del formato hablan, mucho más que del comerciante, del público al que se dirigen: un lector inmerso todavía en un universo de cultura oral y al que, diría Michelet, «no basta con enseñar a leer, es preciso hacerle desear leer». Los mecanismos tipográficos y de composición material jugarán su papel en la constitución de ese deseo (Martín Barbero, 1991: 144).

Aun cuando no contamos con estadísticas certeras del número de alfabetizados al interior de la comunidad (Lewis, 2010), las alusiones a los lectores y ventas, junto a la mera existencia, proliferación y extensión temporal de una prensa afroporteña entre fines de la década de 1870 e inicios de la década de 1880 nos inclina a pensar, con Geler, que había un “gran interés entre los afroporteños y afroporteñas por acceder a la información y a las discusiones que allí se veían reflejadas, por participar, en definitiva, de la imaginación comunitaria que permitían crear” (2010: 36). Y más allá del interés por la información y los debates comunitarios, en la creciente zona de las misceláneas podemos encontrar también el deseo por el entretenimiento y la lectura fragmentada en pequeños mosaicos de ficción, chismes, poesía y publicidad. Esa heterogénea zona que suscitaba la suscripción y mantenía el vilo de la lectura entre un número y el siguiente¹¹ nos permite interrogarnos acerca de las estrategias comerciales de los agentes culturales afroporteños, que dependían del éxito de sus papeles para continuar con sus empresas, pero también para continuar con sus aspiraciones ilustradas como faros de educación moral de su comunidad.

En el séptimo número de *La Broma*, bajo la sección de “Varillazos”, encontramos una digresión -en el tono que acostumbran a usar estos “reporters”- donde esa relación conflictiva que tensiona a los intelectuales afroporteños entre ser “guías” en la senda del progre-

11 En *La Perla* de 1879, por ejemplo, se estaba publicando a la vez una novela por entregas llamada “Los amores de la esclava”, una anécdota en entregas titulada “La Pesca”, un artículo en entregas titulado “Ensayos de un desengaño” y un folletín, en el zócalo de la primera página, con las canciones del carnaval de Montevideo.

so y confidentes en el mundo de la frivolidad, coinciden a propósito de ciertos comentarios sobre un baile:

Es la envidia nuestro peor enemigo que nos carcome, que nos roe y es por la envidia que la “falta de unión” que tanto se pregona y se culpa de nuestras *desgracias*, sigue y seguirá haciendo sus estragos entre algunos de nuestros círculos sociales, por la envidia y nada mas que por la envidia! Pero perdonen amabilísimas lectoras, iba ya tomando un carácter seriamente oratorio [...], se me olvida que he estado en el Coliseum, que tengo que hacer crónicas [...] se me olvidaba hasta de vosotras carísimas mías, y de consiguiente se me olvidaba todo!¹²

El “carácter seriamente oratorio” se contrapone al tono del cronista de las variedades, especie de *flanêur* experto en salones de baile, señoritas porteñas y marcas de cigarrillo. La delimitación marca una zona donde no entran los debates de manera explícita, aunque sí lo hagan disfrazados de burlas, en clave publicitaria o en el sutil lenguaje de la literatura: si la guía moral no tiene lugar desde el atrio y la sobriedad de los editoriales, la zona de la frivolidad no deja de ser empleada como plataforma para la instrucción y advertencia. Una historia aparentemente anecdótica y menor, como “La pesca”¹³, por ejemplo, da lugar a admoniciones sobre el naufragio moral -descrito de manera literal: el narrador halla a una joven a la deriva en un barco pesquero- que pueden alcanzar las mujeres cuando actúan con independencia de la protección masculina. Como señala María Vicens, los periódicos destinados al público femenino “se arrogan un lugar tutorial: son los encargados de instruir y advertir a adolescentes sensibles sobre los peligros que las acechan” (2014: 90); en este sentido, resultaría muy interesante observar los discursos que, con la apariencia de confianzas y frivolidades, ocupan la zona de “Variedades” de la prensa afroporteña, y las fisuras que el ingreso de las lectoras y el entretenimiento proponen a los objetivos ilustrados de los periódicos.

“YO QUISE SER ARTISTA”: IDA EDELVIRA RODRÍGUEZ, LA POETA NEGRA

Hasta aquí se esbozó el perfil de las *negritas federales* -entre el bozal y la lengua común de los sectores populares- y las *carísimas lectoras* que pagan su suscripción a los periódicos afroporteños, condicionando temas y tonos: la complejidad de los procesos de incorporación de las sujetas africanas o afrodescendientes a los discursos de la prensa se ha presentado, entonces, desde la perspectiva masculina, ya sea desde la impostación (Pérez) o desde el tutelaje (la prensa afroporteña). Como cierre de este trabajo -y punto de partida para trabajos posteriores- me gustaría pensar en la figura de una poeta que usó la primera persona del singular y trazó su propio camino en las redes de sociabilidad y constitución de la autoría femenina a partir de su trabajo como poeta en *La Ondina del Plata* y *El Álbum del Hogar* entre 1877 y 1880: Ida Edelvira Rodríguez.

Las reseñas bibliográficas apuntan a una mujer de clase trabajadora que parece haber sido el sostén de su hogar, manteniéndose a ella misma y a una madre enferma (según da a entender González Arrili, 1964). El yo poético de sus composiciones, sin embargo, no da indicios de clase ni de color; la poesía que escribe -y por la que es halagada por sus colegas

12 “Varillazos”, en *La Broma*, año 1, n° 7, 5 de septiembre de 1878.

13 Publicado en *La Perla* a partir del 5 de diciembre de 1878 hasta al menos el 3 de agosto de 1879.

de las redes femeninas de sociabilidad ilustrada- responde en su mayoría a los parámetros del romanticismo, al parnaso clásico y más tarde a la renovación modernista (*La flor de la montaña*, 1887). A pesar de que su período de mayor actividad poética (1877-1880) coincide con la publicación de al menos tres periódicos de la comunidad afroporteña (*La Broma*, *La Perla* y *La Juventud*), las poesías de Ida Edelvira Rodríguez encuentran su lugar en semanarios femeninos del circuito letrado, donde participa de las redes y códigos de sociabilidad y amistad femeninas específicas a estas publicaciones¹⁴. Más allá del interés específico que suscitan sus intervenciones poéticas en los semanarios, resulta interesante observar su desvinculación de estos periódicos y por consiguiente la desaparición de su firma. Durante los primeros meses de 1880 y presagiando la Revolución de junio, algunas de las colaboradoras de *El Álbum del Hogar* aprovecharon la agitación pública para participar del debate político y ampliar las discusiones en torno a la futura emancipación de la mujer. Aunque los editoriales se mantenían objetivos, el periódico daba lugar a intercambios cordiales pero firmes y a artículos satíricos, uno de los cuales motivaría la separación de Ida Edelvira Rodríguez del semanario. El 14 de marzo de 1880 en “Arco-iris”, una conversación sobre la coyuntura política concluirá por proponer la candidatura de las colaboradoras del periódico, con Lola Larrosa como Presidente, Raymunda Torres y Quiroga como Ministra del Interior e Ida Edelvira como Ministra de Hacienda, entre otras. En el número siguiente, ante las críticas, el semanario se justificaba:

La idea principal ha sido una sátira a las facciones políticas, que hasta ahora se muestran impotentes para resolver la cuestión electoral [...]. Ya que no lo pueden los hombres, háganlo las mujeres [...]. Pero se ha creído ver en el suelto mencionado, una alusión burlesca a las doctrinas que predicán entre nosotros la emancipación de la mujer. [...] Ninguna de ellas [las colaboradoras mencionadas] es partidaria de la emancipación de la mujer¹⁵.

La discusión podría haberse cerrado allí, aclarada la posición política de las colaboradoras, pero una alusión satírica por parte de Raymunda Torres y Quiroga (“defenderé los derechos de las no emancipistas! Por el momento nombraré [...] Coronelas del Primer Regimiento de poetisas del Plata a Ida Edelvira Rodríguez y Tijerita”¹⁶) reavivará las rispideces y culminará con Ida Edelvira enviando dos cartas a la redacción y anunciando su separación definitiva. No parece casual que haya sido la tensión en torno a la participación política de las mujeres la causa de su relativo silencio -González Arrili la sitúa como correctora y colaboradora de otros periódicos- hasta 1887. En los poemas publicados en la prensa, el yo poético de Ida Edelvira es en su mayoría atemporal, apátrida y agénero, construye un universo de referencias a la cultura europea y al artempurismo donde su clase y su raza no se mencionan. El frágil espacio que se construyó en la esfera letrada tambaleó cuando el tiempo real de la política, el género y la patria tocaron el umbral de sus composiciones. En *La flor de la montaña*, que llega 7 años después, ese fracaso se escenifica y el fin de las expectativas suscita la primera persona de la poeta atravesada por sus propias limitaciones materiales: “Yo quise ser artista. En mi alma ardía / de lo sublime la vivaz centella: / Anhelaba la gloria, y con sus lauros / ansiaba ver ceñida mi cabeza. / Y una vez me sonrió, visión divina, / llena de amor y espléndidas promesas; / brilló en la noche de mi vida triste, / y de ensueños llenó mi adolescencia”. Las reflexiones de la poeta en torno al lugar de una artista cuyas condiciones materiales de existencia dificultan la dedicación al arte -tan caro al

14 Sobre amistad y sociabilidad femenina en los semanarios para mujeres, ver Vicens (2020).

15 “Crónica de la semana”, en *El Álbum del Hogar*, año 2, n° 38, 14 de marzo de 1880.

16 “Plumadas”, en *El Álbum del Hogar*, año 2, n° 39, 28 de marzo de 1880.

modernismo- nos invitan a reflexionar acerca del frágil lugar de las mujeres afrodescendientes en la esfera pública decimonónica y a su propia figuración como artistas.

Referencias bibliográficas

- ACHUGAR, Hugo. 1988. "El Discurso de los otros y el discurso de nosotros: Guillen, populismo y nacionalismo en los años 30» - Northwestern University, marzo de 1988. *Manuscripts, Drafts, and Notes*: University of Notre Dame Rare Books & Special Collections.
- ACREE, William. 2011. "Luis Pérez: A Man of His Word in 1830s Buenos Aires and the Case for Popular Literature" en: *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 88, n° 3, pp. 367-386.
- ALONSO, Paula. 2006. "Introducción" en Paula Alonso (coord.) *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BARRACHINA, María Agustina. 2015. "La disputa por el apoyo de la población afroporteña en 1833: la interpelación al Regimiento de Milicias Defensores de Buenos Aires a través de la prensa" en: *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, año 15, n° 15, pp. 127-146.
- BATTICUORE, Graciela. 2022. *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina, 1830-1870*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DERRIDA, Jacques. 1997. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- GOLDGEL, Víctor. 2013. *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ ARRILI, Bernardo. 1964. *Historia de la Argentina según las biografías de sus hombres y mujeres*, tomo IX. Buenos Aires: Editorial Nobis.
- GUZMÁN, Florencia. 2022. "Que sepan todos que soy negrita muy federal". Representaciones de género, raza, clase y política durante la Santa Federación" en Graciela Batticuore y María Vicens (coord.) *Mujeres en revolución. Otros comienzos*. Villa María: Eduvim.
- LEWIS, Marvin. 2010. *El discurso afroargentino. Otra dimensión de la diáspora negra*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- LYONS, Martyn. 2012. *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*. Buenos Aires: Editoras del Calderón.
- MARTIN BARBERO, Jesús. 1991. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- RODRÍGUEZ MOLAS, Ricardo. 1957. *Luis Pérez y la biografía de Rosas escrita en verso en 1830*. Buenos Aires: Clio.
- ROMANO, Eduardo. 1983. *Sobre poesía popular argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- SOLER CAÑAS, Luis. 1958. *Negros, gauchos y compadres en el cancionero de la Federación*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas.

VICENS, María. 2016. "Pasiones prohibidas: lectoras, consumo y periodismo en la Argentina de 1880" en *Badebec*, vol. 4, n° 7, pp. 85-108.

VICENS, María. 2020. *Escritoras de entresiglos, un mapa trasatlántico. Autoría y redes literarias en la prensa argentina (1870-1910)*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Asociacionismo y mutualismo afroporteño. El caso de la Sociedad de Socorros Mutuos “La Protectora” de 1877 a 1953

Lucas Glasman¹

Universidad de Buenos Aires

lucas.glasman@gmail.com

Resumen

La década de 1870 fue escenario de reconstrucción de las redes de sociabilidad de las comunidades afroporteñas en Argentina con la creación de múltiples instituciones y periódicos. Entre ellas se destacó la Sociedad de Socorros Mutuos “La Protectora” que, a diferencia de otras mutuales, logró sobreponerse durante los tiempos de crisis y se mantuvo como un centro social de importancia por más de 50 años. En esta ponencia nos proponemos realizar un primer acercamiento a la historia de La Protectora desde su fundación en 1877 hasta su fusión con la Asociación Gallega de Beneficencia y Mutualidad en 1953. Nuestro objetivo es reconstruir la dinámica interna de la asociación y sus miembros, sus proyectos, las relaciones con otras instituciones y periódicos y sus cambios a través del tiempo. A través de la mirada de largo plazo buscamos examinar las modulaciones en las estrategias de la mutual como así también aportar a la his-

toria de las comunidades afroporteñas, sus organizaciones y resistencias.

Para la realización de este trabajo utilizaremos periódicos de las comunidades afrodescendientes del Río de la Plata –*La Broma, La Juventud, La Perla, La Regeneración*-- y de fuentes estatales de origen municipal y, finalmente, utilizaremos la documentación de la propia institución que incluye sus estatutos, actas, memorias, listas de socios y la publicación no oficial de la institución: *Falucho*. A través de ellas buscaremos focalizarnos en las relaciones entre las identidades étnicas, de género y de clase como también en las estrategias implementadas frente las prácticas asimilacionistas que buscaban invisibilizar a las comunidades afroporteñas.

Palabras clave: Historia; Buenos Aires (Argentina); Siglo XIX y Siglo XX; Comunidades afroporteñas; La Protectora; Mutualismo.

El 15 de junio de 1877 una asamblea de afrodescendientes, encabezada por Eugenio Sar, dio cuerpo a un nuevo proyecto asociativo: la Sociedad de Socorros Mutuos “La Protectora”. Como han analizado varios autores y autoras (Geler, 2010; Goldman, 2019; Cirio, 2021; Adamovsky, 2022) la década de 1870 se caracterizó por representar un punto de inflexión

1 Universidad de Buenos Aires-Centro de Estudios Históricos de los Trabajadores y las Izquierdas (CEHTI). Licenciado en Historia (Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires), Doctorando en Historia (Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires)

en las comunidades afroporteñas que, ante la crisis social, reconstruyeron sus redes de sociabilidad formando un centenar de organizaciones carnavalescas, clubes políticos, periódicos, gremiales y mutuales. Entre estas últimas se destacó La Protectora (LP) que permaneció activa hasta 1953 cuando se disolvió dentro de la Asociación Gallega de Beneficencia y Mutualidad. La historia de La Protectora fue brevemente reconstruida por George Reid Andrews (1989: 181-182) y, principalmente, por Lea Geler (2010) quien realizó un análisis de sus primeros años introduciendo examinando sus debates, propuestas y relaciones, entre otras temáticas. Sin embargo, aún es posible escrutar ciertas aristas y formular nuevos interrogantes sobre la vida de esta La Protectora, sus particularidades, sus proyectos y sus modulaciones a lo largo de sus 70 años de funcionamiento. En este trabajo buscamos aportar una mirada de larga duración sobre la praxis de la mutual y sus modificaciones a través del tiempo enfocándonos en la articulación entre la identidad étnica y de clase como así también las tensiones entre las políticas asimilacionistas y las reivindicaciones afrodescendientes. Para la realización de este trabajo utilizamos los periódicos afroporteños de las décadas de 1870 y 1880, fuentes internas de la institución como estatutos, actas, listas de socios, entre otras y la *Falucho*².

LA LARGA EXPERIENCIA DE LAS PRIMERAS MUTUALES A LA PROTECTORA

La caída de Juan Manuel de Rosas marcó un punto de inflexión para la sociedad argentina y, particularmente, para las poblaciones africanas y afrodescendientes. En el nuevo contexto liberal, las asociaciones negras cargaban con el estigma de su relación con Rosas (Barrachina 2018). Las redes de sociabilidad afroporteñas atravesaron importantes transformaciones lo que se reflejó en el surgimiento de nuevos repertorios organizacionales entre los que se encuentran las primeras mutuales (Andrews 1989: 177-179). Las transformaciones se profundizaron durante el auge asociativo de la década de 1870 que fue testigo de un nuevo mutualismo afroportañeo que articulaba sus propias experiencias con las de trabajadores de otras latitudes. Bajo este ímpetu se fundaron varias sociedades de socorros mutuos entre las que se destacó La Protectora.

Antes de comenzar debemos notar la importancia de la mutual Unión Proletaria cuya experiencia sirvió de ejemplo para posteriores organizaciones. Esta organización fue creada por el intelectual afroportañeo Santiago Elejalde quien inspirado por las experiencias de inmigrantes propuso formar sociedades de socorros mutuos³. Su proyecto se presentó como una organización dirigida, esencialmente, a la clase trabajadora negra y contraria a cualquier forma de exclusión de los obreros más empobrecidos⁴. Sin embargo, al poco tiempo de su fundación las asambleas dejaron de funcionar regularmente y las dificultades económicas entorpecieron las tareas de ayuda. Para sobreponerse a la situación apremiante buscaron fusionarse con La Protectora pero las negociaciones fueron infructuosas⁵. Así, tras un año de existencia Unión Proletaria cerró sus puertas dejando como única mutual a La Protectora.

La “Sociedad de Socorros Mutuos “La Protectora” se fundó el 15 de junio de 1877⁶. El fundador de la institución, Eugenio Sar viajaba con frecuencia a Europa y, en sus recorridos, pudo observar el trabajo de las organizaciones obreras para sostener a las familias

2 Agradecemos a Lea Geler por facilitarnos los datos de esta revista.

3 La Juventud (LJ). “El hombre del pueblo”. 26-3-1876.

4 La Perla (LP). “La Sociedad ‘Unión Proletaria’” 5-12-1878; LP. “Lacayos y señores”. 15-12-1878.

5 El Unionista (EU). “El primer paso”. 16-12-1877.

6 LJ. “La Protectora”. 20-2-1878.

trabajadoras. El proyecto se planteó como una asociación cosmopolita dedicada a brindar ayuda a los trabajadores sin importar su nacionalidad o etnicidad (Geler, 2010: 310-313). A diferencia de su predecesora, La Protectora mantuvo un cupo limitado con el objetivo de consolidar un cuerpo social estable bajo el argumento que “una larga experiencia nos ha demostrado a todos que es difícilísimo ya que no imposible armonizar satisfactoriamente las ideas de un crecido número de personas y que debido a esta causa las sociedades antes iniciadas han fracasado en embrión”⁷. Durante este tiempo, la La Protectora mantuvo una pequeña cantidad de 30 socios que contaban con trabajos calificados y mejores salarios lo que permitió consolidar una base monetaria por medio de aportes, colectas y la realización de un bazar⁸. De esta manera, LP se mudó a un nuevo local en Belgrano 527 cerca del centro asociativo afroporteño⁹.

Sin embargo, pronto comenzaron los cuestionamientos a la mutual. En 1878 tras la publicación de varias críticas por su carácter exclusivo, La Protectora abrió sus puertas: “al honrado artesano, al padre o madre de familia, al menesteroso, en una palabra, al necesitado”¹⁰. No obstante, se trató de un proceso paulatino ya que, al año siguiente, se repitieron las denuncias¹¹. Poco a poco la identidad obrera comenzó a tomar mayor protagonismo y la institución postulaba que su tarea era “llevar feliz consuelo y la caridad al humilde hogar obrero”¹². Esta apertura se reflejó en un aumento de la nómina ya que, en 1879, contaban con 97 socios cotizantes junto a 25 honorarios¹³. En agosto inauguraron un local en la calle Piedras reflejando el crecimiento que tuvo la institución desde su apertura a los trabajadores menos especializados. En esta nueva sede concretaron diversas actividades: inauguraron y bendijeron el estandarte de la asociación, realizaron rifas y se crearon comisiones a fin de abordar nuevos proyectos. Inspirado en las organizaciones de trabajadores y en encontrar medios pedagógicos alternativos, Froilán P. Bello propuso la creación de una Biblioteca Popular y comenzó una colecta de libros. Sin embargo, esta idea quedó enterrada a raíz de un gran conflicto en el interior de LP. La elección de un nuevo presidente inició un cisma en la mutual. Varios miembros de la Comisión Directiva, incluido Eugenio Sar, renunciaron a sus cargos a fin de expulsar al presidente. En respuesta, los socios más jóvenes, como Froilán P. Bello, acusaron a los fundadores de ser “cabecillas, viejos, pero sin conciencia”¹⁴. LP quedó paralizada hasta que los jóvenes nombraron una Comisión Directiva provisoria para normalizar la situación a comienzos de 1880.

En este primer momento la supervivencia de La Protectora debe entenderse como el resultado de diversos factores. En primer lugar, su carácter exclusivo facilitó una estabilidad económica que no tuvieron otras instituciones. Sin embargo, estos cimientos solamente se desarrollaron tras la apertura en 1878 que triplicó el tamaño de la sociedad en menos de dos años. Un segundo elemento se encuentra en el modo en el que formaba parte de una red integrada por un conjunto de asociaciones afroporteñas que legitimaban a las organizaciones. Esto se profundizó tras el cierre de las demás mutuales en tanto La Protectora se transformó en la única sociedad de socorros mutuos hecha por y para las comunidades afroporteñas. A pesar de las críticas, los intelectuales y periódicos apoyaron la institución y buscaban darle solidez al proyecto. Finalmente, una tercera característica fue su capacidad para renovar sus dirigentes y estatutos. Como observamos LP cambió sus estra-

7 *LJ.* “Algo de lo que se promete”. 10-5-1878.

8 *Ídem.*

9 *LJ.* “La Protectora”. 20-9-1878.

10 *LJ.* “Algo de lo que se promete”. 10-5-1878.

11 *LP.* “La Protectora”. 10-4-1879.

12 *LB.* “Mensaje del presidente de La Protectora”. 24-8-1879.

13 *Ídem.*

14 *LB.* “Consecuencia fatal”. 16-10-1879.

teñas y objetivos a través del tiempo lo que, también, fue producto del cambio en su dirección. El protagonismo de socios jóvenes revitalizó la institución y permitió encarar nuevos proyectos. De esta manera, La Protectora se destacó por su carácter maleable. El exclusivismo inicial no implicó ni una tendencia hacia la asimilación con la sociedad blanca y burguesa sino que a partir de 1880 la institución realizó nuevos proyectos que amalgamaban las tradiciones africanas con herramientas de organizaciones modernas y de trabajadores.

EL CENTRO SOCIAL Y LOS PRIMEROS ESTATUTOS DE LA PROTECTORA

Los primeros pasos de la transformación de la mutual en un centro social de múltiples funciones puede rastrearse a enero de 1880 cuando algunos teatros porteños prohibieron la entrada de la “gente de color”. Como ha reconstruido Geler (2010: 45-53) las comunidades afroporteñas realizaron diversas medidas de protesta contra las políticas racistas de estos establecimientos logrando que los empresarios se viesen forzados a retirar la restricción. En esta lucha, LP y varios socios, como Froilán P. Bello, encabezaron algunas de las medidas de fuerza. Esta participación dio nuevo aliento a la asociación que, como mencionamos, se encontraba en estado de acefalía. Asimismo, a partir de este momento los miembros jóvenes asumieron mayor protagonismo para resolver el cisma político. Así comenzó un periodo de auge. Se instalaron banderas de Argentina y Uruguay en el local para afianzar los vínculos con las comunidades afroargentinas¹⁵. Asimismo, la mutual participó del aniversario de Bernardino Rivadavia mostrándose como un pilar del asociacionismo¹⁶. Para 1881 La Protectora había despejado los interrogantes sobre su futuro y comenzó a emprender nuevos proyectos.

Una de estas propuestas novedosas fue la edición de un semanario llamado *La Protectora*. Si bien algunos socios denunciaron que el periódico sería una tribuna de los miembros más influyentes, la iniciativa fue respaldada por figuras centrales y por otros semanarios¹⁷. En paralelo, desde febrero se recolectaron obras clásicas para refloatar el proyecto de levantar una biblioteca¹⁸. Tras varios meses se inauguró la biblioteca “Falucho” en honor al soldado afrodescendiente Antonio Ruiz¹⁹. La importancia de este proyecto plantea vasos comunicantes con la naciente cultura proletaria y de izquierda en Argentina que consideraba las bibliotecas como un elemento central de sus organizaciones (Barrancos, 1996: 36)²⁰.

Por otra parte, La Protectora retomó las tradicionales prácticas de las cofradías y las Naciones africanas al establecer su propio panteón. Si bien algunos socios cuestionaron esta iniciativa (Geler, 2010: 318), la Comisión Directiva apoyó su realización y, en 1883, se inauguró oficialmente en el Cementerio de Recoleta. Este proyecto también afianzó los vínculos con sociedades tradicionales como la nación *Maji* con la cual se compartió el panteón²¹. La inauguración fue un evento social al que acudieron cerca de 300 personas inclu-

15 LB. “Noticias varias”. 25-04-1880.

16 LB. “Noticias varias”. 19-05-1880.

17 LB. “Discusión libre”. 13-01-1881; LB. “Entremos a la discusión”. 20-01-1881.

18 LB. 3-2-1881.

19 El nombre de la biblioteca aparece en Archivo General de la Nación (en adelante AGN), IGJ01, La Protectora, [Memoria y balance]. 1932.

20 La Sociedad Tipográfica Bonaerense, integrada por trabajadores afroporteños, contaba con su propia biblioteca popular. Archivo Municipal de la Ciudad. Caja 1877 G 20. [Presidente de la junta protectora de la biblioteca popular de la Sociedad Tipográfica Bonaerense]. 1877.

21 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1897.

yendo figuras políticas como el Ministro del Interior, Bernardo de Irigoyen (Platero, 2004: 191) Este tipo de gestos y conexiones atestiguan los aceitados vínculos que mantenían las comunidades afroporteñas, como así también la magnitud La Protectora que, según las memorias de 1882, contaba con 150 socios cotizantes y había brindado más de 5000 pesos en ayuda económica²². En los años siguientes, la asociación se extendió e inauguró una filial en la ciudad de La Plata²³ y continuó realizando bailes, tertulias, bazares y rifas²⁴. La articulación de las prácticas tradicionales y modernas impulsó el crecimiento cuantitativo y cualitativo.

Para finalizar el apartado nos detendremos en el funcionamiento interno de la institución. Si bien hacia 1880 La Protectora comenzó un proceso de apertura paulatina, observamos que en 1882 hubo una reforma de los estatutos para actualizar el costo de ingreso de \$50 a \$100²⁵. La reforma monetaria dificulta medir precisamente sus efectos pero considerando que los salarios familiares, en 1876, rondaban los \$900 mensuales y la evolución salarial del periodo (Cuesta, 2012: 169-170), entendemos que el aumento no impidió el ingreso de la mayor parte de los trabajadores²⁶. Esto explica que, en 1882, aumentó la cantidad de socios de la institución²⁷. La siguiente actualización de montos que registramos es en 1897. Ese año La Protectora presentó una reforma estatutaria para obtener la personería jurídica. Este reglamento nos indica los requerimientos para ingresar a la mutual como contar con el aval de otros miembros, no padecer de ninguna enfermedad crónica, tener entre doce y cincuenta años, además de pagar la cuota de ingreso y la mensualidad que eran de \$5 y \$1,25 respectivamente. Los índices salariales de la época notaban que los jornales de un trabajador oscilaban entre los \$1,50 a \$4 según el nivel de calificación por lo que no resultaban excluyentes (Panettieri 1998). Pasados seis meses del ingreso, los afiliados obtenían beneficios médicos y monetarios junto a los servicios de sepultura en el panteón de la sociedad. Por su parte, entre las principales razones para la expulsión de un socio se encontraban el cometer algún delito, adeudar mensualidades o padecer de una enfermedad crónica a menos de un año de haber ingresado²⁸. Estas restricciones apuntaban a mantener el prestigio de la mutual y garantizar su estabilidad fiscal aunque también suponían un límite al ingreso de algunas personas. Por su parte, los artículos referidos a las moratorias y montos solían volverse más estrictos o laxos según el contexto económico. En momentos de mayor bonanza económica se facilitaba la reincorporación de los socios con pagos adeudados²⁹. En cambio, en 1897, en plena crisis económica, se revocaron los beneficios para los morosos, lo que motivó debates en las asambleas³⁰. En paralelo, se eliminó el pago de la cuota de ingreso a la asociación, lo que indica una política más inclusiva³¹. Así las penalizaciones a los deudores representaban medidas disciplinarias más que una voluntad exclusivista. A pesar del arduo contexto económico, hacia finales de siglo la mutual contaba con activos valuados en casi cuarenta mil pesos³². Este crecimiento fue acompañado por un aumento en la cantidad de miembros que alcanzó el total de 418

22 LB. "La Protectora". 28-7-1882.

23 *La Regeneración*. "Correspondencia". 28-12-1884.

24 AGN, Legajo 259/88 Cultura.

25 LB. "Sueltitos de costumbre". 25-3-1882.

26 En 1876 el salario de un hombre se encontraba cerca de los \$600 y que las mujeres cobran un sueldo disminuido. LJ. "El hombre del pueblo". 26-3-1876.

27 LB. "La Protectora". 28-7-1882.

28 Las referencias de este párrafo son de AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1897.

29 LB. "Noticias varias". 25-4-1880.

30 AGN. IGJ01. La Protectora [Acta de asamblea 9-11-1897].

31 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1897.

32 AGN. IGJ01. La Protectora. [Carta del presidente solicitando personería jurídica].

—232 mujeres y 186 varones—. ³³ La composición actúa como indicio, hecho que comprueban otras investigaciones, que, aún a fines de siglo, las mujeres afrodescendientes conservaban su rol central en la vida asociativa como han marcado otras investigaciones (Geler 2007; Goldberg 2010). A pesar de su importancia, los estatutos de La Protectora privaban a las mujeres de varios derechos: no tenían voz ni voto en las asambleas y sus tareas se circunscribían al cuidado de la capilla y el panteón³⁴. Asimismo, durante las épocas de crisis se limitaban o suspendían los servicios de atención obstétrica y beneficios para embarazadas³⁵. Este tipo de prácticas dan cuenta de la política de desacople que buscaba limitar la autonomía femenina.

Tras observar estos primeros años pudimos reconstruir cómo La Protectora se transformó en un centro social que amalgamaba elementos del asociacionismo moderno, de las organizaciones obreras y de las tradicionales sociedades africanas. En el apartado siguiente examinaremos lo acontecido en el cambio de siglo.

LAS IDENTIDADES DE LA PROTECTORA EN EL SIGLO XX

El nuevo siglo trajo aparejados importantes cambios para La Protectora que había transitado exitosamente varias crisis políticas y económicas. En 1914, en el complejo contexto de la Primera Guerra Mundial, se modificaron los estatutos nuevamente. Este texto consideraba la tarea mutualista con una perspectiva más amplia a fin de “ensanchar su campo de acción a todo aquello que se incline a la dignificación moral o a la mejora material que beneficie con eficacia a la masa social”³⁶. En este contexto, La Protectora impulsó medidas para facilitar el ingreso de los trabajadores más vulnerables: disminuyó el costo de ingreso y permitió adeudar dos mensualidades. Durante estos años LP se mudó al barrio de Once³⁷ a fin de mantenerse cerca de la población afrodescendiente que, como consecuencia de la valorización de las propiedades del centro urbano, fue desplazada a barrios más lejanos (Goebel, 2023).

La posguerra marcó un nuevo auge para LP. La lista de socios de 1923 indica que había en total 468 afiliados -280 hombres y 188 mujeres-. Esto representó una novedad en cuanto a la composición de la organización. En primer lugar, se revirtió la tendencia de las sociedades afroporteñas de ser integradas, mayormente, por mujeres. Por otro lado, la mutual incorporó y continuó incorporando socios blancos de diversos orígenes aunque en los cargos directivos se observan apellidos de familias afrodescendientes. Por último, la lista incluye las direcciones de los socios lo que confirma el traslado de la sociabilidad afroporteña hacia barrios más alejados como Once, Almagro, Boedo y Flores pero también en barrios del norte como Palermo³⁸. En este contexto se reinstaló la cuota de ingreso y se actualizaron los montos de las mensualidades pero aún se hallaban por debajo de los jornales básicos³⁹. De esta forma, para 1928 la organización alcanzó un total de 807 socios⁴⁰. Durante estos años hubo otros cambios sustanciales: hubo un cambio de denominación a

33 AGN. IGJ01. La Protectora. [Nómina de socios y socias].

34 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1914.

35 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1897.

36 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1914.

37 AGN. IGJ01. La Protectora. [Carta al Ministerio de Justicia]. 1923.

38 AGN. IGJ01. La Protectora. [Nómina de socios]. 1923.

39 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1923. Para calcular los jornales básicos hemos utilizado el Boletín del Departamento Nacional del Trabajo. N° 48. 11-1921, pp. 50-51.

40 AGN. IGJ01. La Protectora. [Cartas del inspector de justicia]. 2-2-1928.

“Asociación Argentina de Socorros Mutuos ‘La Protectora’”⁴¹ y se prohibieron las tendencias religiosas y políticas internas⁴². Empero esto no significó ni una negación de las raíces africanas ni una prescindencia política. Por el contrario, la asociación formuló una política propia que articulaba las identidades étnicas y de clase. Esta mirada comenzó a delinear-se en 1927 en la revista quincenal *Falucho* que, si bien no se trató de un órgano oficial de la mutual, contó con el apoyo pleno del Consejo Directivo⁴³.

Como se ha destacado recientemente (Alberto, Geler y Ko, 2023) esta revista representó una continuidad con los esfuerzos del periodismo del siglo XIX en las luchas por visibilizar a los afrodescendientes, tejer redes de sociabilidad, reivindicar la negritud como parte de la identidad argentina y articular con reclamos obreros. Así en *Falucho* se desarrolló un pensamiento que articulaba la negritud, la identidad obrera y la nacionalidad argentina. El primero de estos objetivos se puede observar ya en el subtítulo “Defiende los intereses de la gente de color en Sud América”. En este sentido, se publicaron numerosas notas contra el racismo, imágenes destacando a los socios afrodescendientes y reseñas sobre figuras afrodescendientes como Ramón Sánchez, *Falucho* o personalidades contemporáneas como Jorge Miguel Ford, Gabino Ezeiza, o el director de La Protectora, Tomás C. Santillán⁴⁴. La revista mantuvo el carácter cosmopolita por medio de vínculos con comunidades afrobolivianas, afrouruguayas, afrocubanas y afroparaguayas y, también, con intelectuales blancos⁴⁵. Asimismo se promocionaban las actividades de otras sociedades afrodescendientes e invitaban a participar de estos espacios de forma que la reivindicación de la negritud era el eje transversal de la revista y muestra cómo las resistencias a los procesos de asimilación continuaron a lo largo del siglo XX. En su número inaugural *Falucho* planteaba que su objetivo era contribuir “al desarrollo de la cultura nacional”⁴⁶. Así se proponía reconfigurar la argentinidad para incluir las tradiciones africanas y, en consecuencia, se enfrentaba a las miradas hegemónicas que proponían el blanqueamiento de la identidad nacional.

Por otro lado, *Falucho* se presentó como una “tribuna popular”⁴⁷ y, en este sentido, encontramos varias notas sobre las condiciones de la clase obrera. Se publicaron reclamos sobre las malas condiciones de trabajo en las fábricas de fuegos artificiales y denuncias al trabajo infantil impulsado por familias adineradas⁴⁸. Asimismo *Falucho* también sostuvo posicionamientos políticos vinculados a movimientos independentistas y de liberación nacional. En ocasión de la llegada de Francesc Macià, la revista se pronunció a favor del líder catalán describiéndolo como el “héroe de un pueblo esclavizado que ansía su libertad” y reconoció el trabajo de Alfredo Palacios como su defensor⁴⁹. En otra nota se defendió la lucha de Sandino por la “soberanía nacional” contra los soldados estadounidenses en Nicaragua⁵⁰. De esta forma *Falucho* mantuvo una política vinculada a las izquierdas, a los reclamos obreros y a la reivindicación de la negritud. Estas ideas permiten pensar la denominación “Asociación Argentina” como una resistencia contra la invisibilización para mostrar que las comunidades afrodescendientes eran parte de la argentinidad.

41 AGN. IGJ01. La Protectora. [Actas de la asamblea ordinaria]. 15-9-1923.

42 AGN. IGJ01. La Protectora. [Estatutos de La Protectora]. 1923.

43 *Falucho*. “La Protectora”. 15-12-1927.

44 *Falucho*. “En defensa de la gente de color”, “Nuestra galería”, “Notas gráficas”. 15-12-1927; “Jorge Miguel Ford” y “Sargento Mayor Ramón Sanchez”. 15-3-1928.

45 *Falucho*. 15-12-1927.

46 *Falucho*. “Trazando rumbos”. 15-12-1927.

47 Ídem.

48 *Falucho*. “Gasómetros y fábricas de explosivos”. 15-1-1928; *Falucho*. “Los malos tutores”. 15-3-1928.

49 *Falucho*. “¡¡Macià!!”. 15-3-1928.

50 *Falucho*. “Los sucesos de Nicaragua”. 15-12-1927.

Para 1928 La Protectora era entonces una mutual cosmopolita con más de 800 miembros, una biblioteca, un semanario no oficial, vínculos con otras comunidades y realizaba diversas actividades que reivindicaban la negritud. No obstante, ese año comenzaron los problemas económicos. Disminuyeron los beneficios a los socios y, especialmente, a las socias ya que se suprimió la atención obstétrica⁵¹. La crisis económica internacional del año siguiente agravó la situación como se expresaba en el balance bianual: “la difícil situación pecuniaria por la que han tenido que atravesar la inmensa mayoría de los que son empleados administrativos, nacionales o municipales, y de los cuales, nuestra Asociación cuenta con un número crecido”⁵². La dictadura suspendió la entrega de subsidios e ignoró los reclamos elevados por la Junta Directiva⁵³. En sólo 4 años LP quedó con 346 socios dando inicio a un largo declive⁵⁴.

La crítica situación económica y el contexto político represivo explican la escasez de fuentes lo que representa una dificultad para el análisis del período. Por lo tanto para las últimas décadas haremos una aproximación de la historia de LP entendiendo que se trata de una mirada provisional. Las pocas actas recuperadas muestran un paulatino decaimiento a pesar de las diversas estrategias para darle un nuevo aliento. En 1939, La Protectora se inscribió en el Registro Nacional de Asistencia Social para recibir una exención impositiva y mantenerse a flote⁵⁵. A pesar de la compleja situación, en estos años se mantuvo el bajo costo de la mensualidad demostrando el interés por brindar ayuda a los trabajadores⁵⁶. Durante estos años La Protectora comenzó a afianzar sus lazos con la Asociación Gallega de Beneficencia y Mutualidad que facilitaba la atención en su hospital.

Para 1949, La Protectora vendió el histórico panteón para comprar, en reemplazo, un lote en el Cementerio de Flores. La recuperación económica y el nuevo contexto político permitió eliminar la cuota de ingreso para atraer nuevos miembros⁵⁷. Sin embargo, esta estrategia, efectiva en épocas anteriores, rindió escasos frutos. La Protectora continuó funcionando y buscó adaptarse a las novedades políticas permitiendo la participación de las mujeres en las asambleas más no su elección para cargos directivos⁵⁸. No obstante, siguió disminuyendo la cantidad de afiliados y, en 1953, se votó la disolución dentro de la Asociación Gallega con quienes mantenían una estrecha relación dando por finalizado este largo proyecto mutualista afroporteño⁵⁹.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo reconstruimos la vida de La Protectora a fin de revisar las diferentes estrategias, debates y su composición a través del tiempo. La experiencia de esta organización es indisociable de las particularidades del auge asociativo de la década de 1870. Este proceso estuvo atravesado por varias problemáticas entre las que destacamos: la dinámica de inclusión-exclusión y la articulación de la identidad étnica con la identidad de clase. La Protectora, influida por las experiencias previas, adoptó un programa que limita-

51 AGN. IGJ01. [Actas de la asamblea extraordinaria]. 7-5-1928.

52 AGN. IGJ01. [Memoria y balance 1930 a 1932]. 1932.

53 Ídem.

54 AGN. IGJ01. [Informe de la inspección general]. 2-8-1932.

55 AGN. IGJ01. [Actas de asamblea extraordinaria]. 8-5-1939.

56 AGN. IGJ01. [Actas de asamblea extraordinaria]. 16-5-1949.

57 AGN. IGJ01. [Estatutos de La Protectora]. 1949.

58 AGN. IGJ01. [Estatutos de La Protectora]. 1939.

59 AGN. IGJ01. [[Actas de asamblea extraordinaria]. 3-2-1953.

ba el ingreso de los trabajadores menos calificados. Esta política permitió acumular dinero para consolidarse pero despertó grandes críticas y la asociación modificó su estrategia para, paulatinamente, facilitar el ingreso de todos los trabajadores. Desde 1880 La Protectora amplió sus horizontes articulando repertorios organizacionales modernos y tradicionales. Asimismo la mutual desarrolló estrategias para facilitar el ingreso de los sectores más empobrecidos. Así para el siglo XX, La Protectora era un centro social afroporteño cosmopolita consolidado que mantuvo como ejes fundamentales las reivindicaciones negras y proletarias. Así al adoptar el nombre de “Sociedad Argentina” y editar la revista *Falucho* se profundizó la lucha contra el racismo y la invisibilización al tiempo que se articulaban con reclamos obreros y una simpatía con movimientos de liberación nacional. La crisis económica de 1929 y el contexto represivo marcó un quiebre en la vida de La Protectora. Los problemas económicos resultaron en una merma de los socios de la mutual y en serios problemas fiscales. A pesar de esto, La Protectora reeditó estrategias para mantener su labor a lo largo de los años ‘40 pero con escasos resultados. Finalmente, el cosmopolitismo permitió que exista cierta continuidad pero ya dentro de la Asociación Gallega.

Lejos de haber agotado el análisis en este trabajo buscamos realizar un acercamiento a la vida de LP entrecruzando fuentes clásicas con otras que aún no habían sido trabajadas. Restan explorar nuevas aristas pero pudimos reconstruir la estructura, debates y estrategias de La Protectora y cómo la identidad de clase y étnica fueron un elemento central para los afroporteños a través del tiempo y la importancia de esta experiencia afroporteña dentro de la cultura obrera en Argentina.

Referencias bibliográficas

- ADAMOVSKY, Ezequiel. 2022. “Comparsas de (o con) afrodescendientes en el carnaval de Buenos Aires” en: *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 57, n° 1, pp. 37-69.
- ALBERTO, Paulina L., GELER, Lea y KO, Chisu Teresa. 2023. “In defense of the people of color of South America: a new source for twentieth-century Afro-Argentine history and thought” en: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 18, n° 2. DOI: 10.1080/17442222.2023.2246898
- ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De La Flor.
- BARRACHINA, María Agustina. 2018. “Africanos y afrodescendientes en el buenos aires posrevolucionario” en: *Revista RBBA*, vol. 7, n° 1, pp. 61-96
- BARRANCOS, Dora. 1996. *La escena iluminada*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- CIRIO, Norberto Pablo. 2021. “Indización de los periódicos afroporteños” en: *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, n° 12, pp. 30-70.
- CUESTA, Eduardo Martín. 2012. “Precios y salarios en Buenos Aires durante la gran expansión” en: *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n° 56, pp. 159-179.
- FORD, Jorge M. 2002. *Beneméritos de mi estirpe*. Buenos Aires: Catálogo.
- GELER, Lea. 2007. “Nuestro sexo está de pie” en: *Revista Claroscuro*, n° 6, pp. 109-137.
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos*. Buenos Aires: Prohistoria ediciones; TEIAA.
- GOEBEL, Michael. 29 de marzo de 2023. *Barrio negro: Afrodescendientes y espacio urbano en el Buenos Aires del siglo XIX desde una perspectiva hemisférica*

[Conferencia inédita]. Buenos Aires, Argentina.

GOLDBERG, Marta. 2000. "Las afroargentinas (1750-1880)" en: Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela (Eds.). *Historia de las mujeres en la Argentina* Buenos Aires: Taurus, pp. 65-83.

GOLDMAN, Gustavo. (2019). *Negros modernos: Asociacionismo político, mutual y cultural en el Río de la Plata a fines del siglo XIX*. Montevideo: Perro Andaluz.

PANETTIERI, José. (1998). El informe Buchanan: Primer estudio sobre salarios y

precios en la Argentina en: *Cuadernos Del CISH*, año 3, n° 4, pp. 235-238.

PLATERO, Tomás A. 2004. *Piedra Libre para nuestros negros*. Buenos Aires: Instituto de Histórico de la ciudad de Buenos Aires.

Os Mendizábal: breves reflexões sobre a trajetória ascendente de uma família negra na Buenos Aires oitocentista

Carlos Eduardo Alexandre Francisco¹

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

eduardo.llexandre@gmail.com

Resumo

Rosendo Mendizábal e seus descendentes estiveram entre as famílias afro- argentinas mais eminentes de Buenos Aires no século XIX. A história dessa família coincide em muitos aspectos com a do grupo “étnico” a que pertenciam. Contudo, Rosendo Mendizábal, alicerce dessa família, alcançou as camadas superiores da sociedade Argentina, obtendo um cargo no funcionalismo público. Seus filhos e netos também conseguiram posições reservadas à elite branca da segunda metade do século XIX, tanto pela

posição que eles haviam herdado como por seus próprios prestígios como homens de letras e músico. Portanto, o objetivo desse artigo é pontuar as possíveis redes e a inserção social que garantia aos Mendizábal notoriedade na arena pública, mas, não obstante, torna-se também significativo indicar os limites dessa integração.

Palavras Chaves: História do Século XIX; Argentina; Família; Racismo; Cidadania.

INTRODUÇÃO

Em 1883 Domingo Faustino Sarmiento publicou pela primeira vez o livro *Conflicto y armonías de las razas en América*², no qual Sarmiento se propõe a estudar pelo método da sociologia positivista, as condições físicas e morais da “raça espanhola” e também dos indígenas e negros da América hispânica. Entre as inúmeras questões que traz em sua investigação, existe o intento do autor em comprovar que o negro na Argentina era mais progressivo quando comparado com aqueles de países vizinhos, principalmente o Brasil, que na década de 1880, ainda apresentava uma parcela de africanos e seus descendentes vivendo sobre a égide da escravidão (Sarmiento, 1883).

No esforço de apresentar os afro-argentinos como um grupo que estava propenso a um processo gradativo e progressivo de transformação, o autor de *Conflicto y armonías de las razas* valeu-se de duas personalidades negras para fundamentar seu argumento, isto é, Sarmiento traz como referências o coronel Dionísio Sosa e o pintor e professor de desenho, Antonio Rosendo Mendizábal, ambos mencionados por Sarmiento como dois afro-argentinos de reputação. Ao referenciar os dois personagens, Sarmiento afirma que, tanto o coronel Sosa como Antonio Rosendo Mendizábal “eram dois [negros], dos mais respeitáveis de sua “raça” (Sarmiento, 1883: 41). No caso de Rosendo, sua notoriedade partia do fato de ter

1 Doutorando em História Social, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

2 Domingo Faustino Sarmiento foi escritor, jornalista e presidente da Argentina entre os anos de 1868 a 1874.

mantido um cargo no funcionalismo público, posto que, de modo geral, não era destinado às pessoas de sua mesma proveniência (Colabella, 2012).

À vista disso, a trajetória de vida dos Mendizábal ilustra hipóteses sobre possibilidades e limites da mobilidade e da assimilação dos afro-argentinos no século XIX. O curso de vida da família Mendizábal converge na luta por direitos, como a preservação da liberdade e a garantia da cidadania (Blanco, 2011).

Para atender as necessidades da pesquisa, a metodologia elegida contempla o levantamento de indícios no conjunto de jornais publicados durante o século XIX, analisa a literatura autoral dos Mendizábal e de eventos que envolveram membros dessa família. O percurso da família Mendizábal na arena pública evidencia um projeto familiar iniciado, decerto, ainda no final do século XVIII. A proposta desse artigo é sinalizar algumas hipóteses das estratégias traçadas pelos integrantes dessa família e a imersão social da mesma, o prestígio adquirido, suas artimanhas políticas, o zelo pela educação e a instituição familiar sem prescindir de sua identidade racial.

Assim sendo, quando analisamos a trajetória da família Mendizábal, notamos uma edificação de imagens positivas, respeitabilidade e alianças com figuras de destaque na Buenos Aires oitocentista. O prestígio que a família Mendizábal desfrutou na época indica que a mobilidade alcançada se constituiu através de uma complexa rede de relações com pessoas de influência, sobretudo pessoas brancas – Sarmiento, Varela, Coni e outros (Schávelzon, 2012). A notoriedade adquirida por integrantes dessa família nos leva a algumas breves indagações: Quais circunstâncias facilitavam a mobilidade social desses sujeitos? Quais eram as barreiras e as brechas, tanto legais quanto políticas e socioculturais, que impediam ou permitiam a trajetória ascensional dos Mendizábal? Alguns breves apontamentos do curso de vida dos membros dessa família podem ajudar a responder e tensionar algumas dessas questões.

BREVES APONTAMENTOS SOBRE AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO DOS MENDIZÁBAL

Rosendo Mendizábal nasceu em 01 de março de 1810, era um dos filhos do casal de pardos livres Pasqual Mendizábal e Encarnación Galván. Ao que tudo indica, Rosendo Mendizábal usufruiu de uma boa educação aprendendo a ler e a escrever em uma sociedade em que o índice de analfabetismo era altíssimo. Em relação às décadas de 1830 e 1850, a historiadora María de Lourdes Ghidoli rastreou algumas atividades de Rosendo Mendizábal. Uma destas atividades é a especialização do nosso personagem em litografia, pintando paisagens e figuras mediante a uma técnica que empregava cabelo humano, conseguindo expor seus quadros em algumas galerias de arte da época (Ghidoli, 2016: 285-286).

Rosendo Mendizábal também se dedicou ao ofício de professor de desenho na escola que ele mesmo fundou em Buenos Aires. No tocante à sua atividade política, conseguiu se vincular a alguns membros da elite política portenha, formando parte da comissão de clubes eleitorais, coletando nomes para garantir apoios aos candidatos e organizando contenda eleitoral nos dias de comícios. Apesar de ter sofrido rejeição de alguns membros devido a seu tom de pele, na década de cinquenta Rosendo Mendizábal conseguiu ingressar na Guardias Nacionais, assim como foi responsável em formar uma filial do Club Libertad e outros clubes eleitorais, cuja finalidade era mobilizar politicamente cidadãos afro-argentinos (González Bernaldo de Quirós, 2008).

Para o fim da década de 1850, Rosendo cooperou com Hector Varela, jornalista bem conhecido em Buenos Aires. Na ocasião a parceria entre ambos se sucedeu devido ao recolhimento de fundos para criação do Asilo de Mendigos. Junto a outros artistas, Rosen-

do Mendizábal doou uma de suas obras à comissão do Asilo. O propósito era leiloá-la em benefício da instituição, o que indica que Rosendo tinha preocupação com os desvalidos, visto que muitos dos favorecidos pelo Asilo de Mendigos seriam afro-argentinos. A aproximação com a elite política e filantrópica portenha pode ter sido uma das estratégias de Rosendo Mendizábal para melhorar sua sorte e a de seus familiares. Tal estratégia custou-lhe desavenças com alguns setores da comunidade afro-argentina, em particular com os redatores do jornal *La Raza Africana* de 1858³.

Durante a década de 1860, Rosendo gozava de um cargo público, foi funcionário da Oficina de Tierras Públicas e, segundo Domingo Faustino Sarmiento, Rosendo Mendizábal ocupou um cargo no Congresso, que pode ter rendido bons frutos a ele e à sua família. Casou-se com Margarita Hornos Sierra, afro-argentina (Ghidoli, 2016: 285). O matrimônio com Margarita rendeu ao casal quatro filhos: Virgilio, Rodolfo, Horacio e Ernesto Mendizábal. Dos quatro filhos do casal, não se obtém informações sobre Virgilio. Horacio, Ernesto e Rodolfo Mendizábal atuaram no mundo das letras de Buenos Aires e Montevidéu, sendo os dois primeiros os que tiveram atuações mais destacadas.

TRÊS GERAÇÕES DE MENDIZÁBAL E A NOTORIEDADE ADQUIRIDA

Horacio Mendizábal teve uma vida meteórica, nasceu em 1847 e faleceu em 1871⁴, vítima da epidemia de febre amarela quando possuía apenas vinte e quatro anos de idade. Apesar de sua curta vida, sabemos que Horacio publicou dois livros de poesias: *Primeiros Versos*, uma coletânea de seus escritos publicada em 1865 e *Horas de Meditación*, publicada em 1869. Como apontou Marvin A. Lewis, por meio da poesia, Horacio Mendizábal denunciou o sofrimento de pessoas negras não só da Argentina como de outros lugares do mundo internacionalizando a luta dos afro-argentinos e conectando-a com outros negros da diáspora. A internacionalização da luta negra também aparece em seu segundo livro, *Horas de Meditación* e os poemas “Plácido” e “Lincoln” são exemplos da continuidade dessa temática. O primeiro dedicado ao poeta cubano Gabriel Concepción Valdés, que foi executado em 1844, após ser acusado de uma conspiração para libertar os escravos e tornar Cuba independente da Espanha. O segundo poema é dedicado a Abraham Lincoln, a quem Horacio atribui a responsabilidade pela libertação dos escravos nos Estados Unidos da América. No entanto, seu poema mais conhecido é “Mi Canto”, analisado no livro *El discurso afroargentino: otra dimension de la diáspora negra*, de Marvin A. Lewis.

Embora a imprensa negra portenha tenha aparecido em 1858, quando se publicou jornais como *La Raza África* e *El Proletario*, uma gama de periódicos elaborados por afro-argentinos em Buenos Aires apareceu entre 1876 e 1885 sendo esse período o ponto culminante da imprensa negra. Dos muitos assuntos publicados nas páginas desses jornais encontramos temas referentes a situações dos afro-argentinos e as tensões entre a igualdade declarada na constituição e a persistência das discriminações raciais experienciadas por eles. Por trás desses periódicos, encontravam-se um grupo de intelectuais afro-argentinos que utilizavam as páginas desses jornais para exporem suas produções literárias, poemas, crônicas, resenhas, etc. (Geler, 2010). Também aproveitavam as páginas dos jornais para denunciar o preconceito racial e articulavam inúmeras estratégias para superá-lo. Fez parte desse grupo Ernesto Mendizábal, outro filho de Rosendo: Ernesto foi jornalista, poeta

3 Sobre o contexto das disputas políticas que envolveu as alterações entre Antonio Rosendo e os editores do periódico *La Raza Africana*, ver: Ghidoli (2016: 287).

4 Muitas das informações apresentadas nesse artigo podem ser encontradas nos estudos realizados por Ghidoli (2016) no qual vou fazendo as referências ao longo do artigo.

e escritor (Ghidoli, 2016: 57-76). Para além da imprensa negra, escreveu em jornais da imprensa de maior circulação, a exemplo de *La Libertad* e *El Ferro-Carril*, sendo este último um jornal de circulação de Montevideú.

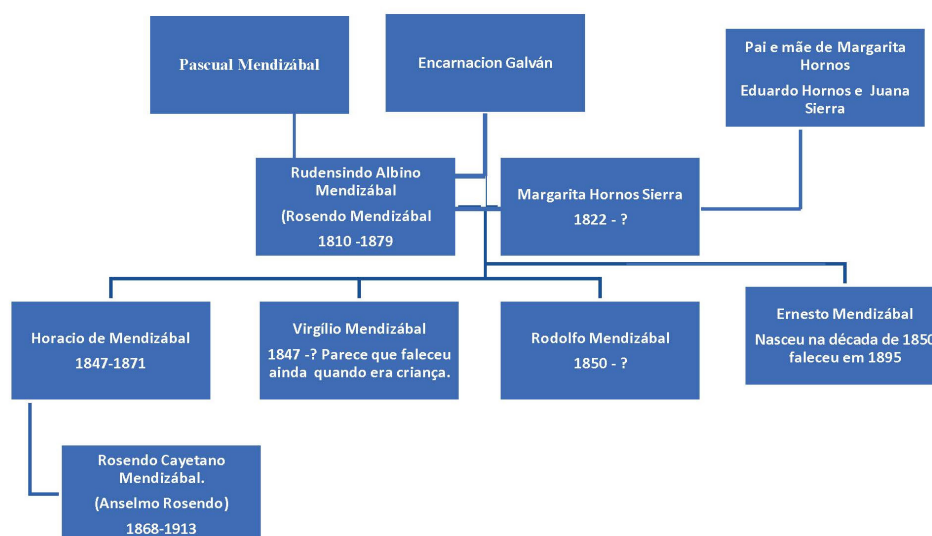
Não há como afirmar a data de seu nascimento com precisão, porém María de Lourdes Ghidoli supõe ter sido entre 1858 e 1859. Ernesto publicou dezenas de livros, sendo alguns deles: *Historia de un crimen*, publicado em 1881, que foi editado pela Imprenta de Pablo E. Coni, um dos editores mais famosos de Buenos Aires; *Germinal*, publicado em 1885, em que Ernesto faz um estudo literário sobre a obra de Émile Zola. Mais tarde, em 1887, Ernesto escreveu biografias de Hector Varela e de Domingo Faustino Sarmiento em 1890.

Rodolfo E. Mendizábal, cujo a parentesco em relação a Rosendo segue em investigação (Goldman, 2019), foi diretor do jornal *El Mercantil* e, no ano de 1874, publicou em Buenos Aires “*La politica del porvenir: Artículos al correr de la pluma publicas en El Mercantil*”, sua coleção de artigos escritos para esse periódico. Dois anos antes, em 1872, trocou correspondência com pessoas negras do Uruguai acerca da importância de nomear um negro na Câmara dos representantes. Os editores do *La Conservación*, periódico editado por homens negros de Montevideú reproduziu a carta de Rodolfo, na qual ele se preocupava com a nomeação de alguém que representasse as aspirações dos negros uruguaios (Goldman, 2019: 111).

O último herdeiro dos Mendizábal do qual se tem notícia é Rosendo Cayetano Mendizábal, nascido em 1868 e vindo a falecer em 1913, filho de Horacio e batizado com o primeiro nome de seu avô Rosendo. Ele, Rosendo Cayetano Mendizábal, foi pianista e compositor, escreveu mais de trinta obras musicais, dentre elas, sua composição mais conhecida “El Entrerriano”, estreada em 1897 e considerada a primeira letra de Tango registrada. O músico assinou com o pseudônimo de Anselmo Rosendo, nome pelo qual ficou mais conhecido (Cirio, 2010).

Ao pretender analisar a trajetória da família Mendizábal torna-se importante discutir e problematizar a importância dos laços familiares, da educação, das associações e clubes, assim como da imprensa em geral para a inserção social dos afro-argentinos, sobretudo no período de organização nacional (Sabato, 1998).

Cuadro N° 1: Breve Genealogia dos Mendizábal. 1810/11 a 1913.



A PRESENÇA DE AFRODESCENDENTES NA ARGENTINA

Na Argentina, se aceita a ideia de que descendentes de escravos de origem africana introduzidos na região do Rio da Plata, no período colonial, foram desaparecendo gradualmente, resultando na hipótese de que, no final do século XIX, praticamente quase não haviam negros. O declínio da população negra foi baseado em alguns fatores: abolição da escravidão, os altos índices de mortalidade e baixas taxas de fertilidade da população negra, a grande quantidade de homens negros mortos durante o período de guerras que prejudicaram a Argentina no período de 1810-1870 e a miscigenação. A esses fatores também se inclui a grande quantidade de imigrantes que adentravam o país e a epidemia de febre amarela, que assolou determinados bairros de Buenos Aires durante o ano de 1871 (Andrews, 1989).

A força da ideia de “desaparecimento” dos afro-argentinos está ligada à razões específicas que fazem parte de um processo de construção nacional iniciado já na primeira metade do século XIX e aprofundado na segunda metade, quando os liberais tomaram o poder e construíram uma “narrativa dominante” que caracteriza a Argentina como uma nação “branca” (Frigerio, 2008). Essa “narrativa dominante” contribuiu com o mito do “desaparecimento” dos africanos e seus descendentes na Argentina, uma vez que não adicionou a população negra como integrante do país que se constituía como uma República.

Surpreendentemente as décadas de setenta e oitenta do século XIX, foi o período em que a comunidade negra argentina gozava de maior comparência em Buenos Aires, vide a proliferação de jornais encontrados. Estudiosos puderam computar dezenas de publicações que eram direcionadas à comunidade afro-argentina, além de dezenas de instituições de caráter múltiplo: associações carnavalescas, literárias, ajuda mútua e outras. Isto significa que, apesar do discurso hegemônico atribuir às décadas de 1870 e 1880 o marco do “desaparecimento” dos afro-argentinos, esses ainda eram socialmente visíveis (Geler, 2010).

ERNESTO MENDIZÁBAL E SUAS RECORDAÇÕES SOBRE VARELA

Filho do escritor e jornalista Florencio Varela (1807-1848), Hector Florencio Varela, nasceu em 2 de julho de 1832 em Montevideu, cidade em que seu pai viveu exilado durante as perseguições políticas de Juan Manuel de Rosas contra os Unitários (Sarmiento, 1993: 12).

Depois de ficar órfão de pai, ainda jovem, sendo o filho mais velho, Hector Florencio Varela refugiou-se com sua mãe e seus irmãos no Rio de Janeiro. Durante sua permanência na corte brasileira, Varela dedicou-se ao comércio para conseguir proventos para o sustento de sua família. Na capital do Império, alternou sua ocupação com estudos de literatura e línguas, aprendendo francês, alemão, inglês e italiano (Varela, 1848).

No início da década de cinquenta, próximo aos seus 20 anos de idade e de volta à Buenos Aires, Hector F. Varela então se consolidou como um dos maiores periodistas de sua época, fundando com seu irmão Mariano Varela, o periódico *La Tribuna*, jornal da capital argentina do qual foi editor-chefe. Varela também participou ativamente da política Argentina se destacando como uma figura pública. Em 1853 fez sua primeira viagem à Europa acompanhado de sua esposa, sendo nomeado cônsul-geral de Buenos Aires em Paris, todavia, não pôde exercer o cargo porque Napoleão III recordou o caso de quando, por meio de um periódico portenho, Varela condenou o golpe de Estado que deu vida ao último Império francês.

Muitas das informações acima sobre Varela foram extraídas do livro *Hector F. Varela: Su Semblanza*, escrito por Ernesto Mendizábal e publicado no ano de 1887. Dentre as mais

de cinquenta páginas que contém o livro escrito por Ernesto Mendizábal, apresento apenas aqueles comentários que fortificam o contato entre Hector F. Varela e os Mendizábal. No entanto, vale ressaltar que o livro de Ernesto é um relato em que pontua os grandes feitos da vida de Varela, destacando sua vida na “cultura política” argentina, seu envolvimento como escritor romancista e sua estadia na Europa, principalmente sua participação na Convenção de Genebra, em 1863-64.

Já de início é possível ler no livro escrito por Ernesto a seguinte dedicatória:

Prezado Varela:

Aqui vos envio aquele escrito sobre a vossa vida pública, que bati-zei com o pomposo título de “Semblanza” [apresentação].

Eu não aspiro a publicidade em jornais. Guarde essas páginas como prova do julgamento que existe entre nós a seu respeito. Segundo o general espartano Mitre, você sempre viveu em plena rua: do que eu vi nela é do que eu me ocupo.

Seu,

E. de M.

Buenos Aires, 4 de outubro de 1886. (Mendizábal, 1887)

Para além dos elogios que Ernesto dedicou a Hector Florencio Varela na introdução de seu livro, vale observar a frase: “Guarde essas páginas como prova do julgamento que existe entre nós a seu respeito”. Estaria Ernesto Mendizábal, agradecendo a Varela devido as inúmeras assistências prestadas a sua família? Ou podemos considerar que Ernesto agradece a Hector Florencio Varela por este ter sido prestativo à comunidade afro-argentina que vivia em Buenos Aires? Uma vez que Varela já tinha cooperado com seu pai na criação do Asilo de Mendigos e anos mais tarde também ajudou a denunciar o preconceito que afro-argentinos sofriam em eventos que ocorriam nos famosos salões de danças, sendo eles proibidos de frequentar esses espaços (Geler, 2010)?

Sendo todas as hipóteses condizentes com a movimentação de ambos, vou dar destaque às recordações de Ernesto Mendizábal no que diz respeito à sua experiência e de sua família diante da figura de Hector F. Varela. Ainda que um pouco extenso, vale citar a passagem:

Eu era ainda muito jovem quando os sons de aplausos persistentes, de uma aclamação ininterrupta, me trouxeram aos ouvidos o nome de Hector Florêncio Varela. Lembro-me, da confusão que os artigos de um jornal *La Tribuna* produziram na casa de meus pais [...] *La Tribuna* - Guardo duas lembranças íntimas que marcam a história da minha família: aqui estão [...] Um dos meus irmão que ainda vive quando tinha cinco ou seis anos de idade, e a pouco tempo começava a frequentar a escola, viu cair gravemente enferma nossa boa e adorável mãe, razão pela qual foi suspendida a assistência da escola a esse irmão. A enfermidade de minha mãe durou um ano e meio, permanecendo prostrada ao leito por todo esse tempo, meu irmão, por passatempo ou por amor a instrução se entregava diariamente a leitura do jornal [*La Tribuna*]. Passando meses, devido a seu esforço aprendeu ler e escrever por conta do *La Tribuna*. [...] Em ordem moral até em alegria devemos a Hector Varela (Mendizábal, 1887: 7-10).

Ernesto continua seu relato descrevendo a sua experiência como leitor do *La Tribuna* e pontua sua sensação: o grande entusiasmo que ele experimentava ao ler os artigos literá-

rios e políticos de Hector Varela. Contudo, termina sua narrativa reforçando a relação de Varela com sua família, lembrando o contato que periodista teve com seu irmão mais velho, Horacio Mendizábal, que faleceu em 1871, vítima da febra amarela. Na ocasião, juntos, Horacio e Varela participavam da Comissão Popular criada por um grupo de médicos na Argentina, cujo propósito era atender os infectados pela doença.

Ainda que apresentado de forma sucinta, as menções acima evidenciam que Hector F. Varela era próximo aos Mendizábal, ao menos desde os anos de meninice de Ernesto. Há possibilidade da amizade entre as duas famílias existir desde as primeiras décadas do século XIX, visto que, além de serem contemporâneos e exibirem afinidades políticas, há ainda hipóteses a respeito de Antonio Rosendo Mendizábal, patriarca da família, ter tido contato com Florencio Varela, pai de Hector F. Varela, quando ambos permaneceram residentes em Montevidéu. Varela (pai) por conta das perseguições de Rosas, Rosendo (pai) por motivos não evidenciados.

HORACIO MENDIZÁBAL E A INTRODUÇÃO DO LIVRO “HORAS DE MEDITACIÓN”: QUANDO EMERGE A RAÇA

Em seu livro, *Vidas de entremeios*, Leo Spitzer discorre sobre o que ele chama de “embaraço da marginalização”: aquela situação limítrofe, “entre dois mundos”, na qual os indivíduos em processo de assimilação frequentemente se descobrem em consequência das “barreiras” erguidas para impedir sua integração social no mundo dos brancos (Spitzer, 2001). Ou seja, a ideia de emancipação se demonstra menos palpável e repleta de condições, inclusive, muitas vezes, exigindo a inserção de códigos da classe dominante dentro de seus próprios códigos estéticos, políticos e culturais, mesmo isso não sendo suficiente, afinal, não havia nada que garantisse a efetividade de sua aceitação e de sua segurança enquanto sujeito racializado.

No caso da Argentina, de acordo com Magdalena Candiotti, as reivindicações de identidades aborígenes e diaspóricas foram “menosprezadas” por muitos afro-argentinos que acabaram por incorporar um projeto de cidadania abstrato, forjando uma “identidade nacional” e assim se inserindo em um suposto processo de assimilação (Candiotti, 2021: 250). Apesar disso, Horacio Mendizábal, filho mais velho de Rosendo, deixou explícito em sua literatura os limites do processo assimilacionista. Aprofundar essa perspectiva, demarcando essa integração do afro-argentino, denota a ambivalência da identificação racial que marcou a vida dessa família. Vejamos um trecho da introdução do livro *Horas de Meditación*:

A poesia é destinada de seu pântano a uma raça indefesa, condenada à escravidão, ao servilismo, à degradação moral e material [...] Como não sentir dor diante do infortúnio de uma raça irmã, irmã diante de Deus e antes da razão, como não estremecer diante do insulto e da humilhação iníqua que a raça branca lança em nosso solo a raça de cor, minha raça? [...] Como gritar na frente dele: mulato! Você é um criminoso, porque seu rosto é escuro! Canalha! Você não tem pátria senão morrer por ela defendendo meus interesses, mulato! [...] E se na República Argentina não há cadeias materiais para o homem de cor, há desdém, insulto, humilhação do branco que cospe no seu rosto, que te odeia! Se sois cristãos, como dizeis, redimi-o, educai-o, amai-o, chamaí-o para o vosso lado, dai-lhe o primeiro posto da república? E por que, se ele for iluminado como o melhor de vocês?

reto como o melhor de vocês? sábio e digno como o melhor de vocês? [...] Você ficaria horrorizado ao ver sentado nas bancadas do parlamento um homem que você chama de mulato com um desdém tão insultante, só porque seu rosto não era da cor da sua? Se você pensa assim, tenho vergonha de meu povo e lamento sua ignorância (Mendizábal, 1869: 17-23)

As linhas finais escritas na introdução do livro de Horacio Mendizábal nos remete à seguinte reflexão: ao deixar explícito o preconceito racial sofrido por pessoas negras na Argentina, Horacio salienta as dificuldades que possivelmente qualquer afro-argentino enfrentaria em seu país. No entanto, é inevitável perceber que Horacio Mendizábal estaria advogando em favor de seu pai, Antonio Rosendo, visto que um dos grandes coeficientes para o alcance de sua notoriedade era seu cargo público, mesmo este cargo não o blindando do racismo. A sugestão da leitura da introdução do livro como uma denúncia íntima, sugerindo as possíveis dificuldades encontradas por seu pai, Antonio Rosendo Mendizábal, enriquece o olhar acerca da relação entre as gerações dessa família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias brevemente apresentadas aqui tiveram o propósito de ressaltar as estratégias dos Mendizábal na luta pela cidadania e dignidade no período de organização nacional na Argentina. Ao pontuar alguns aspectos das trajetórias dos integrantes da família Mendizábal em contextos sociais diferentes, visando reconstruir as redes de relações que pertenciam a esses sujeitos históricos, propus-me a demonstrar de maneira sintética os mecanismos empreendidos para mobilidade social de integrantes que compuseram essa família. Rosendo (pai) conduziu as relações parentais e por meio do desenvolvimento escolar e profissional, seus herdeiros conseguiram notoriedade na arena pública, assim reforçando o projeto familiar.

Apesar da notoriedade alcançada, os escritos dos irmãos Horacio e Ernesto Mendizábal evidenciam os inumeráveis percalços enfrentados por essa família, sendo o mais forte deles, sem dúvida, o peso da racialização, operante em várias esferas da sociedade argentina. As redes estabelecidas pelos Mendizábal, foram importantes na ampliação da cidadania. Nesse sentido, tem sido possível afirmar que o mundo das letras, mais que uma expectativa, compunha projetos de vida que se constituíam enquanto pilar e alicerce de outras lutas na Buenos Aires do século XIX. Entretanto, as conquistas que atingiram os integrantes da família Mendizábal, compõem um quadro de exceções, não sendo a deles, a realidade possível para muitos afro-argentinos.

Fontes publicadas

MENDIZÁBAL, Ernesto. 1887. *Hector F. Varela: Su Semblanza*. La Plata: Imprenta, Litografía y Encuadenación de Jacobe Peuser.

MENDIZÁBAL, Horacio. 1869, *Horas de meditación*. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires.

Referências bibliográficas

- ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De La Flor.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar. 2008. "La «sociabilidad» y la historia política" em: *Novo Mundo Mundos Novos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.24082>
- BLANCO, M. M. 2011. El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de población*, vol. 5, nº 8, pp. 5-31.
- CANDIOTI, Magdalena. 2021. *Una historia de la emancipación negra: Esclavitud y abolición en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- CIRIO, Pablo Norberto. 2009. *Tinta negra en el gris del ayer: Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Teseo.
- COLABELLA, Laura. 2012. *Los negros del congreso: nombre, filiación y honor el reclutamiento a la burocracia del estado argentino*. Buenos Aires: IDES, Centro de Antropología social.
- FRIGERIO, Alejandro. 2008. "De la "desaparición" de los negros a la "reaparición" de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina" en: Gladys Lechini (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-144.
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros caminos blancos: afroporteños, estado y nación argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- GHIDOLI, María de Lourdes. 2016. *Estereotipos en negro: Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- GHIDOLI, María de Lourdes. 2011. "Potencia de los estereotipos. Retrato intervenido de Ernesto Mendizábal, periodista afroporteño" en: *Boletín americanista*, nº 63, pp. 57-76.
- GOLDMAN, Gustavo. 2019. *Negros Modernos: asociacionismo político, mutual y cultural en Río de la Plata a fines del siglo XIX*. Montevideo: Perro Andalúz Ediciones.
- LEWIS, Marvin A. 2010. *El Discurso Afroargentino: otra dimensión de la diáspora negra*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- SABATO, Hilda. 1998. *La política en las calles: entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. 1883. *Conflicto y Armonías de las Razas en América*. Buenos Aires: Imprenta de D. Tuñez. Versão digitalizada disponível em: <http://www.proyectosarmiento.com.ar/>. Acesso em: 25 agosto de 2021.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. 1993. *Facundo: civilización y barbarie*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- SCHÁVELZON, Daniel. 2012. "La antigua imprenta Coni, su pasado y su arqueología" en: Lidia González et al. *Montserrat. Barrio fundacional de Buenos Aires*. Buenos Aires: Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico.
- SPITZER, Leo. 2001. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Rio de Janeiro EduERJ.
- VARELA, Florencio. 1848. *Auto-biografía de D. Florencio Varela, natural de Buenos-Ayres, redactor del "Comercio del Plata"*. Buenos Aires: Imprenta del Comercio del Plata.

Emêrgencias: Arte como urgencia y posibilidad en la tradición de la prensa negra paulista

Marisol Fila¹

University of Michigan, Estados Unidos

Resumen

La revista Afro-Brasileira *O Menelick 2Ato* fue creada en 2007 por un grupo de artistas, periodistas y escritorxs negrxs de la ciudad de São Paulo. *O Menelick 2Ato* toma su nombre del periódico negro *O Menelick*, publicado durante la década de 1910 en la ciudad de São Paulo. En sus versiones digital e impresa, *O Menelick 2Ato* busca continuar la tradición de una prensa negra independiente en São Paulo, esta vez con un foco en las artes, con el objetivo de contextualizar y reflexionar en la historia y las raíces de la identidad cultural afro-brasileira y sus conexiones con la diáspora negra en América Latina.

En el 2020, la revista lanzó su número impreso XXI, organizado alrededor de la palabra y el concepto de *emêrgencias*. Como proponen sus editores, la palabra *emêrgencias* contiene un doble significado: se trata

de algo que es urgente, crítico y necesario, pero también algo que emerge, florece, brota. En esta ponencia, voy a discutir la forma en la que a través de la idea de *emêrgencias* en su doble significado, la revista consigue corporizar y visibilizar el rol de lxs afro-brasilerxs en el pasado, presente y futuro del país. En particular, estoy interesada en analizar cómo a través de las artes, *O Menelick 2Ato* crea un espacio en el cual lxs brasilerxs negrxs pueden conectarse, compartir y tornar visibles historias y experiencias que proponen nuevos presentes y futuros más justos, equitativos y, fundamentalmente, anti-racistas.

Palabras Clave: Estudios Culturales; São Paulo (Brasil); Siglo XXI; Prensa Negra; Arte; Intelectuales Afrodescendientes.

La revista afro-brasileira *O Menelick 2Ato* fue creada en 2007 por un grupo de artistas, periodistas y escritorxs negrxs de la ciudad de São Paulo. *O Menelick 2Ato* comenzó como una publicación digital en forma de Blogspot y en 2010, tres años después de su primera publicación online, sus editores lanzaron su primer número impreso². *O Menelick 2Ato* toma su nombre del periódico negro *O Menelick* publicado durante la década de 1910 en la ciudad de São Paulo. *O Menelick*, fundado por el poeta negro Diocleciano Nascimento, obtuvo un gran prestigio dentro de la comunidad negra paulista³. Casi un siglo después de la primera pu-

1 Ph.D. Candidate - University of Michigan, Estados Unidos; 2023-2024 Harvard Visiting Fellow.

2 Para saber más sobre la historia de la revista en sus dos formatos, véase el sitio web [Revista O Menelick 2º Ato](#), así como la versión digitalizada del formato impreso [omenelick2ato Publisher Publications - Issuu](#).

3 Para saber más sobre el periódico negro paulista *O Menelick* y la prensa negra paulista durante el siglo XX desde la perspectiva y el análisis de lxs propios editorxs de *O Menelick 2Ato*, véase el artículo publicado en *O*

blicación de *O Menelick*, Nabor Jr, co-editor y fundador de *O Menelick 2Ato*, escogió nombrar a su publicación *O Menelick 2Ato* con el objetivo de marcar su deseo de continuar la tradición de una prensa negra independiente en São Paulo4.

Distinto a su predecesor que cubría la vida cultural, política y social de la comunidad negra paulista, la revista digital e impresa *O Menelick 2Ato* se enfoca en el campo de las artes, con el objetivo de discutir el rol y la identidad de la comunidad negra urbana brasileña en el siglo XXI. Entendiendo a lxs brasileños negrxs como artistas y creadorxs, la revista busca reflexionar sobre la historia y las raíces de la identidad cultural afro-brasileña, al mismo tiempo que resaltar las nuevas articulaciones que se manifiestan en las representaciones identitarias actuales de brasileñxs negrxs.

A comienzos de 2020, poco antes del comienzo de la pandemia, la revista lanzó su número XXI organizado alrededor de la palabra y el concepto de *emergências* (Figura N° 1). Tal como proponen sus editorxs en la nota editorial que abre la publicación impresa, la palabra *emergências* encarna dos significados: se trata de algo que es urgente, serio, crítico y necesario, pero a la vez refiere a algo que emerge, florece, brota. En este ensayo discuto la forma en la que a través de la idea de *emergências* en su doble significado, la revista consigue corporizar y visibilizar el rol de lxs afro-brasilerxs en el pasado, presente y futuro del país. En particular, analizo cómo a través de las artes *O Menelick 2Ato* crea un espacio en el cual lxs brasileñxs negrxs pueden conectarse, compartir y tornar visibles historias y experiencias que proponen nuevos presentes y futuros más justos, equitativos y, fundamentalmente, anti-racistas.

FIGURA N°1: *O Menelick 2Ato* XXI, 2020. Nota editorial



Reproducida con autorización de *O Menelick2Ato*

Menelick 2Ato escrito por Nabor Jr, co-editor de la revista, "IMPRESA NEGRA PAULISTA - Revista O Menelick 2° Ato"

4 Para conocer más sobre la prensa negra paulista durante el siglo veinte, véase Alberto (2011), especialmente capítulo 1; Reid Andrews *Blacks & Whites* (1991), especialmente capítulo 3; Gomes (2005); Butler (1998); y Domingues (2004)..

El año 2020 marcaba el décimo aniversario de la versión impresa de la revista, y sus editorxs decidieron celebrarlo con el lanzamiento de un poderoso número aniversario organizado a través de la palabra/concepto de *emergências*. El número impreso reuniría más de veinte colaboradores, desde periodistas, escritores, e intelectuales negrxs hasta artistas negrxs emergentes de la ciudad de São Paulo y resto de Brasil. El número aniversario XXI acabó siendo una revista de alta calidad, con más de 160 páginas a color que incluye obras de arte originales creadas por artistas brasileirxs negrxs, ensayos críticos y de ficción además de entrevistas, estadísticas y comentarios editoriales.

Desde sus comienzos, *O Menelick 2Ato* ha funcionado como un medio para visibilizar y contrarrestar las políticas contemporáneas de invisibilidad que brasileirxs negrxs experimentan en el campo de la cultura y las artes, así como la falta de diversidad que existe en las instituciones artísticas y culturales dominantes en el Brasil actual. Tal como señalan sus editorxs, a pesar de la prolífica vida artística y cultural de artistas brasileirxs negrxs, su trabajo es raramente incluido en instituciones de arte dominantes, y cuando lo es, las exposiciones son organizadas por curadores blancxs. Un ejemplo claro de esto último fue la internacionalmente aclamada exposición "Histórias Afro-Atlânticas" organizada por uno de los museos más importantes de Brasil, el Museo de Arte de São Paulo (MASP)⁵ en conjunto con el Instituto Tomie Ohtake⁶ en 2018. La exhibición, que consiguió gran repercusión internacional y fue presentada en diferentes museos y universidades en Europa y las Américas, presentó más de 400 piezas de más de 200 artistas nacionales e internacionales⁷. No obstante, a pesar de centrar historias pasadas y presentes de experiencias negras y afrodiaspóricas, curadorxs negrxs sólo fueron invitados a ser parte de la organización de esta un año y medio más tarde del momento en que la exhibición comenzó a ser diseñada, como explica el curador y antropólogo negro Hélio Menezes en un artículo publicado en el número veintidós de *O Menelick 2Ato* (De Oliveira Silva, 2020). Así, a pesar de ser una de las primeras exhibiciones de arte afrodiaspórico organizada por uno de los museos más importantes de Brasil, fue planeada y organizada en gran parte por curadores blancxs. Esta generalizada ausencia de curadores negrxs en el circuito artístico dominante es otra ilustración de la marginalización, y muchas veces invisibilización, que el arte brasileño negro experimenta en el Brasil contemporáneo.

La invisibilidad social, política y cultural que brasileirxs negrxs viven en el circuito de arte contemporáneo del país es parte de las *emergências* que los editores de *O Menelick 2Ato* dan cuenta en el número XXI de la revista. *O Menelick 2Ato*, entonces, entiende a la producción simbólica como un espacio fundamental para reconocer y articular las identidades, al mismo tiempo que como una continuidad de las relaciones de poder y dominación. En otras palabras, entendiendo al arte como intrínsecamente conectado a la política, para *O Menelick 2Ato* el arte y su (in)visibilidad crea y reproduce ordenes específicos de visibilidad, visualidad y afecto y es capaz de, como sus editorxs proponen, actuar como una fuerza que movilice y provoque a sus espectadores. *O potencial político da arte y a força do ato cultural*, enunciaciones y fuertes argumentos políticos que forman parte del título de un artículo publicado en 2013 por la revista, son entonces la premisa básica para una discusión sobre representación, visibilidad, regímenes de visualidad, experiencias históricas y contempo-

5 El Museo de Arte de São Paulo (MASP) es una institución privada sin fines de lucro que fue fundada en 1947 por Assis Chateaubriand (1892-1968), convirtiéndose en el primer museo de arte moderno del país. Para conocer más sobre el MASP y sus colecciones, véase su sitio web [MASP](#)

6 El Instituto Tomie Ohtake, fundado en 2001, es un instituto de arte interdisciplinario en la ciudad de São Paulo que presenta una variedad de exhibiciones que incluyen arte nacional e internacional, así como arquitectura y diseño. Para conocer más sobre el Instituto Tomie Ohtake, véase su sitio web [Tomie Ohtake Institute](#)

7 Para conocer más sobre exhibición, las obras presentadas y las temáticas sobre la que fue organizada, véase [Afro-Atlantic Histories - São Paulo](#)

ráneas de brasilexrxs negrxs y los medios por las cuales esas experiencias son representadas, visualizadas y visibilizadas.

Así, para *O Menelick 2Ato a potencialidade política do gesto criador e da arte* es entendido y representado como un arte que es urgente, tanto desde lxs artistas -histórica, institucional y estructuralmente invisibilizadxs o marginalizadxs en el circuito de arte contemporáneo brasileiro- y la revista. Sin embargo, para *O Menelick 2Ato* esta urgencia de representación es, una vez más, comprendida bajo la noción de *emergência* en su doble dimensión: como algo que es urgente y crítico, pero también como algo que emerge, brota y florece. En lo que sigue de este ensayo, propongo reflexionar la forma en la que esta emergencia en su doble significado es representada y visualizada en el comienzo y final de la edición número XXI de la revista. Más específicamente, analizaré la manera en la que las primeras y últimas páginas de la revista impresa encapsulan la particular política de visibilidad y visualidad que *O Menelick 2Ato* lleva adelante.

No obstante, a pesar que *O Menelick 2Ato* entiende a las artes, y en particular a las artes visuales, como la piedra angular de la política de visibilidad de la población Afro-Brasileira contemporánea que intentan llevar adelante, mi análisis no se centrará en las obras de arte que son parte del número veintiún, sino en los textos que abren y cierran la versión impresa de la revista. A lo largo de este ensayo entonces, discutiré la manera por la cual un análisis enfocado en los textos y no en las imágenes, me permite argumentar la intrínseca relación entre el contenido y la forma sobre el cual es representado que lleva adelante *O Menelick 2Ato*.

El número impreso XXI de *O Menelick 2Ato* abre con una breve nota editorial (Figura N°1) que describe el duplo significado de la palabra/idea síntesis que atraviesa todos los textos e imágenes de la revista. *Emergências*, así, en su doble significado fue la premisa sobre la que trabajaron los más de veinte artistas invitados a publicar en este número aniversario. La idea de *emergências* traspasa entonces los textos de ficción, ensayos críticos, las entrevistas, y obras de arte que fueron producidos especialmente para la edición impresa de comienzos de 2020. Por debajo de la propuesta base de la revista, se encuentran una serie de *palabras chave* (keywords, palabras claves) que describen los contenidos textuales de la revista. Así, leemos sobre estrategias de resistencia y auto-afirmación, grupos negros reuniéndose en manifestaciones contemporáneas de quilombos, la farsa de la democracia racial, pensamiento negro crítico para crear e imaginar futuros alternativos, y redes de sociabilidades, así como sobre la idea de justicia como una expresión de la ética y el amor, la necesidad de luchar contra el racismo cotidiano y desenmascarar la blanquitud, los pulsos de vida y las llamas que surgen, pero también sobre las denuncias a los mecanismos que impiden a la población negra ocupar espacios de poder, la curaduría como cuidado crítico y, principalmente, sobre las artes como un mecanismo para entender y representar las contradicciones sociales, políticas y culturales.

Todas estas ideas, propuestas, denuncias, afirmaciones y expresiones de acción pero también de deseo son lo que para lxs editorxs de la revista la palabra *emergência* encarna: la necesidad urgente de una discusión crítica y una acción en el presente para imaginar y crear nuevos futuros de impronta negra y anti-racista. Como leemos entonces en las palabras claves, *O Menelick 2Ato* entiende a las artes y a la propia revista como el canal para imaginar, crear y materializar nuevos futuros. Así, propongo que a través de la revista y su contenido, tanto textual como visual, *O Menelick 2Ato* busca activamente crear nuevos espacios de libertad y sociabilidad pero también de resistencia y lucha, nuevos espacios que puedan actuar sobre la opresión de la población negra en el presente, al mismo tiempo que continúan imaginando y trabajando para crear nuevos futuros compartidos. O, como el historiador afroamericano Robin D.G. Kelley escribe “the most radical art is not protest art but works that take us to another place, envision a different way of seeing,

perhaps a different way of feeling”⁸ (2002: 11). La revista, entonces, opera como una plataforma y un canal en el cual arte y pensamiento negro brasileiro contemporáneo es producido, circulado, visualizado y visibilizado. De esta manera, el potencial político del arte - o *a força do ato cultural* - es la premisa básica para una discusión sobre representación, visibilización, y sobre las experiencias históricas y contemporáneas de brasilerxs negrxs y la diáspora africana.

Es así como a la nota editorial y las palabras claves las acompaña la obra de arte que Alexandre Alves⁹, artista visual afro-paulista contemporáneo, creó para la edición de la revista número XXI. *Isabelle*, (Figura N° 2) es una poderosa pintura realizada en acrílico sobre tela, con dimensiones de 150 x 180 cm. *Isabelle* es la obra elegida por los editorxs de la revista como la portada del número aniversario. La portada, no obstante, presenta una selección de la pintura original (Figura N° 3) en la que vemos prominentemente el ojo izquierdo de *Isabelle*, con una mirada penetrante dirigida al espectador. Sugestivamente, la obra *Isabelle* resemblance la famosa pintura *La joven de la perla o Muchacha con turbante (Het meisje met de parel)*¹⁰ (Figura N° 4) realizada por el pintor holandés Johannes Vermeer hacia 1665. La pintura -entendida como un retrato aunque se trata de lo que en holandés se conoce como *tronie*, un término que remite a una pintura que no intenta retratar una persona en particular sino representar un tipo de persona- representa una mujer joven usando un turbante azul y dorado, un prominente aro de perla y una chaqueta dorada que muestra un cuello blanco por debajo. El fondo de la pintura es de un liso color oscuro, lo que crea un ambiente íntimo en donde toda la atención de lx espectadorx se dirige hacia la muchacha.

Así como *Isabelle*, la joven de la pintura mira hacia lxs espectadorxs con una mirada penetrante a la vez que enigmática. La pintura ha generado gran repercusión y fascinación internacional desde el siglo XIX, y en el siglo XXI su imagen se ha reversionado a lo largo de internet a través de memes, modificaciones digitales de la joven en donde se la puede ver tomándose selfies, etc. Su misteriosa mirada, su objetivo de representar un tipo de persona y no una mujer en particular, y su vestimenta singular de reminiscencias orientales, han sido a lo largo de los más de dos siglos, algunos de los factores que han contribuido a su popularidad. *Isabelle*, la obra de Alves, recuerda a la icónica pintura de Vermeer, aunque con diferencias que remarcan su identidad afro-diáspórica. *Isabelle* no usa un aro de perla, sino un aro y un collar hecho con caracoles. Los caracoles de tipo cowrie como los que *Isabelle* porta remiten fuertemente a la cultura negra, africana y afro-diáspórica. Los caracoles cowrie no sólo simbolizan belleza, sino también valor espiritual e inclusive monetario en la cultura africana¹¹.

8 “El arte más radical no es arte de protesta sino trabajos que son capaces de conducirnos a otro lugar, de vislumbrar una nueva forma de ver, quizás una forma diferente de sentir.” *Traducción de la autora*

9 Para conocer más sobre el artista negro paulista Alexandre Alves, véase su sitio web oficial Alexandre Ignácio Alves, así como también [ALEXANDRE IGNÁCIO ALVES | PROJETO AFRO](#)

10 La pintura *La joven de la perla* es parte de la colección permanente del museo Mauritshuis ubicado en la ciudad de La Haya, Holanda. Para conocer más sobre la pintura en el sitio web del museo, véase [La joven de la perla | Mauritshuis](#), así como también [Girl with a Pearl Earring | Artist, History, & Facts | Britannica](#), y [What’s so special about Vermeer’s Girl with a Pearl Earring? – Google Arts & Culture](#)

11 Para saber más sobre el significado de los caracoles cowrie en la cultura negra, africana y afro-diáspórica, véase [The History of the Cowrie Shell in Africa - and its Cultural Significance](#)

Figura N° 2: *O Menelick 2Ato XXI*, 2020. *Isabelle*, por Alexander Alves (2019)



Reproducida con autorización de *O Menelick2Ato*

Figura N° 3: *O Menelick 2Ato XXI*, 2020. *Isabelle* por Alexander Alves (2019)



Reproducida con autorización de *O Menelick2Ato*

FIGURA N° 4 *Girl with a Pearl Earring*, por Johannes Vermeer, c. 1665.



Reproducción de la Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Girl-with-a-Pearl-Earring-by-Vermeer#/media/1/2099558/222257>

Así, la enigmática, penetrante y atractiva mirada y porte que tienen tanto *Isabelle* como *La joven de la perla* logran, sin dudas, llamar la atención de lx espectadorx. No obstante, *Isabelle* no representa a una mujer blanca y europea, sino a una joven afro-diásporica. La pintura, asimismo, fue realizada por un joven artista negro de la ciudad de São Paulo. Propongo entonces que, para *O Menelick 2Ato*, en una sociedad en la cual existe aún una ausencia de cuerpax negrxs ocupando espacios de poder en donde puedan ser capaces de representarse a si mismxs, *o ato cultural* se convierte no solo en necesario, sino urgente. Se trata de una urgencia por visualizar y visibilizar sujetos negros capaces de no solo ser representados por otrxs, sino de representarse a si mismxs, al mismo tiempo que reclaman su lugar y rol en las narrativas dominantes de la historia, el presente y el futuro del país y de la historia del arte. Se trata entonces, de una urgencia en su doble dimensión que sea capaz de tornar visible historias propias a través de cuerpax negrxs actuantes, que ya no pueden continuar siendo marginalizadx, excludx e invisibilizadx.

Para cerrar este ensayo, propongo el análisis de lo que constituye el texto de cierre de la edición número XXI de *O Menelick 2Ato*. Ocupando una página entera, impreso en letra negra mayúscula y con fondo naranja, el texto presenta una reflexión realizada por la revista *O Menelick 2Ato* sobre la reciente apertura de la galería *Diáspora*¹² -cuyo nombre y logo vemos hacia el final de la página- en São Paulo. *Diáspora*, tal como leemos en su sitio web, es una galería de arte contemporánea completamente idealizada, construida y administrada por personas racializadas. Como escriben, la galería nació para cuestionar el mercado artístico tradicional y promover un arte que pretende inspirar, contar historias y crear conexiones a partir de otras narrativas, creando entonces un espacio para que artistas racializadx puedan promover y exhibir su arte¹³. *Diáspora* entiende al arte como una realización colectiva y en conexión con la sociedad, por lo que se propone realizar y exhibir un arte que reflexione sobre la realidad social y cultural brasilera contemporánea.

En respuesta a la apertura de la galería *Diáspora* en São Paulo, *O Menelick 2Ato* publicó el texto titulado “*Provocações suscitadas pela revista O Menelick 2Ato diante da criação, em São Paulo, da Diáspora Galeria*”. El texto propone una serie de preguntas que, así como su título, pretenden provocar a lxs lectorxs y generar una reflexión sobre el estado de las artes en el Brasil contemporáneo. *O Menelick 2Ato* se pregunta, entonces, cómo reaccionará el segregado circuito actual de artes visuales de São Paulo con la apertura de una galería racializada: ¿cómo va a responder a esta nueva iniciativa, y quienes lo harán? ¿O será que simplemente no habrá una respuesta? ¿Qué impacto puede tener en el sistema de arte hegemónico? Pero también, ¿cuáles son los factores interconectados que impiden a artistas no-blancxs entrar al mercado de arte? En otras palabras, ¿cuáles son las persistentes estructuras de poder institucionales y culturales que reproducen y perpetúan el acceso y visibilidad de artistas brasilers blancxs y coloca a artistas racializadx en los márgenes, o muchas veces, en completa invisibilidad? Y fundamentalmente, como *O Menelick 2Ato* escribe “¿O que pode acontecer quando «os outros/as outras» idealizam, constroem e gerem seus próprios projetos de arte com fins coletivos? ¿Quais afirmações podem trazer mudanças na mentalidade social sobre relações horizontais, igualitárias e democráticas na arte?” (“¿Qué puede pasar cuando “lxs otrxs” idealizan, construyen y gestionan sus propios proyectos artísticos con fines colectivos? ¿Qué de-

12 Para conocer más sobre la galería *Diáspora*, véase su sitio web oficial <https://diasporagaleria.com.br/>

13 El texto completo original en portugués en el sitio web de la galería lee “Uma galeria de arte contemporânea 100% idealizada, construída e gerida por pessoas racializadas: artistas, equipe e parceiros. A Diáspora nasceu para questionar o mercado artístico tradicional e promover arte que inspira, contar histórias e cria conexões com seus admiradores a partir da riqueza de outras narrativas. Queremos aproximar o mercado de arte da realidade social brasileira, fomentando protagonismos e pluralidades raciais no circuito formal das artes.” [Ver Sobre Nós - Diáspora Galeria](#)

claraciones pueden ser capaces de generar cambios en la mentalidad social sobre relaciones horizontales, igualitarias y democráticas en el arte?”¹⁴.

Propongo entonces, que el texto en su conjunto, desde su título hasta la última de sus preguntas logran, más una vez, encapsular los objetivos principales de la revista. Para comenzar, el texto es concebido como una serie de provocaciones. La idea de provocar es, justamente, uno de los objetivos principales, sino el principal, que tiene el proyecto editorial de *O Menelick 2Ato*. Así como Luciane Ramos Silva, co-editora y co-directora de la revista, me dijo en una entrevista que le realicé en 2019. Al preguntarle sobre los objetivos principales de la revista, Luciane me respondió que *O Menelick 2Ato* busca, fundamentalmente, movilizar la conciencia de las personas. Sin embargo, justo después agregé, “*mobilizar não significa formar, mas fazer as pessoas se moverem, mobilizar significa provocar*” (“movilizar no significa formar, sino lograr que las personas se muevan, movilizar significa provocar”)¹⁵. La idea de provocación es entonces, una idea que coloca a lxs lectorxs en un lugar activo, donde no solo tienen la posibilidad de visualizar arte afro-brasileño contemporáneo, sino sentirse interpeladxs. Esta interpelación por parte de lxs editorxs de la revista en relación a sus lectorxs y el contenido presentado es lo que la historiadora Tina Campt llamaría de “Black Gaze” (2023). Para Campt, la idea de una Black gaze, o mirada negra, es entendida como un arte negro contemporáneo que no busca simplemente la visibilización y visibilidad de sujetxs negrxs representadxs por artistas negrxs, sino colocar a lxs espectadorxs en un lugar en el que sean capaces de sentir la compleja posicionalidad de la negritud. En otras palabras, esta mirada negra que postula Campt, “forces viewers to engage blackness from a different and discomforting vantage point”¹⁶ (2023:8), y transforma la idea de “mirar a” hacia una política de mirar con, a través y junto al otrx¹⁷ (2023:8). Así, es una mirada negra que requiere un trabajo ético por parte de lxs espectadorxs, que confronte el privilegio propio y pueda ser movilizado de una manera transformadora.

Pero también, más allá del título, argumento que el texto mismo es capaz de encarnar las intenciones de la revista. En particular, tal como sus editorxs plantean, *O Menelick 2Ato*, así como la reciente galería *Diáspora*, buscan crear espacios en los que historias otras que generen nuevos significados, nuevos recuentos del pasado, presente y futuro del país puedan construirse, circular, y visibilizarse. En su versión impresa, *O Menelick 2Ato* crea, así como la galería, espacios materiales donde arte negro brasileño contemporáneo pueda encontrar espacios de visibilidad, a la vez que compartirse entre la comunidad de lectores de la revista. Es así que propongo que en *O Menelick 2Ato* la forma y el contenido están íntimamente relacionados. En otras palabras, el objetivo de *O Menelick 2Ato* de crear espacios en donde arte negro brasileño contemporáneo pueda ser visibilizado y visualizado es logrado a partir de la plataforma que la revista impresa ofrece, en donde la presentación de estas obras de arte y de textos que generan visualidades propias, pueden materializarse, circular y representar la mirada negra que propone Campt.

¿Cómo entonces, me pregunto tomando la provocación suscitada por *O Menelick 2Ato*, puede responder la narrativa nacional dominante? ¿Como el circuito de arte dominante es capaz de reaccionar no solo a la apertura de la galería *Diáspora*, sino al espacio material que la revista impresa de *O Menelick 2Ato* crea para artistas largamente invisibilizados o marginalizados? Y aun más, siguiendo la proposición de Campt, ¿como puede el arte, la circulación y exhibición de arte negro contemporáneo movilizar miradas, cuerpxs, discurs-

14 Traducción de la autora

15 Traducción de la autora

16 “fuerza a lxs espectadorxs a enfrentarse a la negritud desde un punto de vista diferente e incómodo”
Traducción de la autora

17 En el texto original, Campt escribe “It is a Black gaze that shifts the optics of “looking at” to a politics of looking with, through, and alongside another.”

sos, instituciones y estructuras de poder? Propongo entonces que, para *O Menelick 2Ato*, es justamente *a força do ato cultural* la que logra crear y abrir espacios y caminos en los que existencias invisibilizadas puedan emerger. O más precisamente, re-emerger, así como el acto dos de la revista *O Menelick 2Ato* propone desde su mismo título.

Referencias bibliográficas

- ALBERTO, Paulina. 2011. *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- ANDREWS, George Reid. 1991. *Blacks & Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, Wisconsin.: University of Wisconsin Press.
- BUTLER, Kim. 1998. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- CAMPT, Tina. 2023. *A Black Gaze : Artists Changing How We See*. The MIT Press.
- DE OLIVEIRA Silva, Adriana. 2020. "A curadoria negra nas artes visuais - caminhos de afirmação" en: *O Menelick 2Ato, A CURADORIA NEGRA NAS ARTES VISUAIS - CAMINHOS DE AFIRMAÇÃO* - Revista O Menelick 2º Ato
- DOMINGUES, Petrônio. 2019. *Protagonismo negro em São Paulo: História e historiografia*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.
- DOMINGUES, Petrônio. 2004. *Uma História Não Contada: Negro, Racismo E Branqueamento Em São Paulo No Pós-abolição*. São Paulo: Senac.
- JR, Nabor. "O Menelick 100 anos: vida, morte e ressurreição da imprensa negra paulista", GOMES, Flávio dos Santos, y DOMINGUES, Petrônio. 2013. "Raça, pós- emancipação, cidadania e modernidade no Brasil" en: Flávio GOMES (Ed.). *Da nitidez e invisibilidade: Legados do pós-emancipação no Brasil*, Belo Horizonte: Fino Traço, pp. 287-307.
- GOMES, Flávio dos Santos. 2005. *Negros E Política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. en: *O Menelick 2Ato, O MENELICK 100 ANOS: VIDA, MORTE E RESSURREIÇÃO DA IMPRENSA NEGRA PAULISTA*
- KELLEY, Robin D. G. 2002. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Beacon Press.

Tensiones y desafíos en la publicación de literatura africana en Argentina: legitimación, visibilidad y representación

Ana María Viñas Amarís¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina
amvinasa@uba.ar

Resumen

El campo editorial ha tenido un papel fundamental en la creación y perpetuación de representaciones e ideologías que han moldeado la cultura y la sociedad en diferentes épocas y lugares (De Diego 2006; Sorá 2002), así mismo lo ha sido el circuito intelectual que involucra a autores, editores, críticos literarios y lectores, y los premios literarios como una de sus herramientas clave de legitimación y de mediación para la selección y publicación de obras provenientes de las *periferias*.

En este contexto, nos cuestionamos si la invisibilidad y exclusión de determinadas narrativas y autores, que no se ajustan a los criterios y demandas de los mercados dominantes, responde exclusivamente a los procesos de concentración, transnacionalización, y su consecuente homogenización cultural, o está influenciado también por la necesidad de estas narrativas de “entrar al

mercado global editorial” a través del ámbito anglófono, lusófono y francófono que en los últimos años han consagrado a algunos autores africanos, por medio de premios como Caine, Brooker, PEN/Pinter.

En búsqueda de una respuesta, nos es relevante acercarnos a los procesos de selección, traducción y publicación de literatura africana en Argentina, sobre los criterios subyacentes en la elección de obras de literatura africana a publicar en el país; sobre las prácticas de traducción y adaptación a diferentes contextos culturales; y a los modos de construcción de lo propio y lo foráneo, analizando “los procesos especulativos por los cuales se eligen libros que serán publicados en otras lenguas” (Willson 2004).

Palabras clave: Estudios editoriales; Argentina; Siglo XXI; Literatura africana; Representación; Premios literarios

INTRODUCCIÓN

Son numerosos los teóricos culturales que, desde diversas perspectivas, han analizado cómo los medios de comunicación han contribuido a la construcción de narrativas y representaciones ideológicas que impactan, de una manera u otra, la forma en la que la sociedad concibe el mundo y a sí misma. Algunos de estos enfoques teóricos incluyen la noción de *hegemonía cultural* (Gramsci, 1999), de *dispositivos de poder* (Foucault, 1976), de *análisis crítico del discurso* (Hall, 1996), de *campos y bienes culturales* (Bourdieu, 1995), entre otros. Ca-

1 Profesional en Estudios Literarios (Universidad Nacional de Colombia), Especialista y Maestranda en Gestión Cultural (Universidad de Buenos Aires)

da uno de estos autores ha proporcionado una base teórica sólida para comprender la influencia de los medios en la sociedad y la cultura, lo que incluye pensar a la industria editorial, en particular, y su papel en este proceso.

Edward Said ha propuesto un análisis crítico de las relaciones culturales y políticas a partir de discursos dominantes como el académico y el literario (1978). Su libro, *Orientalismos*, constituye un hito en los estudios culturales y postcoloniales y una fuente crucial que nos servirá de guía para pensar y analizar las representaciones realizadas sobre África a través del campo editorial. En especial, cómo el discurso literario ha contribuido a la creación de una imagen homogénea y estereotipada del “otro”, utilizada para justificar la superioridad y la dominación, tanto en el pasado colonial como en la época contemporánea.

Sin embargo, en este trabajo no analizaremos el discurso literario sino el artefacto cultural y comercial construido alrededor de este. Cómo el campo literario global, como lo llama Pascale Casanova (1999), y las relaciones de poder, determinan qué autores y obras literarias alcanzan el reconocimiento y la difusión internacional, y más aún, cómo ciertas literaturas y autores son dominantes y están en el centro de la atención global, mientras que otras literaturas, especialmente las provenientes de países periféricos, son consideradas marginales y se enfrentan a dificultades para acceder al mercado literario internacional. Así mismo, cómo las dinámicas de traducción, las redes editoriales y los premios literarios influyen en la construcción de esta jerarquía.

CONTEXTO DE LA LITERATURA AFRICANA EN EL MERCADO EDITORIAL GLOBAL

La transformación de la industria editorial en el contexto de la globalización y la circulación transnacional de bienes culturales, tal como lo describe Gisèle Sapiro (2009), así como de las relaciones y diálogos entre literaturas de distintas culturas y regiones del mundo, revelan la necesidad de análisis de este fenómeno global e interconectado, que incluye los flujos y procesos de traducción, adaptación y circulación de obras literarias a nivel internacional, en función de las variables socio-históricas que configuran las producciones literarias y desafía el canon literario dominante (Casanova, 1999; Damrosch 2003; Moretti, 2007).

En este contexto, durante la década de los 60, la literatura africana ganó reconocimiento internacional con las publicaciones de autores como Sembene Ousmane, Sony Labou Tansi, Ahmadou Kourouma o Wole Soyinka, entre los más conocidos. Esta dinámica en la narrativa y en la circulación internacional se dio junto, y debido, al proceso de descolonización de muchos países del continente y a la revolución de Mozambique, en particular.

Los años 1960 ven desarrollarse en los distintos países del continente africano los procesos de descolonización. Por una parte, éstos abren posibilidades libertarias que pronto se ven entorpecidas por la rémora del poder colonial... Surge entonces, a partir de estos acontecimientos, una fuerte vertiente narrativa, que elabora poco a poco un discurso que, desde la perspectiva soleada de la independencia como proyecto, se sume en la oscuridad de la herida poscolonial (Benavente y Pizarro, 2014)

Sin embargo, después de la independencia, algunos países africanos se replantearon sus relaciones con el extranjero, lo que se manifestó en un primer movimiento de repliegue sobre sí mismos (Mfahlele, 1967) y durante la década del 70, varios países africanos experimentaron golpes militares y la modalidad del sistema de partido único, lo que afectó la distribución y circulación literaria.

Un proceso similar al ocurrido en Latinoamérica, que entre los años 40 y 70 experimentó una internacionalización de su cultura, gracias al movimiento de edición de libros, profesionalización del sector y ampliación del público lector, cuya máxima expresión se dio también en la década del 60 con el *Boom latinoamericano*.

En ambos casos, el proceso de transnacionalización editorial ha tenido un impacto significativo en la producción y circulación literaria, que no solo da cuenta de un movimiento de globalización sino, y sobre todo, de concentración que ha llevado a una mayor competencia entre las editoriales internacionales y locales, a una homogenización de la oferta cultural y una pérdida de autonomía y diversidad bibliófila, con la consecuente falta de reconocimiento o visibilidad de las producciones periféricas, en especial a partir de la década de los 90. Esto ha resultado en una subordinación de los mercados de estas regiones frente a las fuerzas globales (García Canclini, 2008).

A finales del siglo XX, la literatura africana contemporánea se ha visto afectada por una serie de cambios político-social y culturales, que incluyen la abolición del Apartheid por un lado, y reconocimientos como el premio Nobel de literatura al nigeriano Wole Soyinka, por el otro. Sin embargo, aunque estos cambios han transformado sutilmente el panorama internacional en torno a las culturas africanas, su visibilidad y acceso a los mercados internacionales enfrenta desafíos en términos de subordinación, en especial, al mercado editorial español, francés y británico. Este último debido a que, tradicionalmente, las editoriales británicas han tenido un papel determinante en la selección de los clásicos africanos y han influido en el mercado editorial español en cuanto a la literatura escrita en inglés.

Los editores españoles han buscado referencias en editoriales de Gran Bretaña. Estas editoriales británicas, como Heinemann y Allison & Busby, han sido los puntos de partida para la publicación de autoras africanas en España. En el pasado, en la década de los años 1960, las editoriales británicas, tanto prestigiosas como pequeñas, no mostraban una desigualdad tan marcada. Las editoriales más pequeñas, aunque con menos recursos económicos, pudieron sobrevivir por más tiempo sin ser absorbidas por las más grandes (Vinuesa, 2017)

Sin embargo, no solo las dinámicas económicas han influido en la producción, distribución y recepción de libros a nivel mundial, sino también las hegemonías culturales y lingüísticas (Willson, 2004). En este sentido, la traducción es un eje determinante en la circulación de obras en lenguas extranjeras y en la mediación entre las diversas producciones culturales y el mercado editorial global, ya que por un lado permite que las obras literarias trasciendan los espacios nacionales y puedan llegar a otros públicos; pero por el otro, funciona también como una herramienta de poder y control, en la que las obras que se seleccionan para ser traducidas y difundidas reflejan las preferencias y valores dominantes, mantienen una jerarquía lingüística, y son susceptibles a las adaptaciones y cambios en el contenido, en tanto la traducción no es una tarea neutra.

Como bien lo señala Àlex Matas Pons (2023), el mercado editorial global tiende a favorecer narrativas y autores que se ajustan a los gustos y demandas de los mercados dominantes, lo que a menudo deja fuera a voces que provienen de contextos culturales diversos, en especial en una literatura tan vasta y diversa como la africana, que da cuenta, ni más ni menos, de la heterogeneidad e individualidad de la población de 54 países. Sin embargo, la circulación de textos descontextualizados se convierte en una cartografía que reproduce estereotipos sobre identidades nacionales.

Si los textos, como las mercancías, pueden circular de manera descontextualizada es gracias a una visión estética ahistórica que posibilita la reproducción de una cartografía neoimperial: un mapa unificado que es fruto no solo de la supervivencia de un marco académico subsidiario de las euro-cronologías –los géneros, los períodos y el progreso cosmopolita– sino también de una concepción de la traducción como una vía de comunicación libre que lleva desde un espacio de dominio lingüístico a otro. (Matas Pons, 2023: 135)

Este proceso favorece la propagación de una cultura única y traducible a nivel global, principalmente a través de idiomas coloniales como el inglés, francés y portugués. Así, en esta hegemonía de las lenguas, algunos idiomas tienen ventaja en la difusión de la cultura, lo que puede llevar a una homogeneización cultural y a perpetuar estereotipos sobre distintas culturas y nacionalidades.

Una concepción interlingüística que favorece la difusión de una traducible monocultura de carácter transnacional, al alcance sobre todo de los idiomas de carácter global como el inglés, el francés o el castellano. Son estos idiomas los que se reparten el mercado único internacional que distribuye las mercancías culturales, hechas de estereotipos sobre las identidades nacionales, con sus oportunas etiquetas –postcolonial, multicultural, nativa o minoritaria a– (Apter Against: 42; Apter On translation: 11-12, citado en Matas Pons, 2023: 135)

En este proceso hay una elección de qué es lo que se toma de la cultura extranjera y de cómo se construye esa mirada externa: cómo en el proceso de traducción y de publicación de traducciones hay tomas de decisiones que responden a estrategias estética (poetológicas), ético-políticas (ideológicas), comerciales y discursivas que pueden provenir del traductor, del editor, del diálogo de los actores con los contextos sociales y culturales en los que están inmersos, de los intereses de instituciones educativas, etc.

PREMIOS LITERARIOS Y RECONOCIMIENTO

Los premios literarios ejercen una influencia significativa en la creación de legitimación literaria, es decir, en la validación y reconocimiento de ciertas obras y autores como destacados y dignos de atención en el ámbito literario. Las obras y autores que han alcanzado un estatus consagrado, así como los talentos emergentes reconocidos con premios recientes, aportan no solo un distintivo de calidad, sino también la garantía de un potencial éxito comercial para las editoriales. De allí su rol determinante en la circulación de las obras.

La literatura africana, al igual que muchas otras literaturas consideradas periféricas, enfrenta desafíos para obtener legitimación y reconocimiento en el ámbito global. Los premios literarios desempeñan un papel fundamental en la legitimación y promoción de autores africanos en el mercado global editorial, especialmente aquellos otorgados por instituciones europeas. Los galardones como el Premio Caine, Brooker y PEN/Pinter han otorgado visibilidad a escritores africanos, permitiéndoles acceder a audiencias más amplias y, en algunos casos, garantizando su traducción y publicación en diferentes lenguas.

El premio Caine, por ejemplo, se otorga anualmente a un escritor africano por una obra publicada en inglés. Algunos de los autores que lo han ganado son:

- Binyavanga Wainaina (Kenia), 2002.
- Chimamanda Ngozi Adichie (Nigeria), 2005.
- Segun Afolabi (Nigeria), 2005.

Mientras que el premio Booker se otorga anualmente a una obra de ficción escrita en inglés y publicada en el Reino Unido. Varios autores africanos han sido finalistas o han ganado el premio, entre ellos:

- J.M. Coetzee (Sudáfrica), quien ganó el premio en 1983 y 1999.
- Ben Okri (Nigeria), quien ganó el premio en 1991.
- Nadine Gordimer (Sudáfrica), quien ganó el premio en 1974.

Premio PEN/Pinter: Este premio se otorga anualmente a un escritor que haya enfrentado la persecución por parte de gobiernos o grupos políticos. Algunos de los escritores africanos que han ganado este premio son:

- Chinua Achebe (Nigeria), quien ganó el premio en 2008.
- Breyten Breytenbach (Sudáfrica), quien ganó el premio en 2007.

TABLA N° 1:

Nombre del premio	País del premio	Nombre del autor	País del autor	Año	Idioma
Booker Prize	Reino Unido	Coetzee	Sudáfrica	1983, 1999	Inglés
Premio Commonwealth Writers' Prize	Reino Unido	Coetzee	Sudáfrica	1984	Inglés
Premio Nobel de Literatura	Suecia	Wole Soyinka	Nigeria	1986	Inglés
Premio Caine de Escritura Africana	Reino Unido	Chimamanda Ngozi Adichie	Nigeria	Varios	Inglés
Premio Nobel de Literatura	Suecia	Nadine Gordimer	Sudáfrica	1991	Inglés
Premio Nobel de Literatura	Suecia	J. M. Coetzee	Sudáfrica	2003	Inglés
Premio Man Booker Internacional	Reino Unido	Chinua Achebe	Nigeria	2007	Inglés
Premio PEN/Faulkner	Estados Unidos	Chimamanda Ngozi Adichie	Nigeria	2009	Inglés

Nombre del premio	País del premio	Nombre del autor	País del autor	Año	Idioma
Premio Camões	Portugal	Mia Couto	Mozambique	2013	Portugués
Goncourt	Francia	Mohamed Mbougar Sarr	Senegal	2021	Francés
Premio Win-dham-Campbell	Estados Unidos	Helon Habila	Nigeria	2021	Inglés
Premio Nobel de Literatura	Suecia	Abdulrazak Gurnah	Tanzania	2021	Inglés

El premio *Safal-Cornell Kiswahili*, por su parte, es un ejemplo de un premio literario tiene el pensado para reconocer la escritura en lenguas africanas y fomentar la traducción desde, entre y hacia las lenguas africanas, tal como lo indica en su presentación. Se trata de un premio panafricano y global.

Sin embargo, esta dinámica también plantea interrogantes sobre la dependencia de los autores africanos de los sistemas de validación literaria establecidos por las instituciones occidentales, lo que puede llevar a cierta marginalización y a la perpetuación de una visión eurocéntrica y colonial de la literatura africana.

Raymond Williams sostiene que aquellas obras legitimadas no pertenecen a una lista estática e inmutable, sino que está en constante cambio y construcción, influenciado por factores sociales, políticos y económicos. Así mismo, Williams critica la noción de que solo ciertas obras merecen reconocimiento y estudio, argumentando que esto limita la diversidad cultural. En cambio, aboga por una concepción más amplia de la cultura que reconozca y valore una variedad de expresiones culturales, incluyendo las producidas por comunidades no hegemónicas (1980).

Los premios literarios, nos permiten rastrear el devenir editorial que ha tenido determinado autor, obra o temática. Siguiendo a Janna Rüegg (2022), el estudio de las prácticas editoriales nos permite observar casos en los que editoriales independientes como Cavefors Förlag en Suecia, pone en contexto “la cuestión africana”, abre la discusión que más adelante permitirá reconocimiento de autores como el de Wole Soyinka. Todo esto nos permite poner en cuestionamiento los criterios mismos de selección, las prioridades estéticas e ideológicas detrás de cada política editorial, sus intervenciones y complejidades.

PUBLICACIÓN DE LITERATURA AFRICANA EN ARGENTINA

En Argentina, el estudio de De Diego sobre la industria editorial sus desafíos y cambios en respuesta a los vaivenes políticos, económicos y sociales (2006), nos permite comprender las políticas editoriales que han afectado la diversidad bibliófila en diferentes momentos de la historia del país y ha ejercido una influencia significativa en la formación de representaciones. Por su parte, la obra de Sorá (2002) destaca la importancia de la traducción y la circulación de libros, y los desafíos en términos de adaptación cultural y lingüística; las políticas editoriales y los intereses comerciales, lo que influye en qué obras son promovidas y distribuidas; las redes de distribución de libros, lo que afecta la accesibilidad y disponibilidad de obras literarias de un país en el otro; y nos da una luz sobre este proceso de circulación en Argentina en comparación con otros países.

Resulta innegable también, la importancia de las relaciones entre África y las Américas, y esta categoría compartida del llamado tercer mundo (Nomo Ngamba, 2005). ¿De qué manera nos hemos vinculado a lo largo de la historia y cómo lo hacemos actualmente? De allí, radica la identificación y comprensión de las similitudes y contrastes

Durante la década de 1960, en Latinoamérica comenzaron a llegar libros literarios africanos, aunque en cantidad limitada y en su mayoría a través de editoriales europeas. Sin embargo, estos libros tuvieron un impacto significativo en el movimiento cultural y político de simpatía hacia la africanidad en la región. Una de las editoriales que tuvo un papel importante en la difusión de la literatura africana en Latinoamérica fue la francesa *Présence Africaine*, que publicó obras de autores como Aimé Césaire, Léopold Senghor y Cheikh Anta Diop, entre otros. Estos autores fueron influencia en la creación del movimiento de la Negritud en África y en Latinoamérica, y sus obras contribuyeron a la valoración y reivindicación de la cultura africana y de la identidad negra.

Otra editorial que tuvo un papel destacado en la difusión de la literatura africana en Latinoamérica fue la española *Ediciones Júcar*, que publicó obras de autores como Chinua Achebe y Wole Soyinka, entre otros. Estos autores son considerados pioneros de la literatura africana y sus obras fueron ampliamente difundidas en todo el mundo. La difusión de la literatura africana entonces en Latinoamérica contribuyó a la valoración y reivindicación de la cultura africana y de la identidad negra en la región. Así mismo, la literatura latinoamericana llegó a África gracias a procesos de internacionalización y de asimilación (Benavente y Pizarro 2014)

A lo largo de las décadas posteriores han circulado diversas publicaciones de literatura africana, todas ellas enmarcadas dentro de grandes grupos editoriales y de obras que han sido puesta de manera masiva en diferentes países de Latinoamérica. Sin embargo, no es sino hasta principios del siglo XXI, y gracias a un contexto de visibilidad que ya hemos expuesto anteriormente, que en Argentina aparecen algunas obras publicadas y traducidas en el país, brindando un punto de inflexión a esta relación hasta el momento exclusivamente triangular.

Los nobeles y muchas otras obras reconocidas a nivel internacional han sido publicadas en Argentina por editoriales masivas-generales como Alfaguara o Penguin Random House, mientras que editoriales públicas-institucionales como la Editorial UNSAM o emergentes- especializadas como Editorial Empatía hacen una apuesta a publicaciones locales, en la que los procesos de selección no han sido del todo autónomos (muchas de ellas se basan en premios literarios y reconocimiento previo de las obras), pero que otorgan un diálogo más cercano con algunos autores.

En el caso de la Editorial UNSAM, la colección *Literaturas del sur* nace en el marco de la cátedra Coetzee, en la que tenían al nobel sudafricano como invitado y orador especial. Nace con la edición de la antología “Miradas: Cuentos sudafricanos”, compuesta por relatos de los escritores invitados, Zoë Wicomb e Ivan Vladislavi. La cátedra y la colección que la sustenta, basa su premsa en el contraste de los términos *Norte* y *Sur* en los que África y Latinoamérica comparten espacio como naciones del sur global y la forma en “la que las literaturas emergen de estas realidades”

Mientras que la editorial Empatía nace en el 2018, a partir del contacto con algunas editoriales africanas como Cassava Republic, Akashic Books y también con algunas editoriales europeas como Gallimard y Seuil por los derechos de traducción.

CONCLUSIONES

En un panorama donde el campo editorial ha ejercido un papel fundamental en la creación de representaciones sociales a lo largo de la historia, la inclusión de voces y autores provenientes de «periferias» culturales ha sido un reto en un mercado global editorial marcado por la concentración y la homogeneización cultural. Los premios literarios, como herramienta, han demostrado su capacidad para legitimar e incentivar la circulación de las obras, así como mediar en los criterios de selección, traducción y publicación por parte de diversas editoriales. Estas prácticas influyen directamente en la construcción de nociones de lo propio y lo extranjero en el ámbito literario.

Esta búsqueda de diversidad y representatividad debe considerar la relación colonial que históricamente ha subordinado la literatura africana y latinoamericana en una relación triangular con Europa. Las decisiones de publicación se ven influenciadas tanto por las posibilidades de traducción, lo que puede perpetuar la tendencia a publicar autores que escriben en lenguas centrales (como el inglés, francés y portugués), así como por la elección de autores ya integrados en los circuitos literarios. De tal forma, que los textos que finalmente llegan a ser publicados en países como Argentina han atravesado una serie de mediaciones que dificultan considerablemente un diálogo editorial directo con África. No es menor decir que hasta mediados del siglo XX, la literatura africana era tratada solo con fines religiosos o educativos y su inclusión a la literatura mundial puede pensarse entonces como uno de los grandes acontecimientos culturales (Nomo Ngamba, 2005). La pregunta detrás de este trabajo es por la verdadera autonomía de las literaturas africanas y de la industria editorial argentina en este proceso.

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. 1995. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- BENAVENTE, Carolina & PIZARRO, Ana. 2014. "Culturas y literaturas de África y América: algunos nexos" en: *Letras de Hoje: Estudos e debates de assuntos de lingüística, literatura e língua portuguesa*, vol. 49, n° 4, pp. 391-398.
- CASANOVA, Pascale. 1999. *La República Mundial de las Letras*. Barcelona: Anagrama.
- DAMROSCH, David. 2003. *What is World Literature?*. Princeton: Princeton University Press.
- DE DIEGO, José Luis. 2006. *Editores y políticas editoriales en Argentina 1880-2000*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. 1976. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 1a ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2008. *Industrias culturales y globalización: Procesos de desarrollo e integración en América Latina*.
- GRAMSCI, Antonio. 1999. *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo. 5. Puebla: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- HALL, Stuart. 1996. "¿Cuándo fue lo <postcolonial>? Pensando en el límite" en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán/Lima/Quito: Enviación Editores.
- HARRIS, Ashleigh. 2018. "Introduction: African Street literatures and the Global Publishing go slow" en: *English Studies in*

Africa, vol. 61, n° 2, pp. 1-8 <https://doi.org/10.1080/00138398.2018.1540173>

MATAS PONS, Àlex. 2023. "Teoría comparada de la literatura: contra la literatura mundial del tiempo sin historia" en: *THEORY NOW. Journal of Literature, Critique, and Thought*, vol. 6, n° 1, pp. 128-153. <https://doi.org/10.30827/tn.v6i1.26175>

MPAHLELE, Ezekiel. 1967. "Literatura africana" en: *El Correo de la UNESCO: una ventana abierta sobre el mundo*, año XX, n° 6, pp. 23-25. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000078226_spa

MORETTI, Franco. 2007. *La literatura vista desde lejos*. Barcelona: Marbot Ediciones

NOMO NGAMBA, Monique. 2005. "Una visión comparada de las literaturas negroafricanas

postcoloniales en lenguas europeas" en: *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n° 10, pp. 337-361.

SAID, Edward W. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Editorial al Quibla.

SAPIRO, Gisèle (Dir.). 2009. *Les contradictions de la globalisation éditoriale*. Paris: Nouveau monde éditions.

SORÁ, Gustavo. 2002. «Frankfurt y otras aduanas culturales entre Argentina y Brasil. Una aproximación etnográfica al mundo editorial" en: *Cuadernos de Antropología Social*, n° 15, pp. 125-143.

WILLSON, Patricia. 2004. *La Constelación del Sur*. Buenos Aires: Emecé Editores.

**(Auto)representaciones,
(in)visibilizaciones**

Pata Santa, el célebre pinguista de Buenos Aires: La construcción visual-racial de un 'delincuente nato' en el paso del siglo XIX al XX

Santiago Manuel Gimenez
Universidad de Torino, Italia
gimenezsantiagomanuel@gmail.com

Resumen

Este trabajo analiza las narrativas visuales y discursivas que moldearon la figura de José Díaz Velez, alias "Pata Santa", uno de los ladrones más populares del bajo mundo porteño a fines del siglo XIX. En paralelo a la persistente circulación de este joven afroargentino por las comisarías y juzgados de la ciudad, surgió un entramado de imágenes y narraciones que consolidaron el perfil delictivo de Pata Santa en su doble condición de delincuente nato y célebre ladrón. En base a una aproximación microhistórica que traza las huellas de José Díaz Velez y sus posibles dimensiones de análisis, el objetivo de este trabajo es localizar y comprender la configuración

de prácticas y saberes que asociaban fisonomías y comportamientos a determinado tipo de peligrosidad urbana en Buenos Aires. Es decir, identificar a la práctica del perfil racial como sitio clave a través del cual se ejerce, se narra -y también se resiste- la vigilancia, en un contexto histórico que forjaba fuertes imaginarios de la negritud como signo corporal identificable que debía ser permanentemente controlado.

Palabras clave: Antropología histórica; Buenos Aires (Argentina); 1880-1905; Perfilamiento racial; Reincidencia; Imaginarios sociales.

El 20 de enero de 1891, uno de los ladrones más notorios de la ciudad de Buenos Aires fue llevado a la *Oficina de identificación Antropométrica* de la Policía de la Capital¹. El detenido era José Díaz Velez, un afrodescendiente de Buenos Aires popularmente conocido con el apodo de "Pata Santa". En la oficina antropométrica se fotografiaba habitualmente a los ladrones reincidentes y luego una gran parte de estas imágenes se divulgaban en diferentes publicaciones policiales. En esta ocasión, la fotografía de frente y perfil que se le tomó a José Díaz Velez (Figura 1) se difundió posteriormente, en 1902, en el primer tomo de una

1 Agustín J. Drago, integrante del Cuerpo Médico Policial argentino, en 1887 se encontraba en Europa interiorizándose sobre los diversos métodos para determinar la identidad de los acusados de delitos. Allí intercambió ideas con Alphonse Bertillon, el creador del nuevo método de identificación. Tal contingencia lo impulsó a gestionar la apertura de la Oficina de Identificación Antropométrica en Buenos Aires en 1888 (Galeano, García Ferrari, 2016).

publicación titulada *Galería de Ladrones Conocidos*². En este tipo de publicaciones, las galerías de ladrones, que la policía anunciaba ocasionalmente desde 1887, se reunían los retratos fotográficos de ladrones y ladronas que comúnmente se ubicaban en las comisarías y cuadras de vigilantes (García Ferrari, 2010). Estas imágenes presentaban los semblantes de hombres y mujeres que habían cometido actos delictuosos en numerosas ocasiones, es decir reincidentes registrados por la policía con el término “ladrones conocidos”. Desde la fundación de la Policía de la Capital en 1880, se dispuso que estos delincuentes debían ser fotografiados en la Alcaldía y que sus retratos se distribuyeran a todas las seccionales policiales y se colocaran en la cuadra de vigilantes, con la finalidad de que pudieran ser reconocidos fácilmente por todos los agentes de Sección³. José Diaz Velez entraba bajo la categoría de ladrón conocido. En el momento en que fue fotografiado en la oficina antropométrica, tenía en su haber al menos 28 ingresos en comisarías, muchos de las cuales terminaron en procesos judiciales que conllevaron periodos de detención en la cárcel correccional.

FIGURA N° 1: José Diaz Velez No. 170



Fuente: *Galería de Ladrones Conocidos* (1902/1904)

Las galerías de ladrones fueron el resultado de un progresivo proceso de modernización que atravesó la policía de la ciudad de Buenos Aires a finales del siglo XIX, en el que las nuevas técnicas de identificación y reconocimiento de personas ocuparon un papel fundamental. El vertiginoso aumento de la tasa de delincuencia en una ciudad cada vez más urbanizada, produjo la rápida puesta en marcha de un novedoso procedimiento de identificación creado en París conocido como sistema antropométrico o método Bertillon. Su implementación resultó crucial, ya que este permitía sistematizar determinadas medidas corporales que al combinarse constituían una información única que permitía dar con

2 *Galería de ladrones conocidos*, s/d. Las fechas están indicadas en el lomo de cada volumen: 1902 y 1904.

3 “Orden del Día del 27 de diciembre de 1881”, Centro de Estudios Históricos Policiales “Comisario Inspector Francisco L. Romay”.

la persona buscada. El método constaba de tres partes: la medición del esqueleto de la persona identificada, la notación de marcas particulares de su cuerpo y la fotografía que era la técnica de identificación clave del sistema (Salessi, 1995). El formato estandarizado de un retrato frontal y de perfil respondía a la fotografía antropométrica europea, la técnica fotográfica del “tipo” (Caggiano, 2013), un sistema de clasificación fuertemente fijado en lo visual que se articulaba con las concepciones científicas de las “razas” surgidas en la segunda mitad del siglo XIX (Poole, 2000). Es decir que la técnica antropométrica se estandarizó con el método Bertillon como herramienta de identificación criminal por excelencia, reforzando los discursos criminológicos que concebían a los rostros de los delincuentes o criminales como tipologías que se podían medir y observar en imágenes. La imagen de Pata Santa debe entenderse en este marco conceptual racializado que se unificaba a la fotografía de identificación de la policía de Buenos Aires y al conjunto de representaciones sobre las fisonomías y los comportamientos de los llamados ladrones conocidos. La aparición de Pata Santa en la Galería de Ladrones en 1902/1904 reforzó un cúmulo de narrativas visuales y discursivas que venían aglutinándose desde hacía tiempo en torno a su figura como ladrón popular de la ciudad.

LADRÓN CONGÉNITO, CÉLEBRE PUNGUISTA

Precedentemente a la fotografía tomada en la oficina antropométrica, ilustraciones y fotografías de Pata Santa salieron en diversas publicaciones. En un periódico quincenal de la policía de 1882, una nota narra el perfil delictivo de Pata Santa con una ilustración que lo representa de cuerpo entero⁴. Otra imagen ilustrada de su cuerpo puede verse en la portada de un libro de versos publicado en 1890, en el cual también se traza la biografía delictiva de este notorio ladrón⁵. Por otra parte, en formato fotográfico, el rostro de Pata Santa apareció en la primera galería de ladrones publicada por la Policía de la Capital en 1887⁶ que en el momento de su publicación constituía un verdadero tratado de criminología⁷. Este documento fomentó la construcción del conocimiento del delincuente, estableciendo así una forma de configurar los perfiles de un grupo de ladrones urbanos de baja peligrosidad, pormenorizando sus fisonomías y tipos de comportamientos.

En aquella primera galería, el color de piel de Pata Santa fue rotulado con la categoría Pardo, un término que refería a aquellos afrodescendientes que poseían algún ascendiente blanco o cuyo color de piel era más claro. La policía liga el término a la descendencia que resultó de su “abuelo esclavo” que con una “mujer blanca” tuvo un “hijo mulato” y este fue el padre de Pata Santa⁸. La categoría Pardo se hace presente en las diferentes publicaciones policiales y judiciales que hacen referencia a la tonalidad de piel de Pata Santa. Como he podido notar en un trabajo anterior sobre la clasificación policial de la Galería de ladrones de 1887 (Gimenez, 2018), el término Pardo actuaba junto a la categoría Negro, como referentes tonales que asociaba determinadas fisonomías con la ascendencia africana. De un u otro modo, el color de piel y/o ciertos rasgos del rostro, respondían a la figura

4 “José Díaz Velez (a) Pata Santa”. *La revista de Policía*. Año 1, n° 8, Buenos Aires, 1882.

5 Hidalgo, Félix. 1890. *Historia Del Celebre Punguista José Díaz Velez (A) Pata Santa*. Buenos Aires: Bosch.

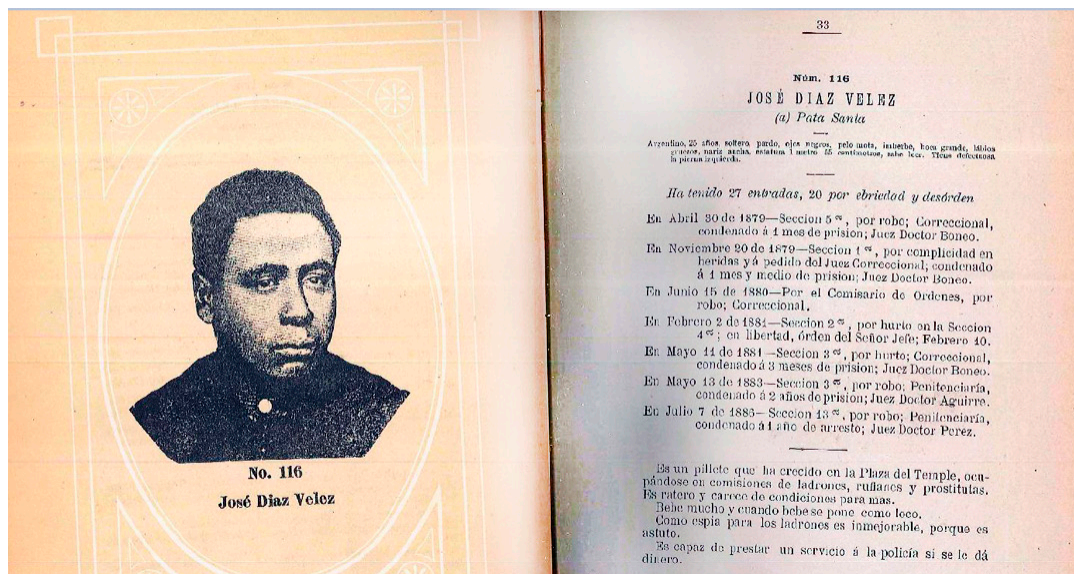
6 José Sixto Álvarez. 1887. *Galería de ladrones de la Capital. 1880-1887*. Buenos Aires: Imprenta del Departamento de Policía de la Capital.

7 La Galería de ladrones de la Capital (1880-1887) mereció la atención de la cátedra de la Facultad de Medicina a cargo del Dr. Luis María Drago, uno de los exponentes más importantes de la criminología local (Rodríguez y Zappietro, 1999).

8 “José Díaz Velez (a) Pata Santa”. *La revista de Policía*. Año 1, núm. 8. Buenos Aires, 1882.

prototípica de la “raza negra” muy arraigada en los sistemas de clasificación social y en los imaginarios sociales de la ciudad⁹, así como en la mirada clasificadora de la policía que se alimentaba de esos imaginarios al mismo tiempo que los instituía (Gimenez, 2018, 2022). En las filiaciones de Pata Santa de las galerías, es posible percibir una regularidad en el señalamiento de un grupo de rasgos fenotípicos; su pelo crespo o “mota”, su boca grande y sus labios gruesos.

FIGURA N° 2: José Díaz Velez (a) Pata Santa. No. 110



Fuente: Galería de ladrones de la Capital. 1880-1887

Algunas de estas categorizaciones que delinean el semblante de Pata Santa, parecen dialogar con pequeños indicios que brotan de las revistas policiales y criminológicas, como por ejemplo cuando se destacan sus “facciones abultadas”, las que se acentúan aún más cuando el reo se encuentra ebrio¹⁰. Las huellas que poco a poco fueron apareciendo en diversas fuentes sobre la filiación de la Pata Santa se enmarcan en el gran debate sobre la fisonomía de los delincuentes, en el que intervenían científicos extranjeros y locales, así como policías y otras figuras jerárquicas de la institución. La visión extendida consideraba a estos rostros como desagradable, feos, y explícitamente señalados con “tintes más oscuros de la piel”¹¹. También son constantes los referimientos a los tipos de cabellos como abundantes y negros. El aspecto estético se coliga a marcas de inferioridad evolutiva, grupos étnicos o a razas definidas como bárbaras o salvajes¹². Los discursos de la criminología positivista parecen entrelazarse a la producción de saber sobre los tipos de ladrones que la policía de la capital diseminaba en las páginas de sus publicaciones.

La creencia de que la superficie del cuerpo, especialmente la cara y la cabeza, exteriorizaba signos del carácter interno (Sekula, 2004), sostenía una explicación biológica que

9 La figura prototípica de personas de “raza negra” se inserta en un sistema de percepciones y categorizaciones que perdura hasta el día de hoy y que se constituye en torno al binomio blanco/negro (Andrews 1989; Frigerio 2006; Geler 2010, 2016), como articulador de una lógica racial que concibe como negra a las personas con una tonalidad de piel percibida como muy oscura pero que además agrupan un conjunto de rasgos fenotípicos como el pelo enrulado o “mota”, la nariz ancha y/o los labios gruesos.

10 “José Díaz Velez (a) Pata Santa”. *La revista de Policía*. Año 1, n° 8. Buenos Aires, 1882.

11 “Los criminales. Piel y el sistema piloso”, *Revista de la Policía de la Capital*, Año 1, n° 21, 1888-1889.

12 “Fisonomía de los criminales”, *Revista de la Policía de la Capital*, Año 1, n° 18, 1888-1889.

ligaba la transgresión y el “desvío social” con supuestas tendencias innatas. De ahí surgió un interés central en poder indicar el grado de peligrosidad de los individuos, que tomaba como ejemplo a las figuras más conocidas de los bajo fondos porteños, como Pata Santa. A este se lo ideó como portador de un grave problema de adicción al alcohol y su implicación constante en casos de desorden público. A ojos de los agentes de policía y de los jueces de instrucción, el perfil de Pata Santa era el epítome de la reincidencia, interpretada como un componente congénito de la identidad. En el periódico policial que relata la biografía delictuosa de Pata Santa¹³, el elemento nodal que recorre el artículo es su tendencia innata al delito. En tono satírico, el periodista cuenta que los primeros robos de este ladrón fueron los que le hizo a su madre, una inclinación que empezó a manifestarse a los diez años y que luego, poco a poco, le arrastró a robar a otras personas, llevando a cabo un robo tras otro. La representación de Pata Santa como reincidente también circulaba por los juzgados. En el listado de entradas a la comisaría registradas en el proceso seguido contra su persona por robo del año 1886, dos de las causas de detención lo indican como “ebrio reincidente”¹⁴. En el mismo expediente, se lo describe es como “un empedernido que no tiene más profesión ni fuente de renta que la propiedad de lo ajeno”¹⁵. Por su parte, el juez de instrucción que siguió el caso indica que, basándose en las diversas reincidencias registradas, el procesado está demasiado “avesado” (sic), es decir habituado, en ejecutar esta clase de delitos.

De forma similar, en el ámbito literario, la trayectoria de vida de Pata Santa como reincidente queda plasmada en un libro de versos titulado *Historia Del Celebre Punguista José Diaz Velez (A) Pata Santa*, publicado en 1890 con autoría del famoso payador Félix Hidalgo. Los primeros versos hablan de la notoriedad de Pata Santa: “José Diaz Velez se llama, el personaje aludido, el más célebre punguista, el ladrón más conocido (...) el público lo conoce por nombre de *Pata Santa*” (sic)¹⁶. Según el relato, la carrera del crimen es un camino que una vez emprendido no hay nada que a uno lo detenga, como le ocurrió a Pata Santa, “uno de tantos que han dado que hablar á la sociedad pero que si en realidad á aquel extremo llegó quizá que allí lo llevó la misma fatalidad” (sic)¹⁷. Las malas compañías callejeras durante la niñez y el hecho de haber compartido celda con otros reclusos constituyen variables situacionales que la narración considera fundamentales para entender una tendencia innata a la delincuencia estimulada por elementos sociales, “esas malas compañías por falta de reflexión pronto lo hicieron llegar al fango y la corrupción”¹⁸. Se entrevisté aquí una concepción de la delincuencia que parece desprenderse de los debates científicos que a finales del siglo XIX ya habían superado las premisas lombrosianas que explicaban la criminalidad desde una óptica solo biologicista. De hecho, a ambos lados del Atlántico se estaba desarrollando una compleja producción teórica sobre el tema que otorgaba el mismo valor a los factores biológicos, sociales y morales que influían en la delincuencia. Es decir que, en el escrito de Félix Hidalgo, y también en las notas biográficas de las revistas policiales, el marco contextual adquiriría un peso importante en la predisposición innata e incontrolable de Pata Santa al robo y se construía en concordancia a la racialización de su perfil delictivo que la mirada policial diagramaba en base a sus categorizaciones de

13 “José Diaz Velez (a) Pata Santa”. *La revista de Policía*. Año 1, n°. 8. Buenos Aires, 1882.

14 Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Tribunal Criminal, D-20.

15 AGN, Tribunal Criminal, D-20.

16 Hidalgo, Félix. 1890. *Historia Del Celebre Punguista José Diaz Velez (A) Pata Santa*. Buenos Aires: Bosch.

17 Hidalgo, Félix. 1890. *Historia Del Celebre Punguista José Diaz Velez (A) Pata Santa*. Buenos Aires: Bosch.

18 Hidalgo, Félix. 1890. *Historia Del Celebre Punguista José Diaz Velez (A) Pata Santa*. Buenos Aires: Bosch.

tipo fisionómicas. Sin embargo, y como veremos a continuación, Pata Santa no habría tenido un rol pasivo en este contexto punitivo que configuraba su imagen como ladrón nato y popular.

PERFILAMIENTO RACIAL Y AGENCIA

En 1883, se abrió una causa judicial contra Pata Santa, acusado de hurtar un reloj a un hombre llamado Juan Fontana¹⁹. Según el informe policial, una noche de mayo, a la entrada del teatro Variedades de Buenos Aires, se produjo un altercado entre un numeroso grupo de borrachos, entre los que se encontraba Pata Santa, quien fue conducido a la comisaría por embriaguez y desorden en la vía pública. En la Argentina de la transición del siglo XIX al XX, en base a la incidencia del saber criminológico (Sozzo, 2017) y las preocupaciones de médicos y estadistas por sus efectos sobre la población, el alcohol se había redefinido como mal social a combatir. La preocupación por la ebriedad se manifestó en un aumento de su criminalización, que en el caso de Pata Santa se refleja en sus antecedentes; entre 1870 y 1885 acumuló 20 entradas a la comisaría por ebriedad²⁰.

La misma noche en que detienen a Pata Santa, Juan Fontana se aproxima a la comisaría a denunciar que le habían robado el reloj. En el parte policial se indica “que le fue robado por un individuo a quien no conoce, pero cuya filiación coincide con la de José Díaz Velez”²¹. Para los agentes policiales, el argumento del Sr. Fontana, un comerciante de clase media, adquirió carácter de verdad y, sobre esta base, las sospechas se dirigieron hacia Pata Santa, un ladrón conocido. Como se desprende de los apartados anteriores, formar parte de las galerías de ladrones significaba ser uno de los rostros del conjunto de imágenes que los policías de la ciudad consultaban regularmente para ejercer el reconocimiento visual. Se trataba de un habitus policial practicado por décadas (Sirimarco, 2007). La circulación en diversas publicaciones policiales del retrato de Pata Santa asociado a la peligrosidad y en sincronía con las narrativas racializadas que lo construían como un ladrón nato de color pardo, orientaba automáticamente las sospechas policiales hacia él.

Sin embargo, en la causa judicial sobre el robo del reloj al señor Fontana, una voz diferente interviene y desafía la visión distorsionada de los agentes de policía que detuvieron a Pata Santa. Me refiero al Defensor de pobres, un oficio creado en Buenos Aires en el siglo XVIII que desplegaba diferentes tipos de acciones, como la supervisión de las condiciones de vida de los presos y el seguimiento de sus procesos judiciales, entre otras (Rebagliati, 2017)²². El oficio, traspasando mutaciones como reflejo de los cambios en la administración de justicia, tiene una destacada presencia en los legajos de finales del siglo XIX. Si bien en la práctica, los defensores de los pobres rara vez actuaban a favor de los acusados y a menudo se volvían contra ellos, en una de las causas contra Pata Santa, el defensor cumplió un papel esencial al presentar una persuasiva disertación basada en referencias legales que demuestra que el robo atribuido a Pata Santa no estaba suficientemente probado. Lo interesante al interno de su argumentación es la siguiente interpelación que pone

19 AGN, Tribunal Criminal, D-14.

20 José Sixto Álvarez. 1887. *Galería de ladrones de la Capital. 1880-1887*. Buenos Aires: Imprenta del Departamento de Policía de la Capital.

21 AGN, Tribunal Criminal, D-14.

22 De hecho, el autor indica que no se encuentra normativa real que delimite claramente cuáles eran sus funciones ni qué jurisdicción les competía ejercer. En particular, en Buenos Aires, el oficio fue creado en 1721, y era encargado a uno de los regidores que se elegían anualmente para integrar el Cabildo de Buenos Aires (Rebagliati, 2017).

en tela de juicio la mirada arbitraria de los agentes policiales que atribuyeron veracidad a la denuncia del Sr. Fontana:

Esto es esencia lo que resulta de esta causa: como he dicho antes solo puede haber indicios, pero no hay prueba [...] así como el señor Fontana cree que Diaz Velez fuese el autor del robo, por que coincidía su filiación con la del individuo que estuvo cerca de el, ¿no es posible que en su estado de embriaguez haya confundido a Diaz Velez con otro individuo que se le pareciera entre los que había en el vestíbulo del teatro de variedades? ¿podría usted condenar a Diaz Velez, por que su fisonomía tuviera parecido con el ladrón a juicio del sr Fontana, que estaba ebrio en ese momento? (sic)²³.

La declaración del Defensor pone en duda la detención de Pata Santa, notando que la acusación se apoya en indicios subjetivos del Sr. Fontana y de los policías implicados que muestran un modo de ver que asocia fisonomías y parecidos a un posible grado de sospecha. Aquí se expone el *modus operandi* de los agentes de calle, un accionar que actuaba a modo de patrullaje fenotípico, que en aquel periodo se estaba cimentado con base a la delimitación de perfiles raciales (Gimenez, 2018, 2022). Las narrativas visuales y discursivas sobre Pata Santa que resaltaban su fenotipo de “pardo” con pelo mota, y lo caracterizaban como un ebrio reincidente con una inclinación innata a la delincuencia, resonaban en las subjetividades de los vigilantes de calle, direccionando la sospecha hacia fisonomías que habrían asimilado a través de la práctica del reconocimiento visual. El caso de Pata Santa es un ejemplo concreto de un ladrón conocido que vivió en carne propia el control constante de los vigilantes de calle y los comisarios, quienes seguían normativas policiales que especificaba que los ladrones conocidos debían ser objeto de una vigilancia estricta y constante. Pata Santa intentó hacerse oír en varias de las oportunidades que se manifestó frente al juez, manifestando que la policía lo perseguía sin causa justificada por el solo hecho de tener malos antecedentes²⁴.

En otra causa abierta contra él en 1892, por intento de robo con violencia, se percibe un punto de inflexión en el papel de Pata Santa dentro de la dinámica judicial. A diferencia de los procesos abiertos contra él en años anteriores, en este sumario se incluyen notas manuscritas de Pata Santa dirigidas al Juez. Este dato es más que significativo si se tiene en cuenta que en el proceso de consulta de casi 100 procesos judiciales del período, sólo en éste he constatado la existencia de manuscritos del acusado. De este indicio se desprenden por un lado las alocuciones sobre el nivel de alfabetización de Pata Santa que parece haber recibido una considerada formación educativa en su infancia. Era un niño “aplicado al estudio más completo, prometiendo con el tiempo ser un hombre de provecho”²⁵ y discípulo de un “maestro de primeras letras”²⁶. Es decir que había logrado alcanzar un alto grado de alfabetización, característica poco usual en el conjunto de ladrones conocidos. Además, su oficio declarado como tipógrafo²⁷ aporta a conjeturar que continuó desarrollando sus habilidades de lecto escritura. Por otro lado, la presencia de notas escritas a mano por Pata Santa utilizando la jerga judicial, exponen el conocimiento que quizás había adquirido

23 AGN, Tribunal Criminal, D-14.

24 AGN, Tribunal Criminal, D-14, D-20.

25 Hidalgo, Félix. 1890. *Historia Del Celebre Punguista José Diaz Velez (A) Pata Santa*. Buenos Aires: Bosch.

26 “José Diaz Velez (a) Pata Santa”. *La revista de Policía*. Año 1, n° 8, Buenos Aires, 1882.

27 AGN, Tribunal Criminal, D-31.

sobre el funcionamiento de la administración de justicia luego de haber enfrentado tantas causas en su contra.

Una de las notas dirigidas al juez expresa “[...] a usted respetuosamente digo que vengo a nombrar como defensor al Dor. Bartolome Galeano [...]. Sirvase usted proveer como lo dejo solicitado por ser justicia [...]”²⁸. Pata Santa apela nombrando a un Defensor de pobres diferente al que automáticamente le sería asignado. Llegados a este punto, más de diez años después de la primera condena que recibió, la lectura cronológica de los expedientes judiciales muestra que, paso a paso, Pata Santa reconoce y utiliza argumentos discursivos que podrían serle útiles a la hora de declarar. Por ejemplo, el estado de ebriedad, que era utilizado como una estrategia por los imputados para obtener una reducción de la condena (Gayol, 1993), resulta empleado como argumento tanto por Pata Santa como por el Defensor de pobres. Tal estrategia en el caso del robo del reloj al Sr. Fontana, influyó en la reducción de la condena. El juez, considerando el hecho de que las dos personas implicadas se encontraban ebrias, excluyó la pena agravada que se aplica a los reincidentes. En esta dirección y como primera aproximación analítica, los manuscritos de Pata Santa emergen como un dato significativo abriendo una línea de indagación que permite conjeturar cierto grado de agencia de Pata Santa al interactuar con los diferentes agentes pertenecientes a instituciones de control social y administración de justicia.

PALABRAS FINALES

Las narraciones sobre el perfil delictivo de Pata Santa, en diálogo con las imágenes de su rostro y cuerpo difundidas en diversas publicaciones, permiten hilvanar algunos aspectos de la vida de un afrodescendiente de Buenos Aires en la transición del siglo XIX al XX. Sobre él se vertieron representaciones sobre la tipificación de ladrones promovidas por los discursos positivistas y médico-estatales dominantes. Los retratos antropométricos y las representaciones que emergen de las categorías utilizadas por la policía para identificar la filiación de Pata Santa traen consigo representaciones criminológicas que lo construyeron como un criminal nato, atribuyéndole factores congénitos que lo predisponían al crimen. La imagen de Pata Santa asociada a tipos de comportamientos subalternos y racializados reforzaba un imaginario histórico que vinculaba el color de la piel a las clases populares y a la mala vida, en un contexto punitivo que estaba forjando fuertes imaginarios de la negritud como un signo corporal identificable que debía ser permanentemente patrullado.

Este trabajo busca, partiendo de un perfil criminal específico, comenzar a reconstruir la dimensión histórica de una mirada hegemónica orientada a observar, clasificar y vigilar a los sectores subalternos, que hacia finales del siglo XIX comenzaba a construirse vinculada a mecanismos de racialización. Al entrecruzar distintos archivos en la reconstrucción microhistórica del perfil de Pata Santa, es posible delinear la configuración de narrativas dominantes que relacionaban peligrosidad urbana, fisonomía, y negritud. Pero, además, tal aproximación admite descifrar atisbos de cierta agencia o estrategias de resistencias de los reincidentes procesados, como muestra este primer acercamiento aproximación al rol de Pata Santa en los juzgados.

Referencias bibliográficas

28 AGN, Tribunal Criminal, D-31.

- ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- CAGGIANO, Sergio. 2013. "La visión de la "raza". Apuntes para un estudio de la fotografía de tipos raciales en Argentina" en: *Revista del Museo de Antropología*, vol. 6, pp. 107-18.
- FRIGERIO, Alejandro. 2006. "Negros y blancos en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en: Leticia Maronese (comp.), *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura*. Buenos Aires: CPPHC, pp.77-98.
- GARCÍA FERRARI, Mercedes y GALEANO, Diego. 2016. "Police, anthropometry, and fingerprinting: transnational history of identification systems from Rio de la Plata to Brazil" en: *HCS-Manguinhos*, vol. 23, n° 1, pp. 1-24.
- GARCÍA FERRARI, Mercedes. 2010. *Ladrones conocidos/ sospechosos reservados. Identificación policial en Buenos Aires, 1880-1905*. Buenos Aires: Prometeo.
- GAYOL, Sandra. 1993. "Ebrios y divertidos: la estrategia del alcohol en Buenos Aires, 1880-1900" en: *Revista de Historia*, vol. 13, pp. 55-80.
- GELER, Lea. 2016. "Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital" en: *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 37, n° 1, pp. 71-87.
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- GIMENEZ, Santiago Manuel. 2022. "El ojo policial y el perfilamiento racial en Buenos Aires. Explorando imágenes mestizas en la Galería de Ladrones Conocidos" en: *Confluente*, vol. XIV, n°1, pp. 156-180.
- GIMENEZ, Santiago Manuel. 2018. "El "oscuro" mundo del delito en Buenos Aires Negritud y mirada policial en la Galería de Ladrones de la Capital (1880-1887)" en: *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 39, n°2, pp. 47-67.
- POOLE, Deborah. 2000. *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- REBAGLIATI, Lucas. 2017. "Presos y defensores de pobres en Buenos Aires (1776-1810). Condiciones de vida y peticiones de libertad" en: *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 52, n° 1, pp. 33-69.
- RODRÍGUEZ, Adolfo Enrique y ZAPPIETRO, Eugenio. 1999. *Historia de la Policía Federal Argentina*. Buenos Aires: Editorial policial.
- SALESSI, Jorge. 1995. *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- SEKULA, Allan. 2004 [1986]. "The Body and the Archive" en: *October*, vol. 39, pp. 3-64.
- SIRIMARCO, Mariana. 2007. "Indicios. Semiología policial del cuerpo de los 'otros'" en: *Ultima Ratio*, año 1, vol. 1, pp. 199-229.
- SOZZO, Máximo. 2017. "Los usos de Lombroso. Tres variantes en la criminología positivista en Argentina" en: Lila Caimari y Máximo Sozzo (comp.), *Historia de la cuestión criminal en América Latina*. Rosario: Prohistoria.

Representación artística del espacio social: arte, raza y emociones en la obra de teatro *Chambacú. Drama en tres actos*

Albertina Cavadia Torres¹

Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM)

albertinacavadia@gmail.com

Resumen

Chambacú. Drama en tres actos es una obra de teatro que se estrenó en Cartagena de Indias en 1964. Esta pieza se concentra en la vida de una mujer negra de Chambacú, barrio aledaño al cordón amurallado compuesto por población afrodescendiente que fue erradicado en la segunda mitad del siglo XX. La obra moviliza sentimientos y sentidos corporales a partir de recursos artísticos que apelan a despertar cuestionamientos sobre la discriminación racial de la comunidad. Por lo cual, esta ponencia busca explorar la producción de *Chambacú* como un ejercicio de valoración, construcción y discusión sobre el espacio social, su condición histórica y de posibilidad. En este sentido, este trabajo es-

tudia las representaciones de la población chambaculera en la concepción del drama, la utilería y las danzas. También, explora los vínculos familiares y el desalojo de la comunidad desde las emociones desplegadas por la narrativa y puesta en escena de la obra. El análisis de la propuesta artística se teje desde la obra escrita, su presentación y recepción durante 1963 y 1964. Para esto se apoya en el libreto teatral, ilustraciones, afiches, fotografías, crónicas y entrevistas vinculadas al relevo del *Diario de la Costa*.

Palabras clave: Historia; Cartagena (Colombia); 1963-1964; Chambacú; Teatro, Representaciones.

INTRODUCCIÓN

Chambacú es mijterio que no entiendo. No se sabe si este barrio es de mentira o veda. Si es sueño o pesadilla. A veces me pone la cabeza grande. Sea lo que fuere que nos lleva y nos trae, lo que termina hoy, vuelve a comenzá mañana (sic). (Ahumada, s.f.: 63)

Chambacú. Drama en tres actos toma el caso del barrio aledaño al cordón amurallado, y se concentra en el amorío carnal entre una mujer negra, Filomena, con un Hombre blanco²

1 Estudiante de Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM), Argentina; Magíster en Historia Contemporánea Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina; Historiadora Universidad de Cartagena (UDC).

2 Los personajes blancos no tienen nombre propio. Estos son identificados bajo la condición de hombre blanco enumerados: Hombre blanco (el amorío de Filomena), Hombre blanco 1 (economista), Hombre blanco 2 (economista) y Hombre blanco 3 (economista).

por el cual experimenta el abandono, las diferencias sociales, el comadreo de los vecinos y el destino fatal de su hijo mulato, Tirciano. Tras su relación con el Hombre blanco, Filomena encuentra en Patricio, hombre negro chambaculero, la posibilidad de sostener una familia; y conciben a Michelo quien por el interés de superarse estudiando medicina va a tener una rivalidad con su medio hermano mulato. A partir de estos personajes, la obra moviliza sentimientos y sentidos corporales que apelan a despertar cuestionamientos sobre el estado de la población chambaculera. En la propuesta artística se trabajan las problemáticas del desplazamiento y la exclusión de la población negra ambientando una trama temporal de más de dieciocho años. Por lo cual, esta ponencia se interesa en explorar la producción de *Chambacú* durante 1963 y 1964.

Esta obra de teatro fue escrita por el dramaturgo cartagenero Regulo Ahumada³, dirigida por Luis Enrique Pachón⁴ y representada por el grupo de teatro Los Caribes en las instalaciones del Teatro Heredia en enero de 1964⁵. Los Caribes estuvo integrado inicialmente por Petronita Villalobo, Gloria Díaz, Ana Felicia de Rada, Mariela Sánchez, Yolanda Velasco, Elida Caballero, Willy Kid, José María Amador, José Suarez, Franklin Winston, Alfredo González, Guido Brandon, y Emeterio⁶. En esta ponencia, la obra de teatro es una oportunidad para mirar las transformaciones de la ciudad desde una bisagra, de cara a lo social y emotivo. Tal como propone Loureiro (2021) las manifestaciones teatrales son producto de relaciones complejas que se materializan plenamente en el espacio dedicado a la representación y donde será empática e identificable a una audiencia.

REPRESENTACIONES DE CHAMBACÚ EN EL TEATRO

Ahumada define su obra como “analista”, fuera de la dinámica de lo que llama “teatro de evasión” para fortalecer la función social del arte en la trama del teatro nacional (El autor analiza, 1964, Febrero 1: 2)⁷. En las primeras reseñas de la obra surge el interrogante sobre cómo será recibida la temática del drama que “(...) plantea problemas psicológicos, humanos y raciales que habita la zona negra” (Pronto en escena, 1963 Octubre 31: 8). Esta preocupación se debe a que el barrio se convierte en un tema que lacera la indiferen-

3 Ahumada nació en Cartagena de Indias (1919-2010), vivió y trabajó en Bogotá donde estudió en la Escuela de Administración Pública. Y realizó estudios extracurriculares de teatro, filosofía y letras en la Universidad Nacional. Se desempeñó como empleado público, periodista y profesor de Historia del Teatro en el Instituto de Cultura (Menco, 23 de mayo de 2010). Entre otros dramas se encuentran *Ruleta rusa* (1964), *Los derrotados* (1971) y *El club de jacobinos (o el grito de getsemani)* (1982).

4 Pachón nace en Bogotá, estudió lenguas y en este proceso explora el teatro en la década de los cuarenta. Se caracterizó por la dirección de obras costumbristas. Fundador de TEARCO (Teatro de Arte del Instituto Popular de Cultura de Bogotá). Además, fue actor de radio, cine y televisión (Pachón, 2012).

5 Esta tiene como antecedente el concurso auspiciado por el periódico *El Tiempo* (Bogotá) en los primeros meses de 1963.

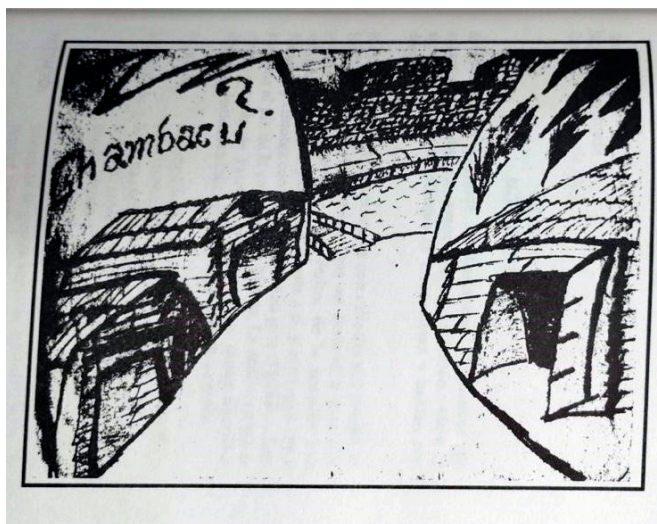
6 En julio luego de participar en eventos como III Festival Nacional de Arte en Cali y el Teatro Colón en Bogotá el grupo se desintegró (Caballero, 1964, Enero 15: 9); sin embargo, en septiembre volvió a reconstituirse para hacer una nueva versión de *Chambacú* (Historia de *Chambacú*, 1964, Septiembre 25: 11). En su segunda versión se mantuvieron Villalobo, Díaz, Velasco, Amador, Suarez, Brandon y Forero con los mismos papeles; y se sumaron jóvenes como Franklin Howard, Aida Babilonia, Víctor Barón, Rafael Díaz H., Roger Padilla, Edgar Robinson y Gilberto Gómez. Véase fuente: Pronto en escena *Chambacú* del periodista R. Ahumada. (1963, Octubre 31). *Diario de la Costa*. Cartagena.

7 Esta noción de teatro de evasión está ligada a un teatro comercial, que es cuestionada desde un teatro ligado a la expresión de los problemas sociales (Maza, 2008).

cia de quienes estaban fuera de este (Teatro, 1964, Febrero 16: 10). Al respecto, el trabajo de Ahumada es asociado con la sensibilidad artística de Alejandro Obregón en la pintura, J. Eutiquio Leal en la cuentística, y Gabriel García Márquez en la novela cuando hacen frente a la violencia (Teatro, 1964, Febrero 16: 10). Estas asociaciones dan lugar a la expresión artística para abordar conflictos sociales, que en el caso de *Chambacú* correspondían a la discriminación racial (El autor analiza, 1964, Febrero 1: 2). En este sentido, este trabajo estudia las representaciones del espacio social en la concepción del drama, la utilidad y las danzas.

La obra inicia con una descripción del barrio y su infraestructura en relación con la ciudad amurallada, dice: “Tugurios característicos con callecita de por medio. Al fondo, puentecito de madera que se insinúa y más allá perspectiva del fuerte de San Pedro, de la muralla” (Ahumada, s.f.: 3). Esto permite dimensionar la distancia, pero a la vez cercanía que tenía Chambacú como otra cara de la ciudad. Máximo Forero (Max Fors)⁸, quien actuó como Ruperto, desarrolló una serie de ilustraciones sobre el barrio y una de esta corresponde a un paisaje con un camino cargado de casas y al fondo las murallas y el puente.

FIGURA N° 1. Ilustración de Chambacú de Max Fors



Fuente: AHUMADA, Regulo. 2002. *Chambacú. Drama en tres actos*.
Barranquilla: Editorial Antillas, p. 31

Fors para recuperar el ambiente del barrio apela a la infraestructura de casas de madera y láminas de zinc superpuestas, que también hicieron parte del montaje del escenario y la publicidad de la obra en 1964. Cabe señalar que, esta representación del espacio social se concentra en el espacio de convivencia de una comunidad y sus dificultades, lejos de rotular la miseria o “cultura de tugurio” indicada por Triana (1974) como imágenes características de Chambacú. En la obra, la escenografía presentaba en un primer plano las viviendas de Filomena y Timotea una frente a la otra con campo de visión para el público.

8 El artista será referenciado en esta ponencia bajo su nombre artístico. Fors fue dibujante comercial y se distingue en un universo gráfico que ha sido poco explorado, como lo es el arte plástico picotero (Historia de Chambacú, 1964, Septiembre 25, p.11; Barriosnuevo, 2015, Junio 11).

FIGURA N° 2. Escena entrado a la casa



Fuente: El autor analiza. *Cómo y porqué hice*. (1964, Febrero 1). *Diario de la Costa*, p. 2

Es posible evidenciar en la fotografía que, los materiales de las casas hacían alusión a pedazos de madera y zinc. Además, de las viviendas aparecen elementos como ropa colgando, totumas y tazas de peltre que en otras fotografías apuntan a representar un ambiente cotidiano (Historia de Chambacú, 1964, Septiembre 25: 11). Otro detalle dentro del montaje son las marcas de escrituras en lo que corresponde a las puertas y paredes de las casas, como en la Imagen No. 2, que dicen “LA GRASIA DE DIOS”. También, Fors (Ahumada, 2002: 49) pone en juego la frase “DIOS APRIETA” que tiene un continuidad dentro de la sabiduría popular (...pero no mata). Estas frases y sus condiciones ortográficas, corresponden a prácticas populares que acompañan la composición del espacio (las carretas y carretillas de recolectores de basura, escombros, frutas entre otros son un ejemplo visual de esto).

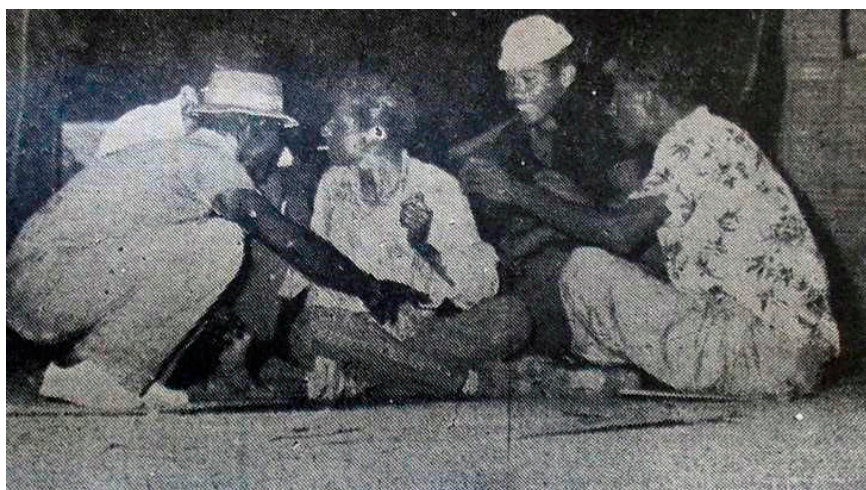
Cabe notar que, la obra emplea elementos fonéticos provenientes del habla popular afro-hispana del Caribe. En este sentido, los personajes distinguidos como Hombre blanco tienen una forma de expresión distinta a los habitantes del barrio. Ahumada carga cada uno de los personajes de expresiones, dialectos grupales y frases populares que se evidencian en la escritura como la de Jorge Artel (1909-1994), cartagenero pionero de la poesía negrista de Colombia. Elevada al teatro esta obra nos permite reflexionar que el espectador se encuentra sumergido en una situación coloquial. Ortiz propone que: “La oralidad invita a los espectadores a entrar en la cotidianidad de una sociedad que, como otras de la región, encuentran en la tradición oral el medio de rescatar su historia y su cultura. Junto con la jerga callejera, estos tipos de lenguajes se convierten en instrumentos que desafían la autoridad del lenguaje académico y simbolizan la resistencia popular” (Ortiz, 2012: 6).

Además, la ambientación de la obra está apoyada en el ritmo monocorde del tambor como eje. El sonido del instrumento para cobrar ambientes introductorios se describe como: “ligero tamborileo con acento melancólico y compás largo y pausado” (Ahumada, s.f.: 37). También, este se mezcla con recursos como el aullido de los perros y el llanto de una mujer para transportar el presagio de la vida y la muerte (Ahumada, s.f.: 51). El tambor como representante de la diversidad cultural y musical de la región Caribe, dentro de la obra tiene una conexión directa con la herencia africana (Castro, 2020; Ortiz, 2013). En el sonido del tambor se aloja una intención por distinguir sobre el espacio social el pasado africano, dice Comadreja:

Ej el tum-tum de la sangre. Ej el antepasado africano que nos dejó esclavizó, y sin embargo pensamos que somos libres. Es el llamao eterno de los tatarabuelos lejanos que miran por nuestros ojos y sienten por nuestros cueppos. Es la amargura negra que piensa en las cosas blancas. Llevamos metía la tristeza en el alma, pero vivimos felices. La libettá pa nosotras es la miseria, hambre, enfermedades y muette. Nos sentimos, con vergüenza, arrinconás por el blanco. El mundo es ancho y laggo y tenemos que contentanos viviendo un pedacito (sic). (Ahumada, s.f.: 38).

La obra le da cabida a la danza acompañando el sonido del tambor con luces bajas para efectos nocturnos cuando Tirciano y sus amigos consumen marihuana. La escena comienza con este grupo “chasqueando los dedos y contoneándose” en círculo y se desarrolla con movimientos exaltados. El momento alucinógeno es señalado en un lugar específico del barrio por Ana Buena cuando dice: “Por el lago, la plaa, la loma de vidrio, tiene su recoveo” (Ahumada, s.f.: 49). La problemática de las drogas, los vicios y la delincuencia representadas a través de un grupo de “jóvenes desocupados” no surgen en medio de una conversación como otros conflictos sociales que aborda la obra. En esta línea, resulta interesante notar que Ahumada y Pachón se enfocan en visibilizar estas problemáticas apoyados de la música y las danzas. En la prensa dicen al respecto: “Régulo no ha excluido nada del ambiente de Chambacú que no pueda ser utilizado plásticamente...la escena de los marihuaneros se ha convertido prácticamente en una serie de movimientos plásticos que semejan un ballet” (Caballero, 1964, Enero: 9). Véase en la fotografía cuando están fumando alrededor de Michelo quien llega en búsqueda de Tirciano.

FIGURA N° 3. Escena de los marihuaneros pitando



Fuente: El autor analiza. *Cómo y porqué hice*. (1964, Febrero 1). *Diario de la Costa*, p. 2.

Además, se resalta la actuación del poeta José María Amador al coordinar los movimientos de los marihuaneros, dice Caballero: “(...) la serie de movimientos plásticos de los Marihuaneros (...) si bien es cierto que se salió de lo teatral (...) para incrustarse en lo cinematográfico (...) esto no es malo (...) así como no lo es cuando el cine abandona su terreno para hacerlo teatro” (1964, Enero 19: 11). La distinción de un ambiente plástico de Chambacú, permite pensar la colaboración de dramaturgos, artistas e industriales que le apostaron al desarrollo de la obra como un ejercicio de valoración, construcción y discusión sobre el espacio social.

EMOCIONES EN TENSION DESDE LO RACIAL

Desde mediados del siglo XX, Chambacú como barrio estuvo en el ojo del huracán como parte de los proyectos de desarrollo de la ciudad. La carencia de servicios básicos (electricidad, acueducto, salud y educación), su población económicamente vulnerable y la proximidad con el centro histórico permitieron discutir su erradicación (Vélez, 2018). Si bien se destacan una cantidad de estudios históricos, sociológicos y antropológicos por este antiguo barrio cartagenero⁹. Es posible notar que, la creación y montaje de la obra de teatro *Chambacú* permite problematizar otras narrativas de los conflictos locales. En esta línea, este aparte explora los vínculos familiares y el desalojo de la comunidad negra a partir de emociones y estados afectivos que se ponen en escena en la obra.

Para comprender la recepción de este trabajo artístico es pertinente distinguir que, si bien las prácticas populares estaban siendo enunciadas en la literatura, estas estaban constantemente enfrentándose al lugar pintoresco que ocuparon durante la primera mitad del siglo XX. Tal como propone Jorge García Usta el registro literario local atravesado por influencias europeas ubicaba las manifestaciones populares en un lugar pintoresco y folclórico¹⁰. En el caso de *Chambacú* la prensa pone en discusión lo folclórico como una perspectiva pintoresca de las expresiones locales y aparece como un elemento que fue opacado para tener una aproximación más certera a la raza. Caballete menciona que: “En el Chambacú de Ahumada las cosas suceden con el vigor propio de la raza que toma como temática (...) lo folclórico de la obra ha sido atenuado lo más posible (...) porque (...) la grandeza del drama no puede quedarse en lo local (...)” (1964, Enero 15: 9). En una segunda ocasión, Caballete señala que: “La obra que en otras manos quizás (...) hubiese adquirido ese sabor localizante del Folclor (...) Pachón se dió un carácter mas universal sin quitarle absolutamente nada su característica y modalidad costeña (...) cartagenera” (1964, Enero 19: 9). Por parte del columnista hay un interés por aterrizar el trabajo dramático como una cuestión densa, y esta complejidad intenta adquirirla apoyado en el carácter universal de su mensaje racial. No obstante, lo popular queda un poco desdibujado, y este también es uno de los alcances por parte de *Chambacú*.

En esta línea, la doctora Rizk propone que en *Chambacú* hay un esfuerzo por darnos unos personajes más humanizados, y menos disfrazados que le permite a la obra encallar en la búsqueda de una identidad cultural (Rizk, 2000: 27). En las declaraciones que Ahumada ofrece sobre cómo escribió la obra es posible identificar que hay una búsqueda por un lenguaje que no estaba en lo teatral, dice:

Para alcanzar mi objetivo la despojé por exigencia teatral, que requiere dimensiones por lo alto, de los rudimentos visibles de sus características domésticas a fin de tratar el tema con el colorido y tipismo de su gente y su esperanza de alcanzar una vida mejor. Noche tras noche y la madrugada de cada día fue surgiendo «Chambacú» en su estilo directo y sin dobleces para no engañar a nadie ni engañarme yo mismo, hasta quedar conformada en sus padres actos

9 Estos han consolidado un cuerpo historiográfico que permite analizar la planeación urbana a la par de la inversión turística en Cartagena ofreciendo un panorama de las tensiones por la higienización, el impacto social de reubicación y la discriminación (Ávila, 2008; Deavila, 2008; Cunín, 2003).

10 García Usta (2012) dice: “Daniel Lemaitre, por ejemplo, uno de los poetas más nombrados en este siglo, miraba los fandangos de año nuevo de Chambacú y el Pozón y le parecían muy festivos, muy bonitos pero a distancia, hasta que “una vez me mezclé en un parrandón de esos para ‘folclorizarme’, y, francamente, la combinación aromática axilofloral era detestable”. Es el desprecio burlón ya no sólo a las creaciones artísticas iniciales del pueblo, sino a la presencia de su alegría y a su propia vida” (p.200).

verticalmente suspendida como un gigante interrogante de amplias resonancias nacionales que nadie ya a resolver. (El autor analiza, 1964, Febrero 1: 3)

Ahumada no se queda con rasgos superficiales de Chambacú, sino que busca a su gente como parte del estilo directo. Esto es posible identificarlo en el valor que tiene la escenificación en contraste con los diálogos, la exposición de sentimientos y estados afectivos de una comunidad a la espera de redención social y económica (El autor analiza, 1964, Febrero 1: 2). Esta exposición de realidades sociales a través del drama de Ahumada ocurre principalmente ante dos emociones que están constantemente en tensión: el amor y el odio. Estas dos polaridades representan la complejidad y profundidad de la cuestión socio-racial en una estructura social moralista e inclinada a las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial (Basail, 2020).

La trama romántica de *Chambacú* tiene como antecedente la radionovela *El derecho de nacer* que narra la vida del doctor Albertico Limonta un médico y de su madrastra la Negra Dolores¹¹. Ahumada despliega la relación de Filomena con el Hombre blanco como una experiencia amorosa, que se disuelve a pesar de la pasión, estado afectivo absorbente que se encontraba limitado por las diferencias sociales, raciales y económicas. Las cuestiones raciales dentro de este vínculo también traen consigo emociones como desprecio, desconfianza y decepción por parte de la mujer negra ante la sociedad, principalmente, las familias blancas de la cual hacía parte su romance constantemente. Judith Porto, señala que en la obra del cartagenero: “La amargura de los estratos sociales (la mujer chambaculera y el hombre blanco del centro) son su principal objetivo” (Díaz, 2002: 160). Esta relación se complementa con el personaje de Patricio que espera por el amor de Filomena, la confianza de Patricio para ser correspondido surge de la fragilidad del cruce entre negros y blancos, este afirma que: “Amó de negra con blanco es tiza que no aguanta tiempo. La próxima vez que lo diga ya todo estará borrao” (sic) (Ahumada, s.f.: 2).

En la obra, los roles femeninos están cargados emocionalmente y son los que marcan el movimiento de las escenas. Las mujeres negras pautan los acontecimientos narrando de lo que está susurrándose en el barrio, quién entra y cómo entra, e incluso estas son quienes ponen en cuestión el trato que sufren los negros por parte de los blancos. Ortiz propone que: “el drama de Ahumada la mujer subvierte el arquetipo literario y asume un rol fundamental en la representación de la realidad histórica, social y cultural de su comunidad” (2012: 5). Están representadas por Elida Caballero como Timotea, Gloria Díaz como Comadreja, Yolanda Velazco como Ana Buena, Petronita Villalobos como Filomena, Mariela Sánchez como Aurora. Los hombres blancos son personajes de tránsito, se caracterizan por la extrañeza con la que entran al barrio como el primer marido de Filomena a cargo de Guido Brandon y los economistas que corresponden a Luis Enrique Pachón, José Suarez y Alfredo González. En este sentido, su vestuario de corbata larga también los saca del contexto del barrio. Por último, están Franklin Howard como Patricio marido de Filomena, Max Fors en Ruperto el curandero, José María Amador en Tirciano el hijo renegado y jefe visible de los marihuaneros, grupo que integran Osvaldo Robinson, Víctor Barón y Gilberto Gómez.

Los personajes chambaculeros permiten distinguir prácticas culturales en oficios fúnebres, parterías, lecturas de cartas, tabacos y tazas. En el caso de las mujeres como Filomena y Comadreja vinculadas al trabajo doméstico estos oficios en escena son presentados a través de vestidos sencillos combinados con delantales, faldas y blusas. No predominan

11 Esta radionovela recorrió Colombia, Venezuela, México, Perú y Argentina. Esta enunciaba de manera crítica la condena social a la maternidad fuera del matrimonio, la paternidad irresponsable, la institución del matrimonio por conveniencia y la crianza en una familia monoparental por una madre adoptiva negra (Basail, 2020).

los estampados, ni los peinados elaborados, pero sí con algo de volumen. La distancia y privilegio social de los Hombres blancos se pone en evidencia también con la vestimenta. Véase la fotografía de Ana Buena conversando con la Palenquera, quien lleva su platón de tubérculos y frutas.

FIGURA N° 4. Escena de la palenquera



Fuente: El autor analiza. *Cómo y porqué hice*. (1964, Febrero 1). *Diario de la Costa*.

La escritura de la obra y la concepción de cada uno de los personajes desde lo cotidiano es posible entenderla como un síntoma del lugar que ocupaban los habitantes, estaban esperando del cambio. Ahumada apela a un estado afectivo dominado por la ansiedad y la ira desde donde proliferan emociones como el rencor, la indignación, la irritación, la incertidumbre y la insatisfacción. La obra se produce en medio de un contexto de transformación, Chambacú como barrio se había convertido en un espacio de agitación (Mitin en Chambacú, 1957, Julio 3: 1). En la obra entre el acto II y III pasan 18 años, en donde ya las condiciones del barrio han cambiado entre esto la vivienda y los alumbrados (Ahumada, s.f.: 41). El éxodo de la reubicación que propone Ahumada esta lleno de nostalgias por dejar sus hogares, al mismo tiempo, está acompañado de resistencia cuando Timotea dice: “No podemos sé de otro modo. La raza lo aguanta to” (sic) (Ahumada, s.f.: 41). Vélez (2018) sostiene que la conciencia colectiva del antepasado dinástico, en la que los ancestros y los difuntos forman parte de la cotidianidad del negro oprimido, le ayuda a estas comunidades a sostenerse con firmeza ante el terremoto, la dictadura y el desalojo.

CONCLUSIÓN

Chambacú está lejos de querer ser un registro artístico pretencioso y lejano, como coloca en escena la misma obra cuando entra un director de teatro extranjero y su ayudante con una lujosa cámara a capturar postales de la estética del barrio, y van capturando a la gen-

te a la medida que critican sus hábitos (Ahumada, s.f: 47); *Chambacú* registra artísticamente los espacios comunes para reflexionar, como cuando las vecinas discuten la inversión pública en sus casas y ponen en juego la delgada línea entre lo privado y lo público. La conversación, la música y la danza apuntan a representar el espacio y su humanidad, el acceso a sus alimentos, su sabiduría popular y como estos se enfrentan en distintas posiciones. La obra de Ahumada permite circular historias que están palpitando de la ciudad detrás de las fuertes críticas higienistas, la declaración de tugurio, la condición de espacios propicios para el vicio que se encarnizaron contra Chambacú y los Chambaculero.

Referencias bibliográficas

- AHUMADA, Regulo. 2002. *Chambacú. Drama en tres actos*. Barranquilla: Editorial Antillas.
- AHUMADA, Regulo. S.f. *Chambacú. Drama en tres actos*. <https://dokumen.tips/documents/chambacu-drama-en-tres-actos-regulo-ahumada.html?page=1>
- ÁVILA, Freddy. 2008. *La representación de Cartagena de Indias en el discurso turístico*. Cuaderno de Trabajo No. 2 / Document de Travail No. 2. México: Proyecto AFRODESC.
- BARRIOSNUEVO, Dairo. 2015, Julio 11. *Gerson Costa. El iniciador del arte plástico picotero*. Publicación en blog Fukafra, Fundación Cultural Afroamericana, Barranquilla. <http://fukafra.blogspot.com/2015/06/gerson-costa-el-iniciador-del-arte.html>
- BASAIL, Alain. 2020, Octubre 4. El derecho de nacer, melodramas con derecho. *Chiapas Paralelo*. <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2020/10/el-derecho-de-nacer-melodramas-con-derecho/>
- CASTRO, Paula. 2020. "Chambacú, Corral de negros". Informe interpretación - creación. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Trabajo de Grado.
- CUNÍN, Elisabeth. 2003. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe Colombiano.
- DEAVILA, Orlando. 2008. *Políticas urbanas, pobreza y exclusión social en Cartagena: el caso de Chambacú 1956-1971*. Tesis de grado para optar al título de Historiador. Cartagena: Universidad de Cartagena.
- DIAZ, Jaime. 2002. *Historia del teatro en Cartagena: de la colonia a nuestros días*. Medellín: Instituto Distrital de Cultura de Cartagena, Lealon.
- GARCIA USTA, Jorge. 2012. "En tono menor, 1980" en: *Cuadernos de literatura del caribe e hispanoamérica*, n°15, pp. 178-200.
- LOUREIRO, Luciano. 2021. "O teatro cômico e musicado na Primeira República: A presença da cultura afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro" en: *Urdimento - Revista de Estudos em Artes Cênicas*, vol. 2, n°41, pp. 1-22.
- MAZA, Tania. 2008. "Teatro en Cartagena: la lucha por una tradición a las puertas de un movimiento" en: *Unicarta*, pp. 87- 93.
- MENCO, Argemiro (2010, Mayo 23). "Régulo Ahumada Zurbarán". *Revista Dominical*. <https://www.eluniversal.com.co/suplementos/dominical/regulo-ahumada-zurbaran-YJEU45724>
- ORTIZ, Lucía. 2012. "« De aquí no nos dejamos sacar sino muertas »". Resistencia política, social y cultural en *Chambacú: drama en tres actos* de Régulo Ahumada

Zurbarán". https://colombianistas.org/wp-content/themes/pleasant/biblioteca%20colombianista/03%20ponencias/14/ortiz_lucia_ponencia.pdf

ORTIZ, Lucía. 2013. "Chambacú de Régulo Ahumada Zurbarán. Símbolo de la resistencia negra" en: María Jaramillo; Juanamaria Cordones-Cook (eds.), *Palenque a la escena: antología crítica de teatro afrolatinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 159-199.

PACHÓN, Luis. 2012. "Memorias sobre el cultivo del teatro" en: *Cuadernos de*

literatura del Caribe e Hispanoamérica, n° 15, pp. 200-204.

RIZK, Beatriz. 2000. "El teatro afrocolombiano: Ecos de África ancestral" en: Regulo Ahumada. 2002. *Chambacú. Drama en tres actos*. Barranquilla: Editorial Antillas.

TRIANA, Humberto. 1974. *Cultura del tugurio en Cartagena*. Bogotá: Unicef- Italgraf.

VÉLEZ, R. 2018. "Milagrería y pensamiento mítico como resistencia negra" en: *Agenda Cultural Alma Máter*, n° 258, pp. 16-21. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/almamater/article/view/335668>

Fuentes citadas

El autor analiza. Cómo y porqué hice. (1964, Febrero 1). *Diario de la Costa*. Cartagena, pp. 2-3.

Historia de Chambacú. (1964, Septiembre 25). *Diario de la Costa*. Cartagena, pp.11.

Mitin en Chambacú el próximo viernes. 1957, Julio 3. *Diario de la Costa*. Cartagena, pp.1.

Pronto en escena Chambacú del periodista R. Ahumada. (1963, Octubre 31). *Diario de la Costa*. Cartagena, pp. 8.

Teatro. (1964, Febrero 16). *Diario de la Costa*. Cartagena, pp.10

CABALLETE. (1964, Enero 15). Chambacú. *Diario de la Costa*. Cartagena, pp.9.

CABALLETE. (1964, Enero 19). Triunfo rotundo de Chambacú. *Diario de la Costa*. Cartagena, pp.11.

CABALLETE. (1963, Noviembre 10). Temporada de teatro. *Diario de la Costa*. Cartagena, pp. 11.

Memorias oceánicas en la poesía de mujeres negras uruguayas y brasileñas

Daniela Campos Atienzo¹

Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil

danielacampos87@gmail.com

Resumen

Las recientes antologías sobre mujeres negras escritoras en Uruguay y en Brasil han sido importantes para visibilizar y poner en circulación nuevas estéticas y temáticas plurales, abiertas y heterogéneas. Para este trabajo, propongo estudiar cuatro poemas, de cuatro escritoras contemporáneas de estos dos países: “Sin espejos” de Graciela Leguizamón, “140.000 al fondo del mar” de Eli Rodríguez, “Ventre de ocidente” de Karla Alves y “[flashBLACK]” de Priscilla Rosa. Todos ellos reunidos en estas dos antologías: *Tinta. Poetas afrodescendientes* (2016) y *Poetas negras brasileiras: uma antologia* (2021). Estas dos antologías poseen puntos de contacto como la convocatoria abierta, permitiendo democratizar el mercado editorial al agrupar las voces de mujeres negras

que exponen temáticas como las memorias de los navíos negreros, el trauma de la experiencia en la esclavitud, las miradas sobre la historia y las migraciones forzadas, del pasado y del presente. Estos cuatro poemas enuncian el tema de los navíos negreros como una forma simbólica del trauma de la colonización y cómo el pasado colonial se hace presente en la imposibilidad de construir una historia. Así escribir sobre los navíos es imposibilitar el olvido. Para el análisis será necesaria la revisión teórica sobre la memoria y el trauma colectivo (Kilomba, 2019), la identidad en construcción (Hall, 2013), el Atlántico negro (Gilroy, 2014) y el racismo estructural (Almeida, 2019).

Palabras clave: Poesía; Brasil; Uruguay; Mujeres negras; Memoria.

LA MEMORIA Y LA ESCLAVITUD

Nuestra historia nos asombra porque fue enterrada indebidamente. Escribir es, en ese sentido, una manera de resucitar una experiencia colectiva traumática y enterrarla adecuadamente (Grada Kilomba, 2019).

Los estudios sobre la memoria revisitan espacios, “lugares de la memoria” como explica Pierre Nora (1993), arquitectura, edificios, estilos de vida, monumentos. Espacios materiales que referencian datos históricos, siendo la base de las “memorias colectivas” (Halbwachs, 1990) y oficiales. Sin embargo, cuando nos referimos a las memorias oceánicas, tene-

1 Investigadora postdoctoral.

mos un vacío de esos espacios, justamente porque no tenemos un referente tangible más allá del mar, para poder enunciar esos espacios memorialistas.

Reconstruir una memoria sin referentes es una temática recurrente de voces negras que se sumergen en el océano para buscar una historia que fue silenciada, borrada y obligada al olvido. Son memorias que se construyen con el vacío de la historia, de apenas recuerdos orales rescatados por esos cuerpos que resistieron la opresión, censura y silencio impuesto en la esclavitud, y después de ella también. Es importante recordar cómo el sistema que intentó borrar la historia de la esclavitud en Brasil fue realizado por medio de un decreto oficial, como oportunamente recuerda Márcio Seligmann-Silva (2022: 91-92), donde Ruy Barbosa decreta que la República está obligada a destruir-quemar los vestigios de la época de la esclavitud, para honrar a la patria y en nombre de la fraternidad y solidaridad de la nación.

Este documento es importante para tener un respaldo oficial de cómo fue borrada la historia de la esclavitud en el país. La desaparición de documentos que sustentan los vestigios de la historia, sobre todo, de esa historia que todavía tiene cicatrices no solo en Brasil, sino también en todo el mundo, es una prueba más de la violencia enmascarada que las personas negras están obligadas a experimentar en nombre de una supuesta “fraternidad y solidaridad”. En ese contexto de total destrucción de la historia, la memoria amerita de la imaginación para recriar el pasado. Por esta razón, muchos de los textos literarios enuncian la necesidad de indagar sobre el Atlántico, el océano, el mar y los barcos negreros como espacios de tránsito entre África y las Américas, donde dejaron sus idiomas, sus nombres, sus religiones, tradiciones, cultura, transformándose en el “migrante desnudo” como explica Glissant (2002: 18), es decir, aquellos que fueron transportados a la fuerza y cuyo pasado fue ocultado, despojándolos de toda conexión con su lugar de partida y recomponiéndose apenas con rastros y residuos, a diferencia del “migrante familiar” que llegaba con todas sus tradiciones y cultura, como los alemanes, italianos, franceses, irlandeses.

Como consecuencia de ese despojo, surge la necesidad de escribir esa otra historia ocultada y borrada de las narrativas de construcción de la nación, por eso escribir es una forma de recuperar esa memoria. Todavía cuando, incluso que se haga referencia a la oralidad, pensar en narrativas orales con la pérdida de la lengua y con grupos de esclavizados que no hablaban el mismo idioma, la construcción de narrativas era casi imposible. En “Afrodescendência e memória”, Heloisa Toller Gomes (2017) se refiere al silencio de la antinmemoria y cómo este fue impuesto para cimentar el sistema jerárquico eurocéntrico en las Américas y construir una memoria social y cultural al servicio de propósitos específicos. La literatura negra ha resistido y sobrevivido a pesar de la memoria construida en que su presencia era borrada.

La literatura negra ha posibilitado abrir esos espacios para producir un discurso que rompe con esa jerarquía, produciendo estéticas y narrativas que responden al silencio impuesto, dando cuenta de su carácter tensional, de resistencia y de lucha por nuevos espacios forzados a habitar y subsistir. La poesía es un género que posibilita recrear el pasado e indagar en el tránsito de los barcos negreros y las memorias oceánicas para armar una historia todavía en construcción, de la misma forma que su identidad (Hall, 2013). En el epígrafe que abre este trabajo, Kilomba explica cuán importante es escribir sobre esa historia traumática colectiva, trasladar esa experiencia ancestral para enterrarla adecuadamente y reivindicar la historia de esos cuerpos.

Para Paul Gilroy (2014) es necesario pensar en cómo la historia del Atlántico negro, zigzagueado, permite reexaminar los problemas de nacionalidad, posicionamiento, identidad y memoria histórica. Es indispensable enfatizar en memorias plurales y los rastros que rescatan de ese pasado, vinculada a las nuevas experiencias transnacionales creadas en la modernización y transformándose en sistemas globales de comunicación, resistiendo a la invisibilidad. El Atlántico negro remite a los tránsitos, flujos y conexiones intercul-

turales entre diversas culturas negras y cómo se interconectan en los diálogos marítimos y en las ideas de revolución, recordemos la revolución haitiana y como fue conocida en esas viajes por mar. El Atlántico se transforma no solo en camino hacia la esclavitud, sino también en el trayecto de los sujetos navegantes que cruzan fronteras e irrumpen con la idea fija de nación. En ese sentido, la cultura producida por la diáspora africana no puede ser vista como enteramente africana, caribeña, británica o americana. El Atlántico es así un sistema de intercambios culturales.

Stuart Hall (2013) piensa las producciones de los movimientos afrodiaspóricos anclados en la música y en el cuerpo como formas de expresión propias del ser negro, una vez que el cuerpo era el único capital que teníamos. Las estéticas producidas por los sujetos negros en los países colonizados son “impuras”, según Hall, porque confluyen entre el sistema dominante y los orígenes. Glissant, Gilroy y Hall concuerdan en las “impurezas” de las producciones culturales afrodiapóricas potencializando el carácter de hibridez producto de esos intercambios culturales y, sobre todo, de invisibilidad de las mismas como forma de resistencia.

Las memorias oceánicas son producto del ocultamiento del pasado, donde germinan memorias individuales que se hacen colectivas en el momento de imaginar, pensar, reflexiones, recriar el tránsito en los barcos negreros, la deshumanización y la masacre de las personas negras, la resistencia que enfrentaron en el proceso de eliminar todo vestigio del ser: tradiciones, nombre, lengua, sentido de pertenencia. El cuerpo, de ese modo, se transforma en el único documento histórico para sustentar el horror producido por occidente. La forma de explicar el presente catastrófico de las personas negras es regresar al barco, imaginar y rellenar el vacío. La escritura es la base de esas memorias y de alguna forma ayuda a hacer el ritual de la muerte, del entierro del pasado y crea comunidades que comparten la experiencia de la esclavitud. Esto permite producir discursos donde las barreras nacionales pierden sentido.

Las memorias afrodiaspóricas comparten puntos y cuadros de referencia para constituir una memoria común que une a un grupo. Tenemos líneas conductoras en la recomposición de las memorias oceánicas que son repetitivas no solo en los poemas de mujeres negras brasileñas, sino también en las uruguayas; lo que se revela como instrumentos de reconstrucción de la memoria y de la identidad. De acuerdo con la investigadora Priscila Martins Medeiros (2023: 329), las “perspectivas atlánticas” sitúan la esclavitud y el proceso colonial en el centro del discurso moderno, y no como fenómenos que pasarían a margen. Así, la esclavitud es la línea conductora de esas memorias. En el caso específico de Uruguay y Brasil, se despliegan vínculos muy fuertes en relación con la memoria, cuya historia fue compartida, en la época que Uruguay perteneció al territorio brasileño, como la provincia Cisplatina desde 1817 hasta 1828, y además muchas de las personas esclavizadas que llegaban al Río de la Plata provenían de Río de Janeiro y de Salvador de Bahía (Borucki, 2017).

Las voces poéticas que enuncian en los poemas seleccionados son mujeres, con una “nacionalidad diferenciada” (Evaristo, 2020: 31) y, de alguna forma, se sienten extranjeras en sus países de nacimiento. La memoria, en los poemas que analizaremos, no está anclada a los dos países, Uruguay y Brasil, al contrario, forma parte de una colectividad que experimentó la esclavitud, que vieron arrancada su historia, y que fueron forzadas a hacer la travesía en los barcos negreros, donde muchos se quedaron en el medio camino, hundidos en el mar. En “Conexão Brasil, Uruguai, Haiti: a escrita feminina negra na América Latina”, Ana Beatriz Rodríguez Gonçalves (2008: 33) analiza poemas de Conceição Evaristo (Brasil), Cristina Rodríguez Cabral (Uruguay) y Marie Célie Agnant (Haití) para pensar la formación de identidades afrodescendientes en América Latina: la afirmación de un yo lírico femenino negro, la percepción del lugar de origen y la revisión historiográfica a partir de una perspectiva negra, concluyendo que a pesar de poseer subjetividades atadas a la experiencia esclavista específica: portuguesa, española y francesa, la producción poética de las tres

escritoras comparten aristas que rompen la barrera fronteriza e idiomática, transformándose en poéticas transnacionales, como explica Gilroy (2014). De la misma forma, veremos esas poéticas en los poemas seleccionados de dos antologías: *Tinta. Poetas afrodescendientes* (2016) y *Poetas negras brasileiras: uma antologia* (2021).

MEMORIAS OCEÁNICAS EN LA POESÍA DE MUJERES NEGRAS URUGUAYAS Y BRASILEÑAS

Iniciamos este análisis con el poema “Sin espejos” de Graciela Leguizamón, quien narra en su biografía que nació en Montevideo en 1950, comenzó a estudiar derecho y ciencias sociales, sin embargo, la dictadura militar encarceló a su padre, un recocado escritor, periodista y activista afrouruguayo Mario Leguizamón, por pensar diferente, por esa razón se vio obligada a interrumpir sus estudios. Leguizamón tiene un blog titulado *Del delantal a la pluma*, donde visibiliza poetas afros nacionales e internacionales. En el texto, la voz poética enuncia:

Aquí estamos, mirando al vacío sin espejos.
Dónde mirar o mirarnos, reconocernos
en enigmas y cicatrices estampadas en las huellas
si la historia de revelaciones, es historia de enrojecidos silencios y
un corazón oceánico es el único pasado que poseemos.
Cómo era la tierra de casa hace milenios, cuál era el sendero del
agua,
o el prometido rito de la lluvia o el rito de las aromadas siembras,
cómo la eternidad en la canción de los ancestros...
Son tantos duelos incumplidos, tantos huesos sin su entierro...
Cómo darle fin a las instancias, si no lo permitieron;
cómo sentir el cielo de una identidad que aún es incierta
en esta tierra nuestra, pero con pasado ajeno.
Migraciones obligadas en la lengua,
y nuestra lengua enredada entre mil lenguas
y tantos huesos y cenizas en la espalda
ya cansada de ensombrecidas respuestas...
Ahora los faraones remueven las arenas,
almas de antiguas africanas en algún puerto
esperan el reconocimiento de los hijos
de sus hijos o de los nietos de sus nietos.
Se eleva la voz de los ancestros, de aquellos que también
obligados, en barcos vinieron;
irreversibles vientres desarraigados,
mágicas águilas invisibles que se reconstruyen sin relato,
sin fotografías y sin cuentos, esperando que el viento desempolve
sus historias desde la errante tiniebla.
Aquí estamos esperando.
Seguimos esperando. (Leguizamón, 2016: 48)

La voz poética está en la búsqueda de un pasado borrado, y piensa en lo difícil de hacer una reconstrucción de la historia a partir de la nada: sin rastros, sin fotografías, sin narrativas. Solo los cuerpos traen la historia traumática de los barcos en su piel, en las cicatri-

ces, en el “corazón oceánico”, en los vestigios. La imagen del espejo es importante porque permite crear la imagen de la negación, del no reconocimiento y de la imposibilidad de reconstruir su identidad. La voz poética puede mirar, sin embargo, mira el vacío. Es por eso que la identidad de los sujetos diaspóricos está en constante construcción (Hall, 2013), la escritura apela a la memoria justamente por el vacío que supone la época de la esclavitud y en ese momento “se eleva la voz de los ancestrales”. La memoria busca espacios de recuerdos, las preguntas sobre cómo era su lugar de partida o cuáles eran los ritos que practicaban, saltan en el texto porque el espacio donde habitan les resulta distante y la voz no tiene acceso a ese saber ancestral.

La pregunta es el punto de partida para imaginar el pasado. El acto de imaginar rellena el vacío de la historia y permite reflexionar, pensar y elucubrar sobre su origen. En relación con la imaginación y la memoria, Glissant (2002) explica que el pasado no debe solamente ser recompuesto de manera objetiva o incluso subjetiva por el historiador, debe también ser soñado de manera profética para las personas, comunidades y culturas cuyo pasado, justamente, fue ocultado y la forma de hacerlo es regresar para el tráfico de los barcos negreros e intentar imaginar no solo la masacre, sino también la forma de ser de esas personas y la cultura del lugar de partida.

La crisis también está reflejada en la lengua, perder la lengua materna es perder además la conexión con su lugar de partida, debido a las migraciones forzadas. El poema comienza con el sujeto pluralizado: “Aquí estamos” y termina “Aquí estamos esperando. / Seguimos esperando”, la voz poética está en continua espera de reencontrarse con su pasado. El plural colectiviza el dolor por la pérdida no solo del pasado, sino también de los cuerpos que no tuvieron su entierro. Si la historia está infectada de “enrojecidos silencios”, la memoria aparece para recordar el olvido. Al respecto, Grada Kilomba (2019: 213) explica que el pasado colonial fue “memorizado” en el sentido de que no fue olvidado. Muchas veces, preferimos no recordar, pero, en realidad, no se puede olvidar y como resultado del trauma, permanecen presentes de forma espantosa. No se puede simplemente olvidar y no se puede evitar recordar.

En la medida que el racismo insistió en borrar una cultura completa, los sobrevivientes, los descendientes, los hijos, los nietos se aferran a la memoria como único mecanismo de salvaguardar un rastro, de aproximarse a una historia que no comienza en el barco, de una tierra que les pertenece y de un saber ancestral como herencia y así poder combatir los efectos del pasado esclavista: el racismo cotidiano y estructural.

En esta misma línea temática, Eli Rodríguez, otra poeta afrouruguaya, nos presenta el poema “140.000 al fondo del mar”:

Es de noche.
La frontera se ahoga
en el mar de los deshilachados
el hombre no quería abandonarse a la marea
ni a la hemorragia de la oleada
ni migrar al guante del incendio

El nombre es una barcaza,
—resto de cáscara en la patera—
entonces la ilusión
se abate contra la arenisca
debajo del nombre
y en ese viaje aparece
solo aparece

el pirotécnico

el pirotécnico de las migraciones. (Rodríguez, 2016: 62)

La palabra “migraciones” aparece nuevamente ahora en este poema para dar cuenta de la violencia ejercida sobre esos cuerpos negros, sin nombre, sin identidades, reducidos a cuerpos amontonados en el barco. La violencia en el poema se presenta de varias formas: “ahoga”, “hemorragia”, “incendio”. Sin embargo, esos cuerpos mantienen la “ilusión” que es diluida en el viaje. La imagen del “pirotécnico de las migraciones” remite tanto al especialista como al espectáculo, en el caso del poema a las migraciones y a la esclavitud. El título del poema, coloca un número a todos esos cuerpos que “no quería abandonarse a la marea”, que no resistieron la experiencia traumática del barco. La violencia está encendida en la memoria, por devenir en el trauma colectivo. Los dolorosos efectos del trauma muestran que las/los africanas/os del continente y de la diáspora fueron forzadas/os a lidiar no solo con traumas individuales y familiares dentro de la cultura *blanca* dominante, sino también con el trauma histórico colectivo de la esclavitud y del colonialismo (Kilomba, 2019: 215).

Esos dos poemas de la antología afrouruguaya *Tinta. Poetisas afrodescendientes* muestra cómo el tema de la memoria traumática de la esclavitud se mantiene en la colectividad, el yo se pluraliza en el poema para incluir a los sujetos que sufren los efectos de la historia y el intento de borrar la violencia colonial.

Ahora veremos cómo esos temas también están presentes en la antología *Poetas negras brasileiras. Uma antologia*, compilada por Jarid Arraes (2021), específicamente en el poema “Ventre de ocidente” [Ventre de occidente] de Karla Alves, la voz poética enuncia:

Barcos negreros que van
Barcos negreros que fueron
Barcos negreros que vuelven
Frutos Barcos Negreros
Que fueron...
Que van...
Y hoy vuelven...
Están ahí, inmóviles en el mar.
Fructifican Barcos Negreros
Rechazados entre fronteras
Que hoy no los dejan entrar.
Mirando todo desde arriba
El azul recuerda inhóspito
Haitís, Libias, Angolas...
En Barcos Negreros de otrora
Que antes mandaban a buscar.

Mirando todo desde abajo
El azul espera hambriento
La negrura inmóvil del mar
Que hoy expulsados de casa
Por el hambre, enfermedad y miseria
No tienen más para donde ir
No tienen más para donde volver
Mirando todo de espaldas
El mundo finge no ver
Y burlándose parecen alabar

La canción que insiste en decir:
Barcos Negreros que van
Barcos Negreros que fueron
Barcos Negreros que vuelven... (Alves, 2021: 65-66, traducción propia)

La voz poética, a través de la anáfora “Barcos Negreros”, también se refiere a las migraciones y cómo se mantienen a lo largo de la historia. El uso de mayúscula acentúa la importancia de ese hecho histórico y la musicalidad sirve como base para la memorización y para el canto. “Vientre de occidente” es el resultado de la exploración en las Américas durante la esclavitud y como esos barcos vuelven porque no encuentran un espacio seguro para quedarse. El mar es el puente, una vez más, de esos cuerpos que no tienen un lugar de llegada, las puertas se cierran para las personas negras que fueron forzadas a venir; sin embargo, no son bienvenidos al regresar. En este poema, la mirada aparece en el azul, el mar toma humanidad para mirar desde arriba y recordar la época de la esclavitud, pero también mira desde abajo y recuerda esos cuerpos que están allí y de las posibles personas que pueden estar nuevamente en el fondo del mar. Aparece una tercera mirada que es dada al mundo que no se preocupa y ocupa de las migraciones contemporáneas y de la crisis de los países colonizados producto de ese pasado colonialista.

El pasado se hace presente en el texto como una herencia esclavista que niega toda posibilidad de futuro a los sujetos negros que pierden su hogar y quedan encerrados en los barcos negreros. La repetición de los verbos “van”, “fueron” y “vuelven” son análogas a las ondas, el poema fluctúa en ese vaivén de la historia dolorosa de los sujetos esclavizados. En ese sentido, Kilomba (2019: 222) explica que la violencia aumenta a medida que el presente se aproxima del pasado. Finalicemos el análisis de estas dos antologías con el poema “[flashBLACK]” de Priscilla Rosa:

la memoria
es el fondo de un baúl:
perrera²
tanqueta
barco negrero

todo el peso del mundo
guardado sobre el velo
de cortinas humeadas
entre las cosas más secretas
que nosotros ni imaginamos
[todavía]
están por allá:

perrera
tanqueta
barco negrero.

la memoria
es[incluso]

2 En el poema en portugués, aparece la palabra *camburão*. Como estoy haciendo la traducción a partir del español venezolano, opté por la palabra “perrera” que sería el nombre popular de las patrullas policiales o patrulleros en Argentina.

un
[a]
fon
do. (Rosa, 2021: 113, traducción propia)

El poema trae la idea de la analepsis, es decir, la irrupción en la línea conductora para atraer una historia del pasado y juega con el título “[flashBLACK]”, justo con los corchetes, para referirse a un acontecimiento del pasado negro. La anacronía funciona en el poema para evidenciar como las secuelas de la esclavitud todavía aparecen en el presente: “perrera, tanqueta, barco negrero”. Cuando Grada Kilomba explica el trauma y el racismo cotidiano, lo hace a partir de tres ideas fundamentales: el choque violento, la separación y la atemporalidad. En relación con esta última idea, Kilomba (2019: 216) enuncia que un evento violento que ocurrió en algún momento del pasado es vivenciado en el presente y viceversa, con consecuencias dolorosas que afectan toda la organización psicológica, entre las cuales se encuentran pesadillas, *flashbacks* y/u dolor físico. La fragmentación está presente en el poema como referencia al quiebre de su propia historia, que se torna colectiva porque forma parte de un pasado común ahogado. Esta fragmentación viene de la misma fragmentación histórica de la esclavitud y del colonialismo. El uso de la letra minúscula al inicio del título del poema, sugiere la idea de historias que la Historia ha minimizado y la ha escondido en el fondo del baúl.

La memoria está vinculada al lenguaje. La forma del poema “[flashBLACK]” coincide con la fragmentación de los sujetos negros, con la cisión de su tierra, su lengua, la separación de su familia, grupo o comunidad. La oralidad hace eco en los textos por traer memorias que son producto de narrativas transmitidas de forma oral por sobrevivientes, resistiendo la quema de los resquicios oficiales de la esclavitud en Brasil.

Beatriz Nascimento (2021) explica el concepto de “continuidad histórica” a partir de un estudio de campo en un quilombo en el interior de Minas Gerais, en Brasil, y reflexiona sobre hasta qué punto las destrucciones y los ataques a los quilombos en la región de la frontera son repetidas en la actualidad. La continuidad histórica sería entonces la repetición del pasado en el presente, es decir, la repetición de la violencia sobre los cuerpos negros, la exploración y la eliminación de su memoria. En estos poemas de las dos antologías, podemos observar cómo las palabras y los temas son reiterados, las voces poéticas enuncian la experiencia del barco negrero, el trauma colonial y la herencia esclavista como continuidad histórica de una violencia que todavía es experimentada en otras formas de opresión. En estos textos no se evidencia vestigios de un país en específico, Uruguay y Brasil, pero sí una experiencia compartida: los barcos negreros.

Todos esos poemas comparten el hecho de la búsqueda de una memoria anclada en el mar. Las memorias de los barcos negreros, el trauma de la experiencia esclavista, las miradas sobre la historia, los cuerpos que quedaron en el fondo del mar son puestos en los poemas para visibilizar el tema de las migraciones forzadas del pasado, pero también del presente, afirmando el concepto de continuidad histórica como herencia esclavista, problematizando y visibilizando “Haitís, Libias, Angolas”, historias que desaparecen de la agenda mundial actual de la misma forma que ocurrió en el pasado. Escribir significa incorporar y hacer presente la humanidad, la subjetividad y la experiencia de las personas negras. La poesía intenta reconstruir esas memorias oceánicas, incluso borrando el humo de la quema oficial. Así escribir sobre los barcos negreros es imposibilitar el olvido.

Referencias bibliográficas

- ALVES, Karla. 2021. "Ventre de ocidente" en: Jarid Arraes (comp.), *Poetas negras brasileiras: uma antologia*. São Paulo: Editora de Cultura.
- BORUCKI, Alex. 2017. *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760- 1860*. Buenos Aires: Prometeo.
- EVARISTO, Conceição. 2005. "Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face" en: Nadilza Martins de Barros Moreira; Liane Schneider (comps.), *Mulheres no Mundo - Etnia, Marginalidade e Diáspora*. João Pessoa: UFPB, Idéia/Editora Universitária.
- GILROY, Paul. 2014. *Atlântico negro. Modernidad y doble consciencia*. Traducción de José María Amoroso. Madrid: Akal.
- GLISSANT, Édouard. 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno. Barcelona-España: Planeta.
- GONÇALVES, Ana Beatriz Rodrigues. 2008. "Conexão Brasil, Uruguai, Haiti: a escrita feminina negra na América Latina" en: *Ipotesi*, vol. 12, n°. 1, pp. 31-40.
- GOMES, Heloísa Toller. 2017. "Afrodescendência e memória" en: Elena Palmero González; Stelamaris Coser (comp.), *Em torno da memória: conceitos e relações*. Porto Alegre: Editorial Letra1, pp. 33-4.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. Traducción de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice.
- HALL, Stuart. 2013. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Traducción de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*. Traducción de Jess Oliveira. Río de Janeiro: Cobogó.
- LEGUIZAMÓN, Graciela. 2016. "Sin espejos" en: *Tinta. Poetas afrodescendientes*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social.
- MEDEIROS, Priscila Martins. 2023. "A produção intelectual sobre a experiência negra na América Latina e Caribe: uma perspectiva atlântica" en: *América Negra*. Buenos Aires: Casa África.
- NASCIMENTO, Beatriz. 2021. "Kilombo e memória comunitária" en: *Uma história feita por mãos negras*. Río de Janeiro: Editora Schwarcz.
- NASCIMENTO, Gizêlda Melo do. 2006. "Poéticas Afro-femininas" en: Regina Helena Machado Aquino Correa (comp.), *Nem fruta nem flor*. Londrina: Edições Humanidades, pp. 73-90.
- NORA, Pierre. 1993. "Entre memória e história a problemática dos lugares" en: *Revista do programa de estudos pós-graduandos de história PUC*. Traducción de Yara Aun Khoury. São Paulo, vol.10.
- RODRÍGUEZ, Eli. 2016. "140.000 al fondo del mar" en: *Tinta. Poetas afrodescendientes*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social.
- ROSA, Priscilla. 2021. "[flashBLACK]" en: Jarid Arraes (comp.), *Poetas negras brasileiras: uma antologia*. São Paulo: Editora de Cultura.

**Afrodescendencia y
políticas públicas.**

**Estado y
afrodescendencia**

Educación y afrodescendencia en Argentina: una mirada desde la educación de adultxs

Jessica Visotsky¹

Universidad Nacional del Sur, Argentina
jessicavisotsky@yahoo.com.ar

Patricia Claramonte²

Universidad Nacional de Luján, Argentina.

Resumen

En el trabajo compartiremos reflexiones acerca de la experiencia de migrantes senegaleses en Argentina a partir de la experiencia en alfabetización en escuelas de adultos públicas así como de una praxis con grupos de migrantes senegaleses en iniciativas de extensión universitaria desde una Cátedra de Educación y Derechos Humanos en el que se realizó el acompañamiento por la exigibilidad en el ejercicio de los derechos humanos. El trabajo propone reflexionar, a partir de los abordajes en torno a la justicia racial, los procesos de alfabetización y de educación en derechos humanos. Se realiza, asimismo, una reflexión a partir de recuperar la perspectiva de la justicia curricular (Connell, 2009) en ámbitos educativos públicos. Nos preguntamos acerca de la pertinencia cultural de las propuestas, el acceso, permanencia y egreso de los migrantes a las escuelas, el acceso o no de las mujeres migrantes senegalesas así como se indaga en las infancias de lxs estudiantes de esas escuelas y ámbitos ya nacidxs en Argentina; así como nos preguntamos acerca de la existencia o no de una formación docente pertinente cul-

tural e ideológicamente en la modalidad de adultxs destinada a quienes trabajan junto a migrantes. Este trabajo aborda lo que Lorenzatti llama "identidades letradas oscilantes", y en este punto reflexionamos acerca de los procesos vinculados a la lengua escrita en la vida cotidiana de lxs migrantes. Reflexionamos en el trabajo acerca de la necesidad de una educación en derechos humanos junto a colectivos y grupos migrantes que se sostenga en una perspectiva de justicia racial. El trabajo de campo se realizó en escuelas de adultos de la Ciudad de Buenos Aires y en ámbitos de acompañamiento a migrantes en el ejercicio de los derechos humanos en la ciudad de Bahía Blanca.

Este trabajo pretende ser una contribución a los estudios afrolatinoamericanos y de afrodescendientes en Argentina (Frigerio y Lamborghini, 2010; Geler, 2016; Guzmán, 2006).

Palabras clave: Educación; Argentina; Último Decenio; Alfabetización, Lectoescritura; Escuelas de Adultos/As

1 Doctora, Universidad Nacional del Sur, Argentina.

2 Profesora, Universidad Nacional de Luján, Argentina.

ABORDAJE DEL PROBLEMA

Este trabajo se inscribe en el campo de los estudios afrolatinoamericanos entendiéndolos en una doble dimensión, por un lado como el estudio de la población de ascendencia africana en América Latina pero también como el estudio de las sociedades en las que residen (De La Fuente y Reid Andrews, 2018). Estos estudios proponen indagar respecto del primer aspecto en las historias, la cultura, así como las estrategias y las luchas de los negros en el continente, y en cuanto a la segunda definición, se ahonda en el tema de la raza como una categoría de la diferencia, en ésta como categoría de estratificación y desigualdad. Asimismo se ahonda desde estas miradas en el análisis de la diferencia como una variable central en los procesos de formación nacional (De La Fuente y Reid Andrews, 2018). Pueden profundizarse a su vez estas miradas en Reid Andrews (2009), Wade (1997) entre otras.

Puntualmente, este trabajo pretende ser una contribución a los estudios afrolatinoamericanos y de afrodescendientes en Argentina (Lamborghini, 2010; Geler, 2016; Guzmán, 2006).

Asimismo, recuperamos miradas acerca de la praxis pedagógica en derechos humanos como repertorio de acción colectiva en los movimientos sociales. En el campo de los movimientos sociales latinoamericanos, Roseli Caldart (2004) ha sido pionera en conceptualizar en América Latina a los movimientos como educadores. Ella señala acerca del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra que el Movimiento es en sí educador.

Nos interesa reflexionar acerca de la praxis pedagógica al interior de los movimientos en el marco de los repertorios de acción colectiva: pensamos en las instancias de concienciación colectiva en tanto praxis pedagógicas, en cursos, talleres, programas radiales, escuelas, seminarios universitarios y otros espacios en los que los actores se estén formando.

Asimismo, nos interesa profundizar en los procesos alfabetizadores en las escuelas públicas de la Ciudad de Buenos Aires, ante la enseñanza de la lectoescritura en español a los y las migrantes senegalesas en Argentina.

ACERCA DEL MOVIMIENTO DE MIGRANTES DE ÁFRICA SUBSAHARIANA EN LA ARGENTINA

La diáspora africana no es un fenómeno novedoso en América y en Argentina, solo trata esclavista y la llegada de migrantes desde Cabo Verde a Argentina entre finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo la diáspora africana reciente en América Latina es un fenómeno que data de fines de la década de los años '90, siendo el mismo un proceso que si bien resultó novedoso en el continente no lo era para la población del África subsahariana y africana en general continente en el que han resultado frecuentes los flujos migratorios intracontinentales (Kabunda, 2012). Entre estas migraciones la población senegalesa es la mayoritaria pero también podemos hablar de migraciones de Nigeria, Cabo Verde, el Congo, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, y Malí. Las investigaciones recientes señalan la ausencia de datos estadísticos oficiales que permitan dimensionar esta migración, pudiéndose hablar entre los años 2010 y 2020 de unos 4300 trámites migratorios resueltos a favor de migrantes senegaleses (Kleidermacher, 2022).

Quienes han profundizado acerca de esta migración, son pioneros los trabajos de Maffia y Agnelli (2008), Maffia (2010) y Zubrzycki y Agnelli (2009) entre otros; más recientemente han ahondado en las tensiones y las prácticas racistas con las fuerzas de seguridad Espiro y Zubrzycki (2013a) y, en torno a las características de estas organizaciones y sus repertorios de acción para enfrentar a las fuerzas de seguridad, también Espiro y Zubrzycki (2013b); acerca de la relación entre trabajo informal y persecución de las fuerzas

de seguridad ha indagado España (2017). Otros trabajos recientes se encuentran indagando en las biografías y trayectorias de los migrantes senegaleses (Pschunder, 2019, 2021). Resultan un antecedente experiencias que desarrollan estrategias educativas desde Universidades públicas junto a organizaciones de senegaleses en Argentina (Recchia Paez et al., 2017).

Sin embargo resulta un vacío el abordaje de la praxis pedagógica que subyace a estos movimientos, los espacios, formas–contenidos en los que se forman y diseñan estrategias de luchas por el ejercicio de sus derechos humanos.

En un trabajo de campo realizado hemos recuperado la experiencia de los migrantes a partir de sus relatos, relatos de docentes de escuelas primarias de adultos. Con el abordaje realizado fue una de las intencionalidades contribuir en su proceso organizativo de demanda de reconocimiento. Las organizaciones de migrantes recientes datan de la misma década del 90³, sin embargo en el interior del país, donde realizamos trabajo de campo estas ni otras organizaciones de migrantes afrodescendientes han sido gestadas.

Este trabajo pretende dar continuidad a una línea de trabajo iniciada en el campo de los derechos humanos (Visotsky, 2021) en la que hemos abordado problemáticas de vulneración a los derechos humanos colaborativamente y también se diseñaron estrategias de restitución de derechos dando continuidad con el diseño colaborativo de estrategias formativas en derechos humanos con perspectiva de justicia racial. A su vez pretende profundizar en las praxis de alfabetización profundizando en algunos planteos que señalamos en otro trabajo anterior (Vargem y Visotsky, 2023).

Cabe señalar la particularidad de Argentina, un país que se considera a sí mismo fenotípicamente blanco y culturalmente europeo. Tal como señala Adamovsky (2012) fueron justamente las élites que construyeron la nación argentina quienes sentenciaron que el país encarnaba en un pueblo blanco-europeo; en tanto para finales del siglo XIX los habitantes tanto de origen indígena como africanos fueron o bien declarados extintos o bien considerados un residuo del pasado ya en vías de su desaparición como resultado de la migración europea, alentada y consagrada en la misma Constitución Nacional de 1853 como la inmigración deseable. Así la identidad nacional fue construida en torno al concepto de “crisol de razas”, esto es que tal mixtura habría dado lugar a una “raza argentina”, blanca y de origen europeo. Puede consultarse al respecto de las diferentes denominaciones que han tenido estas identidades racializadas en Buenos Aires en Guzmán (2006).

Esta representación de Argentina como país blanco permeó como en ningún país el continente, invisibilizando bajo la categoría de mestizo la herencia indígena y la afrodescendiente.

METODOLOGÍA EMPLEADA

El trabajo de campo fue realizado con migrantes senegaleses en el interior de Argentina (Bahía Blanca) y en Capital Federal.

A partir de la metodología de investigación participante (Brandao, 2001, 2018; Fals Borda, 1999) y etnografías colaborativas hemos iniciado estrategias de acompañamiento desde la perspectiva pedagógica de la justicia racial y los derechos humanos.

El vínculo se gestó en la calle, en su puesto de ventas de medias, anteojos, gorras en el centro de la ciudad. En esas instancias se sostuvieron conversaciones, se narraron itinerarios migratorios, historias familiares, relatos sobre la realidad social senegalesa entre otros temas. Mantuvimos encuentros en las sedes de organismos migratorios y en plazas

3 Se pueden citar la Asociación de Nigerianos, de Residentes Africanos, de Malianos y recientemente una numerosa migración que está organizada, proveniente de Cabo Verde

públicas donde fueron redactadas notas para los organismos. Asimismo, se gestó un vínculo de cadenas de solidaridad desde la que se acompañó a otros/as compañeros/as a partir de las cuales mantuvimos entrevistas.

También el vínculo se gestó en las aulas de las escuelas de adultxs, a partir del trabajo como docentes de nivel primario de adultos, así se comparten fragmentos, relatos etnográficos, autoetnográficos desde perspectivas etnográficas colaborativas.

CATEGORÍAS EMERGENTES DE NUESTRO TRABAJO DE CAMPO

Organizaremos en dos categorías: una más vinculada a los procesos organizativos y educativos fuera de la escuela, y otra vinculada a los espacios escolares a los que concurren.

1. La educación como repertorio de acción colectiva en los procesos organizativos

Acerca de la educación específicamente las categorías que emergieron de las entrevistas y del trabajo etnográfico colaborativo son:

1.1 Enseñar en los ámbitos de trabajo y de vida cotidiana

Los puestos de trabajo son lugares de diálogo, transmisión de conocimientos, preocupaciones, estrategias de reclamos. En general trabajan como vendedores ambulantes y son hombres. Acerca de la vida cotidiana y aprendizajes podemos sostener, desde nuestros registros de campo, que: “Aprenden mucho en la calle... Suelen alquilar y vivir colectivamente, y guardar la mercadería en los balcones que alquilan también juntos durante la noche para evitar transitar con la mercadería con el riesgo de que la policía se las saque. Y suelen vivir muchos juntos, sea en departamentos, en hoteles, donde alquilan habitaciones”.

En estos ámbitos de vida conviven con otros migrantes, nos cuenta que estrechan lazos con migrantes de Perú. Comparten el espacio urbano donde realizan sus ventas, les suelen comprar comida a personas migrantes de Perú, con quienes comparten muchas prácticas alimentarias, una alimentación a base de verduras, frutas, legumbres; estos espacios públicos se tornan ámbitos de intercambio y aprendizaje.

1.2 La concienciación en grupos de solidaridad entre mujeres migrantes

En el caso de las mujeres que están solas se gestan grupos de solidaridades y sororidad entre mujeres de distintos países de África subsahariana. Así contaba L, que se reúne con otras mujeres nigerianas y esos son ámbitos que considera importantes: “Tuve la oportunidad de juntarme con otras paisanas que están acá, a veces nos juntamos”.

El concepto de concienciación fue gestado por el movimiento feminista en los años '60 y '70 en Estados Unidos (Aranguéz Sánchez, 2019) y lo consideramos pertinente para comprender los procesos que se gestan en los espacios colectivos que las mujeres migrantes del África subsahariana gestan, y que les permite poner en común sus experiencias en el contexto migratorio.

1.3 Las luchas ante la represión policial como ámbito de aprendizaje colectivo

E., migrante senegalés de 43 años, nos ha contado que fue detenido por la policía poco tiempo después de ingresar al país hace 8 años. En el marco de los procesos de resistencia para poder trabajar como manteros también se dan detenciones y en esos procesos se gestan aprendizajes colectivos. El apoyo y la solidaridad de colectivos de abogados, organismos de derechos humanos y de espacios sociales o educativos como universidades y escuelas suelen contribuir a visibilizar el racismo, y ayudar a efectuar demandas ante el poder judicial o policía. En estos procesos se dan aprendizajes.

1.4 Festividades y aprendizajes

Un ámbito de encuentro y transmisión de saberes son las festividades. En estos ámbitos en los que participan parejas son ámbitos que preservan las tradiciones y transmiten a las nuevas parejas y a hijos e hijas saberes, las costumbres y prácticas religiosas del país de origen. Son ámbitos organizativos, educativos y de fortalecimiento de lazos. Asimismo, las fiestas vinculadas a eventos deportivos resultan ámbitos de encuentro y aprendizajes.

1.5 Ir a reclamar acompañadxs, espacio de aprendizaje

La escritura de reclamos, prontos despachos, acompañados de personas que conocen, personas nativas que se solidarizan son ámbitos de aprendizaje. En estos espacios de elaboración de estrategias, de escritura, de diálogo, se dan aprendizajes que involucran concepciones sobre los derechos humanos, sobre la legislación, sobre las instituciones, el Estado de derecho.

Estos ámbitos han sido considerados como espacios de investigación participante desde nuestros abordajes, dado que emergieron interrogantes, categorías de análisis, problemáticas a ser abordadas en futuros trabajos.

1.6 Uso de redes sociales

Interpelar a funcionarixs públicxs a través de mensajes privados en redes sociales ha sido una de las estrategias, como así también el uso de las grabaciones para denuncias de represiones, movilizaciones, la difusión de información acerca de las condiciones de vida que padecen en los países a los que han migrado.

El empleo creativo de las redes ha sido estratégico en los procesos de luchas y también de demandas por el ejercicio de derechos.

2. Trabajo de campo en las escuelas de adultxs

El trabajo se inscribe en la praxis de enseñanza de español o castellano para extranjeros en ámbitos de escuelas públicas de adultxs de la ciudad de Buenos Aires. En algunas zonas de la ciudad de Buenos Aires se desarrollan propuestas para extranjeros, en su mayoría en la zona sur de la ciudad. En su mayoría son estudiantes senegaleses, actualmente también rusos que estarían siendo la mayoría. Anteriormente y más histórica la migración paraguaya, boliviana, peruana, también hay estudiantes haitianxs, congolesexs, iraníes, brasileirxs. Muchos de lxs haitianxs, rusos, brasileirxs, tienen títulos universitarixs y buscan la certificación.

Nos focalizaremos en la migración senegalesa que asiste pretendiendo aprender el uso cotidiano de la lengua sobre todo escrita, para su empleo en las actividades económicas y sociales cotidianas.

2.1 Del ir a la escuela...

Las escuelas resultan espacios de encuentro, intercambio, construcción de conocimientos. A partir de nuestra experiencia podemos observar que hay una zona de la Ciudad de Buenos Aires en que hay escuelas en donde el grado entero es de Senegal. A las escuelas llegan por cadenas y, cuando llegan, se ponen en contacto con quienes han llegado con anterioridad y asisten.

De nuestros relatos etnográficos en las escuelas podemos señalar que en algunos casos sí tienen educación, y la han adquirido en los recorridos migratorios por América, han estudiado en otros países pero carecen de certificaciones. De nuestras notas de campo podemos recuperar que: “Muchos saben leer y escribir en francés o wolof y sólo buscan aprender castellano para extranjeros, en cursos de Español para extranjeros de la Universidad de Buenos Aires. Dichos cursos son arancelados. No es que son analfabetos pero manejan otro idioma”.

La permanencia en las escuelas depende de la realidad económica, por lo cual es muy inestable.

2.2 Escuela, exclusiones e interseccionalidad

Podemos observar desde nuestra práctica que hay una desigualdad de género en el aprendizaje del idioma español. De nuestros relatos podemos afirmar que: “Son muy pocas las mujeres que van a la escuela. Tuve a una señora adulta mayor, tuve a la nieta, la hija me pidió por favor. Dos chicas jóvenes tuve también pero por cuestiones laborales no pueden. Todavía no es masivo de mujeres, una cada tanto, las chicas más jóvenes vienen de a dos...A veces hay mucho machismo, el marido de una no quería que venga, él nos hacía de traductor. No quería que vengan”.

Lo que podemos observar y a partir de nuestros registros etnográficos lo podemos recuperar es que: “Dependen de los hombres, que no quieren que vayan. En un caso venían un matrimonio y la cuñada. El que habilitaba que vayan a la escuela era él. Iban los tres o ninguno”.

Podemos observar en nuestras prácticas, y lo recuperamos de nuestros registros de campo es que

“las mujeres están muy limitadas y dependen mucho de los hombres. No salen a la calle, se quedan en la casa, ahora se están viendo más en los puestos de venta, muy poquitas. Tienen mucha limitación las mujeres con la cultura y con el idioma, no manejan nada del idioma, no podíamos comunicarnos con ellas. Algunas más jóvenes van a movimientos sociales de día, las escuelas son nocturnas y no las dejaban ir. Iban a un lugar a Constitución en la tarde en horario en que si iban con nenes, bebés. Ahí asistían de día en ese espacio y se generó un vínculo con ellas. Aunque sea un día por semana, asistían”

2.3 Relación con la escritura

En general se puede observar que los hombres deciden ir porque tienen la documentación migratoria que se denomina “precaria” y tienen que justificar con certificaciones de estudios que asisten a la escuela, que son estudiantes regulares en algunos casos. En otros casos asisten porque necesitan relacionarse mejor con la gente, porque tienen pensado quedarse, para la venta ambulante necesitan poder comunicarse.

Desde la perspectiva que enfatiza el uso social de la lengua y de los números, podemos afirmar que ellos la conocen desde la práctica de la lengua informal.

Además de la escritura los hombres hacen cursos: electricidad, computación, inglés.

2.4 Escuela, asimilación cultural e injusticia racial y curricular

Castellano, o español para extranjeros, tal como se dicta en algunas escuelas nocturnas de CABA, es una categoría que no diferencia entre migrantes, es una categoría homogénea, no respeta las historias y recorridos vitales.

En el caso de migrantes iraníes afirmaban en una oportunidad y lo recuperamos de nuestros registros: “Tenemos 7000 años de historia. Ellos veían que la educación acá era eurocéntrica, que no se referencia la historia más allá de Europa. Ellos pudieron decirlo, otros no”.

Los migrantes africanos buscan más, yendo a la escuela, resolver el ahora, aprender el uso de la lengua. Algunos de ellos pedían manuales de niñxs para aprender la historia argentina. En el caso de esta migración buscan pertenecer, estar incluidos. Buscan estar en

la promesa de la bandera, leer sobre historia argentina para saber. Vemos procesos de sobreadaptación.

Respecto de este punto hay aprendizajes que son parte de las prácticas que se realizan en las escuelas y que son centrales para pensar el problema del racismo.

Uno de los momentos en las escuelas es el de prometer la bandera argentina, el 20 de junio, las fechas patrias que se llevan a cabo también en las escuelas de adultos. El abordaje que se hace de estas fechas es problemático en sí mismo ya que, por ejemplo, respecto de la promesa no se les pregunta, es una imposición.

Podemos observar nosotras que el problema de la migración, la cultura, las identidades es insuficientemente abordado. Cuando los Centros Educativos de Nivel Primario son exclusivos de adultos se pueden pensar ambientes alfabetizadores y recuperar estas realidades, historias, culturas. “Algunas veces hemos trabajado en el espacio físico o generando un ambiente alfabetizador en guaraní, senegalés, poner en su idioma los números, leemos poesía en su idioma”, podemos recuperar desde nuestro trabajo etnográfico.

Es bien sabido que una condición didáctica fundamental para la alfabetización inicial consiste en crear y sostener un ambiente alfabetizador en la escuela y en el aula. Es decir, un ambiente donde las personas disponen de textos de distintos tipos y acuden a su lectura y a su escritura de manera habitual y fluida para multitud de circunstancias y propósitos (Nemirovsky, 2009).

Se está avanzando en la no infantilización. En este punto ahora hay material para adultos aunque siempre orientado a hablantes de la lengua castellana. No hay material pensado para migrantes.

2.5 Formación docente

No existe una Formación docente pertinente cultural e ideológicamente en la modalidad de adultxs y menos aún destinada a quienes trabajan junto a migrantes. No existen propuestas de formación docente para adultos. En la formación docente de la ciudad de Buenos Aires tienen una materia, Alfabetización, orientada a niñxs. No hay materias destinadas para adultos. Actualmente se dicta un curso para docentes que dicta Escuela de Maestros (Ex CEPA) del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. No es permanente, sino que es eventualmente que se dicta, docente de nivel primario. Para titularizar en la modalidad hay que hacer un curso que dé cuenta de esta especialidad en adultxs.

CONCLUSIONES

A partir de las categorías planteadas podemos concluir en algunos puntos que nos llevan a plantear algunos aspectos respecto de la población migrante afrodescendiente y los aprendizajes en movimientos sociales por un lado y en la escuela por otro. Estos dos puntos anclan en las definiciones sobre los estudios afrodescendientes con la iniciamos el trabajo y es el trabajo con la población descendiente y con la propia sociedad en la que se insertan.

Respecto a los movimientos sociales se plantea la necesidad de plantear desde los propios movimientos la reflexión sobre lo pedagógico de las prácticas de exigibilidad por los derechos humanos. Estas reflexiones pueden ser muy importantes para fortalecer espacios de educación popular al interior de los mismos, el diseño de materiales digitales educativos, entre otras posibilidades. Asimismo, la necesaria reflexión acerca de las violencias interseccionales, las violencias hacia las mujeres al interior de las familias y/o de los propios espacios de migrantes tiene que ser un punto central favoreciendo espacios y ámbitos de formación feminista.

Respecto de los ámbitos educativos institucionalizados, las escuelas, vemos la necesidad de avanzar hacia propuestas de justicia curricular en términos de racismo y de género en el trabajo en las escuelas. Esto va de la mano con la necesaria formación docente. Esta formación tiene que ser impartida con la participación de los propios migrantes en los equipos formativos. Hay un punto central que reside en quién es el sujeto de la educación, y, de modo de no dar continuidad a los procesos asimilacionistas que llevó adelante la escuela argentina, es necesario dar lugar a que se visibilicen, estudiar, profundizar acerca de esos lugares de origen, esta historia en la que ellos son protagonistas.

Las identidades culturales no son estáticas, pero es preciso tener presentes aspectos que ya Franz Fanon señaló en *Los condenados de la Tierra* (1963) respecto de las subjetividades en pueblos colonizados. Nos hacemos la pregunta acerca de cómo estos procesos de sobreadaptación inciden en ellos y sus hijos, y cómo es posible desde los espacios en los que estamos trabajando aportar en pos de promover otras subjetividades, otras identidades.

Referencias bibliográficas

ADAMOVSKY, Ezequiel. 2012. "El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario" en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 49, n° 1, pp. 343-364.

AGUDELO, Carlos. 2010. "Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad" en: *Colombia Internacional*, n° 71, pp. 109-126. <https://doi.org/10.7440/colombiaint71.2010.06>

ARÁNGUEZ SÁNCHEZ, Tasia. 2019. "La metodología de la concienciación feminista en la época de las redes sociales" en *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, n° 45, pp. 238-257. <https://doi.org/10.12795/ambitos.2019.i45.14>

BORRÁS PENTINAT, Susana. 2006. "Refugiados ambientales: el nuevo desafío del derecho internacional del medio ambiente" en: *Revista de Derecho*, vol. 19, n° 2, pp. 85-108. <https://doi.org/10.4067/s0718-09502006000200004>

CONNELL, Robert. 2009. "La justicia curricular" en: *Laboratorio de Políticas Públicas*, vol. 6, n°23, pp 1-10.

CULLENWARD, Laura. 2008. «La Inmigración Africana a España y Argentina en la Época de la Globalización». *Tesis de Honor de Estudios Hispánicos*. Saint Paul, Minnesota: Departamento de Estudios Hispánicos, Macalester College. <https://doi.org/10.2307/j.ctv190kb2g.9>

FRIGERIO, Alejandro & LAMBORGHINI, Eva. 2010. "Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina" en: *El Otro Derecho*, n° 41, pp. 139-166.

ESPAÑA, Guillermo. 2017. Migración, trabajo informal y agentes de seguridad: Un estudio sobre el caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata. *Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <https://doi.org/10.19137/qs.v7i0.686>

ESPIRO, M. Luz. 2019. "Trayectorias laborales de migrantes entre África y Latinoamérica: el caso de los senegaleses en Argentina" en: *REMHU: Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana*, vol. 27, n° 56, pp. 81-98. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005605>

- ESPIRO, M. Luz y Zubrzycki, Bernarda. 2013 a. "Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal: El caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata" en: *Questión/Cuestión*, vol. 1, n° 39, pp. 109-121. <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1908>
- ESPIRO, M. Luz y Zubrzycki, Bernarda. 2013 b. "Agencia y asociacionismo en contextos de violencia institucional: el accionar de migrantes senegaleses en la ciudad de la plata (Argentina)" en: *REMHU: Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana*, vol. 27, n° 56, pp. 99-115. <http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880005606>.
- FALS BORDA, Orlando. 1999. "Orígenes universales y retos actuales de la IAP" en: *Análisis político*, n° 38, pp. 73-90. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>
- GELER, Lea. 2016. "Categorías raciales en Buenos Aires: Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital" en: *Runa*, vol. 37, n° 1, pp. 71-87.
- GUZMÁN, Florencia. 2006. "Africanos en la Argentina: una reflexión desprevenida". En: *Andes*, n° 17, pp. 197-238.
- KATZER, Leticia & ZAMPRÓN, Agustín. 2011. "El trabajo de campo como proceso. La ´etnografía colaborativa´ como perspectiva analítica" en: *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, vol. 1, n° 2, pp. 59-70. <https://doi.org/10.1016/j.rlds.2016.08.002>
- KLEIDERMACHER, Gisele. 2022. "Una contribución al estudio de la población de origen senegalés residente en la Argentina a partir de un relevamiento cuantitativo" en: *Revista Población y Sociedad*, vol. 29, n° 1, pp. 168-198. <http://dx.doi.org/10.19137/pys2022-290109>
- MAFFIA, Marta. 2010. "Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina" en: *Cuadernos de antropología social* n° 31, pp. 7-32. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2010000100001&lng=es&tlng=en
- MAFFIA, Marta, & AGNELLI, Silvia. 2008. "Primeras aproximaciones al estudio de la nueva inmigración africana en la Argentina" en: *IRI-Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* (Ed.) Anuario del Instituto de Relaciones Internacionales. La Plata: UNLP. <https://doi.org/10.35537/10915/53576>
- NEMIROVSKY, Myriam. 2009. *Experiencias escolares con la lectura y la escritura en La escuela: espacio alfabetizador*. Barcelona: Grao.
- PSCHUNDER, Bárbara. 2021. "El proyecto migratorio laboral familiar transnacional y las trayectorias de vida de migrantes senegaleses en la ciudad de La Plata" en *Revista De Estudios Regionales Y Mercado De Trabajo*, n° 14, e004. <https://doi.org/10.24215/27969851e004>
- REIS DE ARAUJO, Gustavo. 2017. "El movimiento negro Brasileño desde la abolición hasta los cabellos rizados" en: *Revista Espacios Públicos*, vol. 21, n° 50, pp. 1-11.
- REID ANDREWS, George. 2009. "Afro-Latin America: Five Questions" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 4, n° 2, pp. 191-210. <https://doi.org/10.1080/17442220902920119>
- SANTANA-PERLAZA, Gustavo. 2022. "Economía de la muerte y afrojuenicidio en El Charco, Pacífico Nariñense" en: *Tabula Rasa*, n° 41, pp. 21-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.02>
- VARGEM, Alex Y VISOTSKY Jessica. 2023. "Educación en derechos humanos y de los pueblos y justicia racial en el movimiento de migrantes de África Sub-Sahariana en Brasil"

y Argentina”, en prensa *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*.

VISOTSKY, Jessica. 2021. “Los derechos humanos y su enseñanza en las universidades. Perspectivas en diálogo” en *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, año 27, n° 96. <http://doi.org/10.5281/zenodo.5790297>

VIVEROS VIGOYA, Mara. 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación” en: *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

VISOTSKY, Jessica. 2018. “Atravesamientos de opresiones: opresión de las mujeres, de

clase y racismo en el capitalismo colonial” en: Anahí Güelman y María Mercedes Palumbo (Coords.), *Pedagogías descolonizadoras. Formación en el trabajo en los movimientos populares*. Buenos Aires: Ed. El Colectivo - CLACSO, pp. 145-162 <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx377.10>

VISOTSKY, Jessica & Reyes, José. 2022. “Los derechos de los pueblos y la descolonización de África en diálogo con perspectivas críticas en torno al territorio y la interseccionalidad” en: *Revista nuestraAmérica*, vol. 10, n° 19, e6549535. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6549535>

Otros

ACTIS, Walter; DE PRADA, Miguel Ángel & PEREDA, Carlos. 1999. *Inmigrantes, Trabajadores, Ciudadanos: Una Visión De Las Migraciones Desde España*. Valencia: Universitat de València, Patronat Sud-Nord.

BOURDIEU, Pierre. 2002. *O poder simbólico, Tradução de Fernando Tomaz*. Río de Janeiro: Ed. Bertrand.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. 2001 (1ra ed. 1987). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Editora Brasiliense.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. 2018. “Educación popular de ayer y de hoy”, Rosario: Biblos, Capítulo 3.

CALDART, Roseli. 2004. *Pedagogia do movimento Sem Terra*. Pétropolis: Editora Vozes. <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/livro-pedagogia-da-terra-mst.pdf>

CHECA, Francisco. 1998. *Africanos En La Otra Orilla: Trabajo, Cultura e Integración En La España Mediterránea*. Barcelona: Icaria, 1998.

DE LA FUENTE, Alejandro & REID ANDREWS, George. 2018. *Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo*. Buenos Aires: CLACSO; Massachusetts: ALARI. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f51t.4>

FANON, Frantz. 1963. *Los condenados de la tierra*, Vol. 36. Nueva York: Grove Press.

GLASSER, Barney & STRAUSS, Anselm. 1967. *The discovery of grounded theory. New Brunswick and London: Aldine Publishing Company*. http://www.sxf.uevora.pt/wp-content/uploads/2013/03/Glaser_1967.pdf

GINZBURG, Carlo. 1981. *El queso y los gusanos. El mundo según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnick. <https://doi.org/10.14409/dys.v1i11/12.5817>

hooks, bell. 2014. *Enseñar a transgredir*. Routledge.

PSCHUNDER, Bárbara. 2019. *¿Ana waa kehr gui? (¿Cómo está tu familia?) : Trayectorias de vida de senegaleses en la ciudad de La Plata. El proyecto migratorio laboral familiar transnacional. Tesis de para optar al grado de Licenciada en Sociología*. La Plata:

Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <https://doi.org/10.24215/27969851e004>

RECCHIA PAEZ, J et al. 2017. *Enseñanza de español como lengua segunda y extranjera para senegaleses*. Curso - Programa 2017. Memoria Académica Universidad Nacional de La Plata. <https://doi.org/10.35537/10915/79345>.

RECCHIA PAEZ, Juan; FLORES, María Eugenia; ESPAÑA, Guillermo; PAGANINI, Tamara &

PSCHUNDER, Bárbara. 2017. *Enseñanza de español como lengua segunda y extranjera para senegaleses*.

RODRÍGUEZ BRANDAO, Carlos. 2001. *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo Ed.: Brasiliense.

WADE, Peter. 1997. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ed. Abya-Yala.

VAMOS PRA PALMARES: O MEMORIAL ZUMBI E O TOMBAMENTO DA SERRA DA BARRIGA (1980-1988)

Danilo Luiz Marques¹

Universidade Federal de Alagoas, Brasil

danilo.marques@ichca.ufal.br

Resumo

Em 1980, a Universidade Federal de Alagoas foi provocada pelo movimento social negro para realizar o 1º Encontro Nacional do Parque Histórico do Quilombo de Zumbi dos Palmares, na Serra da Barriga (Alagoas, Brasil). Por meio das agências de fomento a pesquisa brasileira (Capes e CNPq) e da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (atual IPHAN), o governo federal participou desse evento, assim como vários segmentos do governo do Estado de Alagoas. Inicialmente, a ideia partiu de uma proposta ligada a Empresa Alagoana de Turismo (EMATUR), que objetivava a criação de uma alternativa de turismo para Alagoas, articulando-se com o Projeto Rondon e com o Conselho Nacional de Pesquisa. Nessa conjuntura, foi criado o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Alagoas, em 1980, na época nomeado de Centro de Estudos Afro-brasileiros (CEAB), durante a Semana Zumbi, realizada na Casa Jorge de Lima, em

União dos Palmares (Alagoas, Brasil), como parte das ações do “Projeto Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional”, conduzindo estudos e pesquisas sobre a Serra da Barriga, para que esta alcançasse o título de patrimônio histórico nacional (1984), com desdobramentos que levariam a criação da Fundação Cultural Palmares (1988). O acervo do NEABI/UFAL possui documentos manuscritos, impressos e audiovisuais raros que auxiliam pesquisadores que se dedicam a diversos temas como: ditadura, movimentos sociais, redemocratização, racismo e ações afirmativas. Isto posto, o objetivo dessa comunicação é apresentar a história do tombamento da Serra da Barriga, atual Parque Memorial Quilombo dos Palmares, através do protagonismo do Movimento Social Negro Brasileiro.

Palavras-chave: História; Quilombo dos Palmares; Redemocratização; Direito à Memória; Patrimônio Cultural *Negro*.

INTRODUÇÃO

Apresentação do bloco Ilê Aiyê da Bahia, composto de 400 componentes, todos negros².

1 Professor de História do Brasil e Coordenador Geral do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

2 *Jornal de Alagoas*. (1980, Novembro 20).

Foi assim que divulgaram, em 20 de novembro de 1980, a programação da *Semana Zumbi*, evento realizado em União dos Palmares-AL (20/11) e Maceió-AL (19/11), e que marcava a criação do Centro de Estudos Afro-brasileiros (CEAB) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), como parte das ações do “Projeto Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional”, que conduziria estudos e pesquisas sobre a Serra da Barriga, para que esta alcançasse o título de patrimônio histórico nacional. Naquele ano, a UFAL foi pressionada pelo movimento social negro a realizar um encontro nacional, onde ocorreria a apresentação do projeto e a eleição do Conselho Geral do parque. A ocasião marcou a primeira vez que lideranças de todo o país estiveram em Alagoas para realizar a subida da Serra da Barriga, local que abrigou o Quilombo dos Palmares. Uma das maiores caravanas foi a do movimento negro baiano, capitaneada por Mãe Hilda do Jitolu e Vovô do Ilê Aiyê.

Estiveram presentes representantes do mais variado espectro e representativos de entidades e organizações negras nacionais: Movimento Negro Unificado (MNU), Movimento Alma Negra (MOAN) do Amazonas, Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) da Bahia, Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB) de Brasília, Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO) de São Paulo e do Rio de Janeiro, Frente Negra de Ação Política de Oposição (FRENAPO) de São Paulo e Espírito Santo, o Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA) de São Paulo, Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão, Centro de Defesa da Cultura Negra do Pará (CEDENPA), Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra (CECERNE) de Recife e João Pessoa, e o Grupo de Trabalho André Rebouças do Rio de Janeiro (Nascimento, 2014: 97-101).

Além das lideranças da comunidade negra, o plenário do encontro contou com a presença de 14 representantes das instituições oficiais (Universidade Federal de Alagoas, Conselho Nacional de Pesquisa, Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Governo do Estado de Alagoas e Prefeitura de União dos Palmares), totalizando 70 participantes. A assembleia elaborou uma “Declaração de objetivos” e uma “Metodologia de trabalho” que substituiria um projeto apresentado pelo governo federal, rejeitando a natureza comercial/folclórica/turística para a Serra da Barriga. O conceito de “Monumento”, entendido como de natureza estática e imobilizada, foi debatido e substituído por “Memorial Zumbi”, que significava a opção por uma conceituação mais dinâmica, com a participação ativa da comunidade interessada. Assim, o Memorial Zumbi foi concebido com a seguinte meta:

Estabelecer-se como polo de uma cultura de libertação do negro.
Esta cultura de libertação objetiva:

1.1 Promover humana e socialmente as massas de origem africana e de todos os segmentos oprimidos do país.

1.2 Exigir a devolução à comunidade afro-brasileira da riqueza que ela criou e que lhe foi usurpada.

1.3 Resgatar a memória de Palmares e da comunidade afro-brasileira como base de luta.

Entre os objetivos assinalados nesse esquema figuram os seguintes:

Exigir do Sistema Oficial de Ensino a correção dos currículos escolares, omissos e injustos com a comunidade afro-brasileira.

Constituir um tribunal antirracista para julgamento dos casos de

discriminação e racismo.

Fazer respeitar as religiões afro-brasileiras.

Resguardar juridicamente os direitos humanos da comunidade afro-brasileira, tais como posse da terra, integridade física e oportunidade de emprego (Nascimento, 2014: 97-101).

A partir de 1980, lideranças do movimento negro e alguns pesquisadores começaram a se reunir anualmente em Alagoas, sempre no mês de novembro. Em 1981, por exemplo, foi realizado em Maceió o 1º *Simpósio Nacional Sobre o Quilombo dos Palmares*, onde estiveram presentes nomes como: Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Januário Garcia, Zezé Mota, Clóvis Moura, Décio Freitas, Joel Rufino e Hamilton Cardoso. Os participantes subiram a Serra da Barriga em caravana e muitos seguiram para Recife-PE, onde seria realizada a Missa dos Quilombos, na Praça do Carmo.

Para Joel Rufino dos Santos:

Quando o Memorial Zumbi estruturou-se, em 1981, poucos de nós acreditávamos que a Serra da Barriga fosse ocupar um espaço tão grande do imaginário brasileiro, um papel tão importante nas ocupações dos movimentos negros e democráticos. Tampouco imaginávamos que a Serra da Barriga fosse se tornar um local de visita, uma referência objetiva para esses movimentos. Mas foi efetivamente o que aconteceu. Em certo sentido, Palmares, a Serra da Barriga, tornou-se a Meca dos movimentos negros e democráticos do Brasil (Santos, 2014: 102-107).

O Centro de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de Alagoas, criado em 1980, e que atualmente se chama Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas, desenvolveu estudos e pesquisas objetivando o tombamento da Serra da Barriga. O núcleo, que teve como primeiro diretor Décio Freitas (1980-1983), foi assumido pelo ativista negro e professor de História Zezito Araújo em 1983, o qual foi responsável pela construção de um vasto acervo documental que se encontra sob guarda da UFAL.

A ASSOCIAÇÃO CULTURAL ZUMBI E O MEMORIAL ZUMBI

A história do Memorial Zumbi, em sua gênese, está ligada ao NEABI/UFAL e a Associação Cultural Zumbi (ACZ), entidade negra criada em 1979, em decorrência de um episódio de racismo envolvendo Marcelino Dantas, negro e estudante de medicina da UFAL, que foi “convidado” a se retirar de um baile no Clube Fênix Alagoana. Na ocasião, após uma reunião com 33 pessoas (31 homens negros e 2 mulheres negras), a ACZ se constituiu enquanto um dos principais grupos políticos do Estado de Alagoas, que tinha como objetivo o combate ao racismo. Segundo Zezito Araújo:

A Associação Cultural Zumbi deriva, além dos esforços de negros e negras alagoanos, mas também do próprio Conselho Geral do Memorial Zumbi (...) porque foi que impulsionou, juntamente com o NEAB, os estudos para o tombamento e desapropriação da Serra da Barriga, porque quando aconteceu o primeiro seminário para estu-

dar a Serra da Barriga, uma das reivindicações dos professores Olímpio Serra, Joel Rufino, Carlos Moura e o próprio Abdias Nascimento era mudar o nome do parque. O nome do parque era Parque Histórico Nacional Zumbi, e foi questionado esse nome de parque, (...) e com isso criou-se o Memorial Zumbi. Foi uma organização composta pelos governos federal, estadual e municipal, e tinha representantes do movimento negro. Essa história, a dinâmica da formação do movimento negro alagoano, ensejou a própria reorganização do movimento negro brasileiro em torno da discussão do Quilombo dos Palmares e da Serra da Barriga como elemento fundamental para rediscutir a história do negro. Então, a Associação Cultural Zumbi foi fundamental diante de todo esse contexto, porque nós conseguimos estabelecer diálogo com todos os segmentos sociais da sociedade alagoana, com os sindicatos urbanitários, com o sindicato dos professores, com o sindicato dos jornalistas. (Araújo: 2020).

Em *Histórias do movimento negro no Brasil*, Verena Alberti e Amilcar Pereira nos apresentam uma série de entrevistas com algumas das mais representativas lideranças do movimento social negro brasileiro da segunda metade do século XX. São narrativas que trazem experiências e reflexões da luta antirracista de várias partes do país. Uma delas, é o relato de Vanda Menezes³, uma das fundadoras da ACZ em 1979 e que presidiu a entidade entre 1989 e 1991. Sobre o momento de criação da ACZ, ela diz:

A Associação Cultural Zumbi surge porque um companheiro nosso, que fazia Medicina – na época só se tinha clubes fechados – e ele vai para um baile na Fênix. E ele é convidado a sair desse baile porque é negro. Ele é filho de Laura Dantas. Uma mulher negra, que foi professora dos governadores... Hoje, inclusive, tem uma escola chamada Laura Dantas em um complexo do estado. E, por conta disso, há uma revolta dos próprios companheiros brancos, que faziam Medicina, com essa atitude – não chama diretor, era um nomezinho que dava a esses caras que tomavam conta desses clubes. E é uma confusão! Não me lembro se saiu página em jornal. Mas foi uma coisa muito doida, porque era um homem, filho de uma mulher negra, mas muito bem relacionada, que fazia Medicina, e é posto para fora da Fênix. E muitos companheiros começam a discutir isso. E nós fomos chamados, eu fui chamada para uma reunião para discutir isso. Éramos 33 pessoas: duas mulheres – eu e Ana – e 31 homens, que se reúnem na universidade, porque Zezito Araújo, na época, já estava na universidade. Zezito é um companheiro de luta que foi diretor do Neab toda a vida⁴.

O episódio de racismo no Clube Fenix Alagoana envolvendo o estudante negro Marcelino Dantas foi o estopim para um grupo de negros e negras que já se conheciam se revoltarem e formarem a ACZ, um “movimento político que revolucionou Maceió e o Estado de Alagoas como um todo”. Para Vanda Menezes:

3 Psicóloga e perita criminal da Polícia Civil do Estado de Alagoas.

4 BARBOSA, Vanda Maria Menezes. Vanda Maria Menezes Barbosa (depoimento, 2005). Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (2h 35min).

Foi a Associação Cultural Zumbi que constituiu o Memorial Zumbi, que brigou para tombar a Serra, para desapropriar a Serra. A gente constituiu a ACZ, logo depois, em 1981, se faz o primeiro Neab, Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da universidade. Não tenho certeza, mas acho – 99% de certeza – que foi o primeiro Neab do Brasil. Depois é o do Maranhão e, depois, o de Sergipe. Maranhão fica com Carlão, o Zezito fica no Neab de Alagoas e a Néli em Sergipe. Era muito interessante, porque era a Associação Cultural Zumbi quem dava força ao Neab: o Neab não tinha força no sentido de ser conhecido. Era um núcleo pequeno em extensão. Era a Associação, que já tinha corpo político, que dava... Tinha uma parceria muito boa, o pró-reitor era muito interessante. Tinha uma parceria muito boa com o movimento e a gente com eles. Então, tudo a gente fazia junto: Neab e Associação Cultural Zumbi⁵.

Jeferson Santos, ao estudar o movimento negro em Alagoas, documenta que a ACZ foi uma organização que objetivava lutar contra toda forma de discriminação racial, bem como valorizar a figura de Zumbi e do Quilombo dos Palmares. A “abordagem da Serra da Barriga, seja no que concerne ao seu tombamento ou a atividades a se desenvolverem naquele local, será uma constante” (SILVA, 2008: 15). Naquela época, era comum a realização de atividades nos flancos da Serra como corridas e caminhadas, consolidando aquele espaço como símbolo da resistência negra no Brasil. Para Jeferson Santos:

Todo esse processo, juntamente com os esforços de organizações do movimento negro em outros Estados, fez com que a Serra da Barriga, localizada no município de União dos Palmares, Alagoas, fosse tombada como patrimônio histórico nacional em 1984. Com o tombamento da Serra, as atividades na mesma se intensificaram, especialmente as famosas peregrinações ao seu topo todos os dias 20 de novembro de cada ano. Essa atividade agrega pessoas, militantes, simpatizantes da causa negra no Brasil e mesmo no mundo – como atesta a vinda de negros norte-americanos para a cidade de União dos Palmares – passando a constituir atividade obrigatória em seus calendários, assim como no calendário do próprio governo do Estado (Silva, 2008: 15).

O Memorial Zumbi tornou-se um ponto de convergência, uma desembocadura onde as várias tendências dos movimentos negros no Brasil se conectaram. Como sinalizou Joel Rufino dos Santos, em 1988:

Os problemas, os dilemas, as contradições e as tendências dos movimentos negros nesses últimos dez anos, de alguma maneira, foram desembocar no Memorial Zumbi. Apenas para dar um exemplo: temos tido nos movimentos negros do Brasil uma controvérsia entre os movimentos especificamente políticos, que colocam como objetivo explícito o combate ao racismo; e aquelas instituições, entidades, órgãos e personalidades negras que, embora não objetivem claramente a luta organizada contra o racismo, são representativas

5 BARBOSA, Vanda Maria Menezes. Vanda Maria Menezes Barbosa (depoimento, 2005). Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (2h 35min).

das comunidades negras. Sua sensibilidade tem, entretanto, nos ajudado a enfrentar esse dilema. São assim dois os grupos, os que se voltam explicitamente contra o racismo e os que não o fazem desse modo. Esses dois grupos serão movimentos negros, igualmente? No seio do Memorial Zumbi, essas duas tendências, esses dois grandes agrupamentos, os anti-racistas (chamemos assim) explícitos e os implícitos, têm confluído e trocado regularmente suas experiências, seus pontos de vista e até mesmo superado alguma hostilidade que porventura pudessem ter. Mas objetivamente temos tido, no seio do Memorial Zumbi, a colaboração de representantes do movimento negro político, do Movimento Negro Unificado (MNU) e pais-de-santo e ialorixás, representantes da comunidade de terreiros, de clubes recreativos, assistencialistas, que em outro momento, fora do Memorial Zumbi, de modo geral se desconheciam, quando não se hostilizavam (Santos, 2014: 102-107).

A proposta do movimento negro era que o Memorial Zumbi se constituísse como uma pedra fundamental na construção de um Brasil democrático e pluricultural. Inicialmente, o tombamento da Serra da Barriga partiu de uma proposta ligada a EMATUR, que objetivava a criação de uma alternativa de turismo para Alagoas, articulando-se com o Projeto Rondon e, a partir daí, com o CNPq, por intermédio da reitoria da UFAL. Zezito Araújo, ativista negro e professor da UFAL, que desempenhou um papel fundamental para o tombamento da serra em 1985, relatou, em evento comemorativo aos 40 anos de criação do CEAB, que o movimento negro interveio na proposta do Estado Brasileiro de resumir a Serra da Barriga apenas a uma perspectiva turística. Aquela geração iniciou um processo de mudança, de ver e entender a Serra da Barriga enquanto um espaço de salvaguarda da memória da luta negra pela liberdade (Araújo, 2020).

O Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi entendia que o conceito de patrimônio cultural, proposto pelo projeto original, estava vincado numa perspectiva eurocêntrica, assim, ficava nítida a tentativa de folclorização das culturas negras e indígenas, silenciando a história de luta contra a escravidão. O Conselho Deliberativo entendia que, historicamente, a “cultural oficial brasileira” pouco se importava com temas centrais à nossa formação como um povo e uma nação, a partir de perspectivas afro-brasileiras e indígenas. No geral, a historiografia brasileira obedecia às normas da visão greco-romana do mundo, que definia a cultura exclusivamente pela experiência européia, omitindo, assim, mais de dois terços do globo. Nesse sentido, alegavam que:

A política cultural dominante no Brasil, com relação aos bens da cultura africana e indígena no país, tem reproduzido de forma beata o comportamento dos poderes coloniais europeus no continente da África. Desrespeitando seu valor epistemológico, espiritual, teológico e filosófico, os dirigentes de tal política tradicional relegam esses bens – geralmente furtados de maneira violenta – a instituições como o Museu da Polícia do Rio de Janeiro, onde muitos objetos religiosos afro-brasileiros, colhidos em batidas policiais nos terreiros, são exibidos para “comprovar cientificamente” a criminalidade inata do povo de descendência africana, ou para fundamentar sua “tendência natural à violência”. [...] . A redução dos bens culturais africanos e dos povos indígenas à condição de objetos curiosos ou pitorescos, de interesse etnológico, folclórico ou turístico-comercial, erige-se como fator básico da visão eurocentrista reinante e resul-

ta em outro assalto: a exploração econômica pela extração de uma mais-valia cultural das comunidades produtoras de tais bens (Nascimento, 2014: 97-101).

Dessa forma, a proposta do Movimento Social Negro Brasileiro para o Memorial Zumbi representava uma inovação, escapando de uma “visão greco-romana do planeta, reconhecendo que o bem cultural não é privilégio de uma só etnia: a branca europeia; há que se incorporar com decisão os legados de outras etnias: a negra e a indígena” (Nascimento, 2014: 97-101). Assim, o processo que culminou na criação do Memorial Zumbi, é um exemplo de tensionamento em torno do direito a memória dos povos afro-brasileiros e indígenas, ilustrando a importância da “participação crítica dos grupos interessados, a fim de orientar a definição do patrimônio cultural para escapar à imposição etnocêntrica, restritiva e imobilizadora que tradicionalmente opera nessas circunstâncias” (Nascimento, 2014: 97-101), refutando os perigos traiçoeiros de possíveis perspectivas excludentes.

Em 1981, a assembleia do *Simpósio Nacional Sobre o Quilombo dos Palmares* assegurou que o Conselho Deliberativo do parque teria uma maioria de dois terços, composta de representantes da comunidade negra e de “pessoas que tenham trabalho consequente em relação à situação do negro no Brasil”. O conselho constituía um braço executivo do Memorial e suas atividades visavam trabalhar pelo tombamento do sítio histórico da Serra da Barriga. Assim, o tombamento se impôs como requisito prévio e base indispensável para a consolidação do Memorial.

Segundo relato de Joel Rufino dos Santos,

o Memorial Zumbi representa uma antecipação pioneira do que busca e pretende o segmento afro-brasileiro da memória nacional. Os africanos não vieram ao Brasil por opção. Nós, seus descendentes, avocamos o direito inalienável de reivindicar nossa herança nacional. Estamos conscientes do desafio que se levanta a todos os brasileiros dispostos à construção de um Brasil democraticamente coeso, isto é, um Brasil que respeite a liberdade, identidade e dignidade nacional dos segmentos diversos que compõem nossa unidade plural de povo, cultura, religião, língua e filosofia. Um Brasil assim definido não comporta o genocídio dos índios e está incapacitado de continuar sob o monopólio de uma elite de mentalidade eurocentrista que procura manter o poder à custa de práticas racistas e anti-humanas, negadoras dos valores culturais e humanos dos índios e dos africanos. Por isso mesmo, o Memorial Zumbi constitui-se como verdadeira pedra fundamental na construção desse Brasil democrático e pluricultural – mas, principalmente, plurirracial.

Axé Zumbi, orixá afro-brasileiro! (Santos, 2014: 102-107).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das fortes mobilizações nas décadas de 1980 e 1990, o Parque Memorial Quilombo dos Palmares só foi inaugurado em 2007, depois de muitos esforços da militância negra brasileira. A Serra da Barriga possui os títulos de Patrimônio Cultural Brasileiro (1985) e do Mercosul (2017), e atualmente é um dos destinos turísticos mais procurados de Alagoas, com uma média de 40 mil visitantes por ano. Todas essas conquistas foram resultado

de reivindicações que estavam na agenda de lutas do movimento negro desde 1971, quando o Grupo Palmares de Porto Alegre-RS idealizou o 20 de novembro enquanto o Dia Nacional da Consciência Negra.

Além de toda documentação oficial do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi (atas, memorandos, ofícios, correspondências, mapas, projetos de arquitetura, etc.), o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da UFAL possui mais de 200 horas de gravações em áudio (fitas k7), registros audiovisuais em VHS de eventos realizados entre as décadas de 1980 e 1990, cartazes de eventos e campanhas do movimento negro, atas de reuniões e panfletos de entidades negras e dezenas de registros fotográficos acerca das temáticas africanas, afro-brasileiras e indígenas, se constituindo, como um dos principais locais de salvaguarda da memória de movimentos sociais que atuaram na redemocratização do Brasil e que sempre pontuaram: “Enquanto houver racismo, não vai haver democracia”.

O Acervo está sendo catalogado e digitalizado numa parceria do NEABI/UFAL com o Centro de Pesquisa e Documentação Histórica da UFAL (CPDHIS). As fitas k7 do acervo já estão quase todas em formato digital e registram desde o 1º Encontro Nacional Sobre o Quilombo dos Palmares (1981) até eventos e reuniões preparatórias para a III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância que ocorreu em Durban (África do Sul) no ano de 2001. Áudios das reuniões e eventos do Memorial Zumbi entre 1983 e 1989 também compõem o acervo sonoro, com destaque para palestras e cursos de Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento e Kabengele Munanga. Infelizmente, as condições de armazenamento não são as ideais e as fitas ainda não foram transcritas por questões estruturais da nossa instituição que sofreu com cortes no orçamento pelo governo federal.

Além dos áudios em fita k7, o acervo possui um conjunto de fitas em VHS que registraram as celebrações do centenário da abolição em 1988 e o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares em 1995. Infelizmente, elas ainda não foram digitalizadas por falta de recursos financeiros e equipamentos. Já os cartazes e a documentação sobre o tombamento da Serra da Barriga estão sendo digitalizados pelo CPDHIS, e a ideia é que tudo seja disponibilizado em um banco de dados on-line. Nesse conjunto documental, também ganham destaque as fotografias de Januário Garcia, fotógrafo e ativista negro, responsável por registrar todo o processo de retomada do solo sagrado de Palmares.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo (Org.). 2007. *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC/FGV.

ARAÚJO, Zezito. *O movimento negro em Alagoas e o NEAB - UFAL*. Curso de Extensão Negras Conexões. NEABI/UFAL. 22/08/2020.

CONSELHO DELIBERATIVO DO MEMORIAL ZUMBI. 2014. “Memorial Zumbi: um informe à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC)” em Elisa Larkin Nascimento, *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, pp. 97-101.

DOMINGUES, Petrônio. 2007. “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos” em: *Revista Tempo*, nº 23, pp. 100-122.

GOMES, Nilma Lino. 2017. *O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis, RJ: vozes.

PEREIRA, Amilcar A. 2013. *“O mundo negro”: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. Zezito Araújo. 2011. "O Movimento Negro em Alagoas: militância e história" em: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano IV, nº 7, pp. 107-114.

SANTOS, Joel Rufino. 2014. "Memorial Zumbi: conquista do movimento negro" em: Elisa Larkin Nascimento, *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, pp. 102-107.

SILVA, Jeferson da. 2008. *Cultura negra em Alagoas: uma construção da negritude*.

Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PPGCS-PUC-SP.

SOARES, Iraneide da Silva. 2016. "Caminhos, pegadas e memórias: uma história social do Movimento Negro Brasileiro" em: *Universitas Relações Internacionais*, vol. 14, nº 1, pp. 71-87.

Racismo Ambiental na História de Brasília

Luiz Paulo Ferreira Nogueirão¹

Universidade de Brasília, Brasil

luiznogueirão@unb.br

Resumo

Inaugurada em 1960, à nova capital federal se atribuiu o papel de servir de exemplo para o restante do País. Quis-se, com ela, simbolizar uma certa tentativa de modernização econômica e social do Brasil. Esse artigo apresenta o racismo, em sua face ambien-

tal e urbana, como elemento constitutivo da história de Brasília.

Palavras-chave: Racismo Ambiental; Brasília [Brasil]; 1956-2013.

INTRODUÇÃO

Esse artigo, por meio da análise dos dados coletados pela *Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios de 2013*² (Governo do Distrito Federal, 2013), evidencia que os locais de residência dos brancos e dos negros são diferentes em Brasília. Ademais, aponta para o fato de que os dos primeiros, do ponto de vista ambiental e urbano, são melhores do que os dos segundos.

Para explicar esse fenômeno, recorre-se ao conceito de Racismo Ambiental, elaborado nos Estados Unidos, para descrever fenômeno semelhante: naquele país, a distribuição racial da população no tecido urbano também atribui, aos lá denominados brancos, bairros com qualidades ambientais melhores do que os atribuídos às pessoas das demais raças.

Uma vez que, diferentemente dos EUA, no Brasil jamais houve legislação alguma impondo restrições à localização das pessoas nas cidades em função da raça a que pertenciam, investiga-se como, em Brasília, logrou-se um efeito semelhante.

ELEMENTOS DO RACISMO À BRASILEIRA

O racismo possui uma história relativamente recente, mas é profundamente diverso conforme são diversas as formações sociais que o sustentaram (Almeida, 2019: 143) ao longo dos últimos 250 anos.

No Brasil, ainda que seja inegável que o racismo tenha se manifestado de diferentes formas e em diferentes dimensões desde o final do período colonial, ao longo do século

1 Professor Associado do Departamento de História da Universidade de Brasília.

O autor agradece à socióloga e professora Thaís Cristina dos Reis pela parceria e pelas ideias. Agradece, também, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF) pelo financiamento parcial da pesquisa de que essa comunicação é um dos frutos.

2 Doravante PDAD-2013.

XX ele adquiriu uma curiosa faceta: a de existir sem que haja racistas que se assumam como tais.

Freyre (1959: 345-383) o percebeu e o expôs na obra *Ordem e Progresso*. Trata-se de um livro que, para ser escrito, recorreu a múltiplas entrevistas. O autor reportou quais perguntas fez a cada pessoa entrevistada. De um modo geral, a primeira pergunta era: você é racista? Normalmente, a resposta era negativa. Depois de várias outras perguntas, perguntava-se quase a mesma coisa, mas com outras palavras: você admitiria que alguém da tua família se casasse com um negro? A resposta também costumava ser negativa e vários entrevistados acrescentavam: cada qual com seu igual, um velho ditado de então.

Esse aspecto do racismo à brasileira tem sido recorrentemente confirmado por meio de pesquisas de opinião. A maioria das pessoas da sociedade brasileira reconhece a existência do racismo, ao mesmo tempo em que negam que sejam racistas, embora admitam conhecer quem seja.

Multidimensional, como os racismos praticados em outros países, o racismo no Brasil se expressa às vezes de modo semelhante ao que há em outras nações, como no tecido urbano, no sistema de educação e na distribuição de renda, não sendo Brasília uma exceção.

MORADIA, RENDA, EDUCAÇÃO E RACISMO EM BRASÍLIA

Inaugurada em 21 de abril de 1960, Brasília é a capital de uma sociedade racista e traduz também em seu tecido urbano o racismo presente no Brasil, entre outras desigualdades que singularizam o País.

Embora não haja leis positivadas que impeçam os negros de alugarem ou de adquirirem imóveis residenciais em bairro algum da cidade, é notável que haja diferenças de concentração de brancos e de negros conforme as áreas possuam qualidades ambientais e urbanas superiores ou inferiores, tal como demonstrado adiante.

O projeto vencedor para a construção do Plano Piloto de Brasília seguia alguns dos princípios modernistas expostos na Carta de Atenas (Holston, 1989: 31). O propósito de Lúcio Costa, seu autor, era o de criar uma cidade relativamente igualitária, com amplas áreas verdes e de lazer, com boa aeração e iluminação para as residências, assim como com um trânsito rodoviário fluido.

Condizentemente com tais princípios, propôs que a capital fosse construída a partir de dois eixos rodoviários, que se cruzariam onde hoje está a Estação Rodoviária. Em torno deles haveria uma rígida especificação das atividades desenvolvidas em cada um. No primeiro, conhecido como Eixo Monumental, estariam localizadas as repartições públicas federais e locais; no segundo, conhecido popularmente como Eixão, seriam localizadas as residências dos brasilienses.

As áreas residenciais contariam com prédios exclusivos para moradias localizados em superquadras. Com edifícios de seis andares, cercados por áreas verdes e áreas de lazer, as superquadras contariam também com escolas e creches para o atendimento da população em idade escolar, assim como com áreas de comércio que serviriam os moradores das proximidades.

O relativo igualitarismo da proposta de Lúcio Costa, condizente com os princípios da Carta de Atenas, se expressaria pelo compartilhamento dos equipamentos públicos por todos, como as áreas verdes e de lazer, as escolas e creches, as lojas nas áreas comerciais etc. Também contribuindo para que tal princípio fosse efetivado, todos residiriam em apartamentos (Brasília seria uma cidade sem casas) e a diferença entre as maiores e as menores áreas das residências não poderia ultrapassar a escala de 10:1.

É mais do que razoável supor que um tal igualitarismo se chocaria com alguns dos mais arraigados valores dos brasileiros e que seria contestado, como o foi, ao longo da breve história de Brasília.

Ainda antes de inaugurada, as autoridades responsáveis pela construção da nova capital deixaram claro para todos que ela não seria local de moradia dos mais pobres. Dessa maneira, deu-se início à construção das então chamadas cidades satélites, as quais abrigariam as pessoas expulsas, *manu militari*, do Plano Piloto. Taguatinga, Sobradinho e Gama foram cidades satélites inauguradas antes de 21 de abril de 1960.

Ressalte-se que tais expulsões, como as que ocorreram posteriormente engrandecendo as três primeiras cidades satélites e criando outras, como Ceilândia e Santa Maria, foram feitas enquanto o Plano Piloto ainda estava desabitado em sua maior parte, nas palavras do próprio Lúcio Costa.

Ainda hoje, há espaço para a construção de moradias no interior do Plano Piloto de Brasília, mas residir em tal área, ao longo do tempo, requereu níveis de renda crescentes e, até o momento, inalcançáveis para a maioria dos brasileiros. Houve, assim, um processo de elitização da área planejada por Lúcio Costa. Em seu interior foram preservadas as áreas verdes e as áreas de lazer, assim como as escolas públicas e as creches, bem como as áreas comerciais que servem aos moradores. Os apartamentos lá existentes, por sua vez, respeitaram a escala de 10:1 de diferença entre os de maiores e os de menores áreas.

Assim, no Plano Piloto as condições sociais entre os seus moradores são relativamente igualitárias. A desigualdade, porém, se verifica entre as áreas de maior e de menor renda do Distrito Federal.

As informações colhidas em 2013 pela Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (PDAD-2013), indicam uma forte disparidade de renda familiar entre os bairros mais ricos e os mais pobres do Distrito Federal, conforme indicado pela tabela 1.

TABELA N° 1: Renda Domiciliar e cor/raça por bairro em Brasília

Bairro/região administrativa	Renda (R\$)	brancos	%	pretos	%	pardos e mulatos	%	mistos	%
Park Way	14.918,33	237	51,97	11	2,41	143	31,36	65	14,25
Lago Sul	11.972,07	408	71,96	23	4,06	72	12,7	61	10,76
Jardim Botânico	10.913,47	315	61,52	22	4,30	121	23,63	54	10,55
Águas Claras	10.414,11	418	63,72	13	1,98	171	26,07	53	8,08
Sudoeste/Octogonal	10.101,54	624	68,95	12	1,33	193	21,33	75	8,29
Lago Norte	9.856,09	598	64,23	23	2,47	233	25,03	76	8,16
Asa Sul	9.629,93	345	61,5	18	3,21	140	24,96	57	10,16
Asa Norte	8.167,45	720	60,15	40	3,34	322	26,9	111	9,27
Recanto das Emas	2.249,70	232	26,82	68	7,86	421	48,67	144	16,65
Fercal	2.065,88	90	19,27	38	8,14	287	61,46	52	11,13
Itapoã1	2.031,07	76	16,24	53	11,32	288	61,54	50	10,68
Vale do Amanhecer	1.890,17	83	23,06	40	11,11	222	61,67	15	4,17
Varjão	1.772,94	102	21,94	53	11,4	277	59,57	33	7,1
Sol Nascente	1.695,37	141	26,76	46	8,73	250	47,44	89	16,89
Arapoanga	1.674,23	102	28,49	33	9,22	188	52,51	34	9,5
Cidade Estrutural	1.456,13	100	20,37	101	20,57	189	38,49	99	20,16

Fonte: elaborado pelo autor e por Thaís Cristina dos Reis a partir da PDAD (2013)

No Brasil, o conceito de raça ligou-se estreitamente ao da cor da pele, razão pela qual pretos e brancos são termos normalmente considerados opostos. Pelo menos ao longo do século XX, os termos pardo e mulato qualificaram pessoas mestiças resultantes da descendência de pretos e brancos. Em séculos anteriores, porém, ambos possuíam outras possibilidades de mestiçagem e de denominações, assim como o termo cabra, que embora seja usado em algumas regiões, já não se associa a raça.

Em anos recentes, o termo negro passou a ser comumente usado em lugar de preto, não sendo incomum que englobe também os pardos. Por outro lado, em razão de pesquisas recentes a partir do DNA mitocondrial de amostras populacionais de diferentes regiões do País, verificou-se que a maioria dos brasileiros, ainda que não se identifique como mestiça, é portadora de traços genéticos das populações ameríndias, africanas e europeias simultaneamente.

Em outras palavras, a identificação racial dos brasileiros se faz por outros critérios que não o conhecimento sobre as origens dos ancestrais, sendo a cor da pele uma das variáveis mais relevantes.

Para a elaboração da PDAD (2013), o órgão que a executou limitou a autotranscrição racial a cinco possibilidades, associando-a às seguintes opções³: branco, preto, amarelo, índio e pardo.

Na Tabela 1, as pessoas foram agrupadas por domicílio, havendo quatro possibilidades: brancos, pretos, pardos/mulatos e mistos. Tais domicílios, com a exceção do último, eram homogêneos, isto é, todos os membros pertenciam a uma mesma raça/cor. No caso dos domicílios mistos, eles seriam habitados por pessoas de raças/cores diferentes.

O que a tabela 1 indica é que quanto maior a renda domiciliar média de uma região, mais brancos são os domicílios que a compõem e quanto menor, menos frequentes eles são, havendo em tais casos o predomínio dos demais grupos e, em especial, dos pardos e dos pretos.

Uma vez que a principal fonte de rendimentos dos entrevistados eram os salários e uma vez que estes se relacionam estreitamente com o nível e com a qualidade da educação recebida, verificou-se como os indivíduos dos grupos raciais se representavam entre os que haviam concluído ou ingressado no nível superior no Distrito Federal. Para isso, foram consideradas as pessoas que responderam aos questionários da PDAD (2013) com 20 anos de idade ou mais, conforme a tabela 2:

TABELA Nº 2: Percentual de pessoas com 20 anos ou mais que acessaram o nível superior no Distrito Federal, segundo as raças/cores a que pertencem

	20 a 30 anos de idade			31 a 41 anos de idade			42 a 53 4 anos de idade		
	Branco	Pretos	pardos/mulatos	Branco	Pretos	pardos/mulatos	Branco	Pretos	pardos/mulatos
Naturais do DF	64,33	36,67	46,22	61,48	34,85	43,16	50,38	21,69	34,6
Não naturais do DF	51,85	18,45	27,24	46,95	15,24	22,86	39,38	12,16	20,69

Fonte: elaborado pelo autor e por Taís Cristina dos Reis a partir da PDAD(2013)

3 Em uma outra pesquisa, executada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 1976, a autotranscrição por cores não foi predeterminada. As respostas dos entrevistados levou à identificação de mais de 100 cores (Schwarz, 2003), incluindo-se roxa, azul e verde. No caso da PDAD (2013) perguntava-se ao entrevistado, entre as cinco opções mencionadas, qual era a sua cor/raça.

4 Em 2013, ano da realização da pesquisa, Brasília contava com apenas 53 anos de idade. Por isso não foram consideradas as faixas etárias posteriores.

Há dois elementos notáveis na tabela acima: em primeiro lugar, há uma considerável diferença entre os que são naturais do Distrito Federal e os que não são: os primeiros acesam o nível superior com muito mais frequência do que os segundos⁵. Em segundo lugar, em todas as faixas etárias há uma diferença estatística significativa entre os brancos, de um lado, e os pretos e pardos/mulatos.

Os dados da tabela 2 relacionam-se com o que consta da tabela 1 da seguinte maneira: os resultados dos sistemas de ensino e os locais de moradia expressam um mesmo fenômeno social, isto é, o racismo em suas múltiplas dimensões. Como os rendimentos individuais são dependentes do nível e da qualidade da educação e como os pretos e os pardos são discriminados em relação com os brancos nos sistemas de ensino do Brasil e de Brasília, então não se estranha que os dois primeiros grupos tenham rendimentos inferiores, em média, aos do terceiro⁶.

Como os rendimentos são determinantes da capacidade para a compra e para o aluguel de imóveis residenciais, em uma cidade com a infra-estrutura urbana e ambiental heterogênea, as famílias com maiores rendimentos procurarão os imóveis localizados nos bairros com equipamentos públicos de melhor qualidade. Como os brancos, em média, alcançam maiores rendimentos, acabam predominando em tais bairros.

RACISMO E HETEROGENEIDADE URBANA E AMBIENTAL EM BRASÍLIA

Sendo uma cidade construída pelo Estado para ser a capital, seria de se esperar que as condições de vida das pessoas fossem relativamente semelhantes quanto aos equipamentos urbanos e quanto aos serviços públicos prestados à população, dado o caráter impessoal da legislação esperado de um estado moderno.

Ocorre que muitas são as formas pelas quais o Estado atua, no Brasil, reforçando as desigualdades sociais e, entre elas, o racismo. Para compreender como o racismo ambiental está entranhado na história de Brasília, é necessário falar algo a respeito da formação da cidade para além do que foi proposto por Lúcio Costa.

O urbanista imaginou que no Distrito Federal haveria apenas uma cidade e que ela comportaria todos os seus habitantes, com a exceção daqueles dedicados às atividades agrícolas e extrativas. Muito cedo, porém, por meio da inauguração das três primeiras cidades satélites (Sobradinho, Gama e Taguatinga), foi evidenciado que para os pobres, majoritariamente pretos e pardos/mulatos, não haveria espaço no que Lúcio Costa propusera.

As três cidades, inauguradas antes de Brasília, foram localizadas às margens da Estrada Parque Contorno (EPCT), uma rodovia que contorna toda a bacia do Lago Paranoá, formando um polígono fechado. Nas décadas seguintes, a criação de outras cidades para acolher as populações pobres expulsas do Plano Piloto também foram estabelecidas às margens de tal rodovia.

O resultado de um processo de discriminação como o descrito, em que os pobres foram localizados na área externa do polígono formado pela EPCT, pode ser melhor visualizado no mapa 1, abaixo.

5 Ressalte-se que 2013 foi o primeiro ano em que a maioria da população residente no Distrito Federal é majoritariamente nascida na capital federal. Brasília foi, de 1956 a 2013, uma cidade em que os imigrantes predominavam. Antes de 1956, no local em que está Brasília, havia apenas um núcleo urbano com menos de 8 mil habitantes, denominado Planaltina, absorvido pelo novo Distrito Federal.

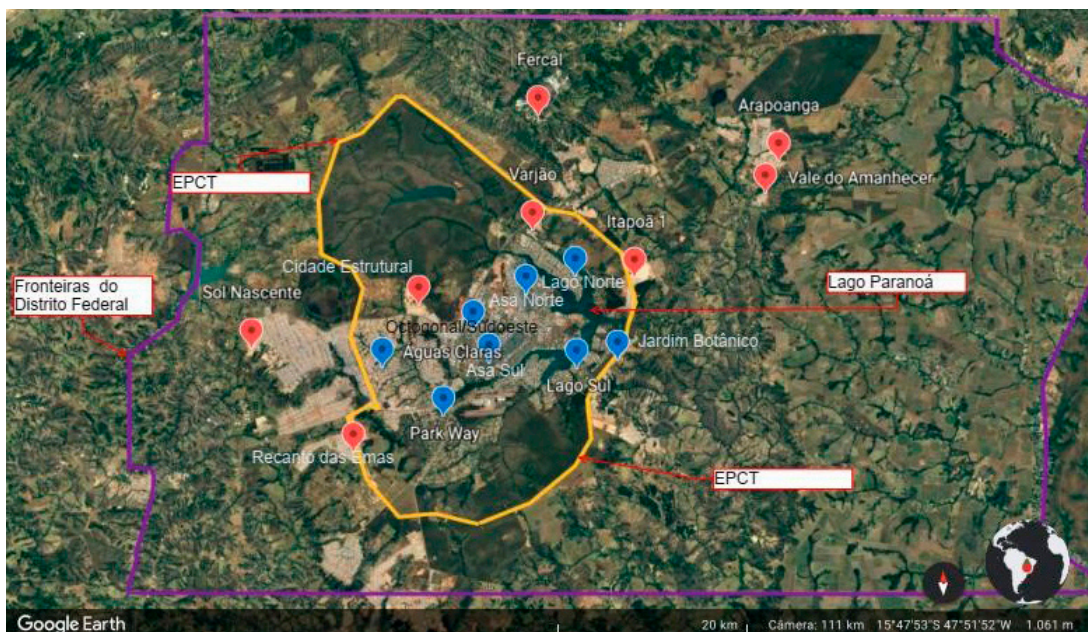
6 Acresça-se que, mesmo quando contam com níveis de educação semelhantes, pretos e pardos auferem salários menores, de acordo com os dados da PDAD-2013.

Os oito bairros com as menores médias de rendas domiciliares estão representados com localizadores vermelhos; os de maiores, com azul. Em amarelo, formando um polígono fechado, se representa a EPCT.

O que se percebe é que, dos oito bairros com menores rendas domiciliares médias, seis estão além da EPCT. De forma inversa, dos oito de rendas mais elevadas, sete estão no interior do polígono.

Uma das preocupações do planejamento ambiental em Brasília, desde os anos 1970, foi a tentativa de preservação das águas do Lago Paranoá. Tal lago foi formado por meio do represamento do rio Paranoá e a limpeza de suas águas é fruto de uma política permanente de coleta e tratamento de esgoto.

Mapa N° 1: Localização dos oito bairros mais pobres e dos oito mais ricos do Distrito Federal



O tratamento do esgoto, assim como a coleta de lixo e de entulho, bem como a prevenção contra a erosão há muito são efetivas nos bairros que ficam no interior da EPCT. Nos que estão fora, apenas aos poucos e efetivamente nas últimas décadas, houve esforço semelhante.

Aparentemente, reconhecendo que apenas lentamente os pobres seriam atendidos pelos serviços ambientais oferecidos aos ricos pelo poder público, procurou-se evitar o adensamento populacional no interior da EPCT, reduzindo a demanda por tais serviços. Essa política que visou evitar tal adensamento é a mesma política que retirou, por meio de violentas expulsões, os pobres e os realocizou no exterior do polígono.

Com uma baixa densidade demográfica no interior da bacia do Lago Paranoá, criou-se uma região ambientalmente sadia que é desfrutada por quem possui níveis de renda mais elevados. No período de seca havido nos anos de 2017 e 2018, as águas do lago foram servidas à população, indicando o êxito de uma política ambiental excludente. Ressalte-se, como pode ser visto no mapa 1, que tais águas encontram-se em meio a uma população de quase 3 milhões de habitantes. Comparando-se com outras cidades brasileiras de dimensões semelhantes, não há outra que possa se servir das águas presentes em suas imediações.

Por fim, ainda que as qualidades ambientais de Brasília, em razão dos serviços de coleta de lixo e de esgoto, entre outros, sejam muito superiores aos das demais cidades brasileiras, os que menos são servidos são as populações pretas e pardas, conforme a tabela 3, abaixo.

TABELA N° 3: Percentuais de ausência ou de presença de serviços ambientais e urbanos por raça

	brancos	pretos	pardos/ mulatos
esgotamento inadequado**	4,27	9,91	7,98
ruas sem asfalto**	6,82	12,46	11,53
ruas sem calçadas**	8,95	17,09	14,44
ruas sem drenagem de águas pluviais*	18,39	24,39	21,42
ruas sem meio-fio**	8,68	14,54	13,46
presença de erosão*	2,22	5,10	3,47
presença de entulho**	6,7	19,41	13,98
presença de parques e jardins**	31,24	19,58	19,67
reconhecimento de ruas arborizadas**	39,62	29,44	31,6
reconhecimento de área de preservação ambiental*	15,06	11,75	11,98
ruas sem iluminação pública	1,91	2,79	3,01
coleta de lixo inadequada	3,25	4,51	3,13

* diferenças superiores a 2 desvios-padrões entre brancos e pretos somados a pardos/mulatos;

** diferenças superiores a 3 desvios-padrões entre brancos e pretos somados a pardos/mulatos.

Fuente: Elaborado pelo autor em colaboração com Taís Cristina dos Reis a partir da PDAD 2013.

Pela tabela 3, nota-se que há um viés nos serviços ambientais e urbanos do Distrito Federal. Assim, por exemplo, enquanto 4,27% da população branca conta com serviços de coleta de esgoto inadequados, são 9,91 dos pretos e 7,98% dos pardos/mulatos. As ruas sem asfalto estão presentes em 6,82% das residências dos brancos, enquanto são 12,46 dos pretos e 11,53% dos pardos/mulatos. Os percentuais se invertem quando as diferenças são sobre aspectos positivos: os parques e jardins estão presentes nas imediações de 31,24% das residências habitadas por brancos, mas apenas em 19,58 e 19,67% das residências dos demais grupos etc.

As diferenças apontadas são estatisticamente significativas, conforme indicado pela legenda da tabela. As exceções são a coleta de lixo e a presença de iluminação pública, em que aparentemente já não havia mais diferenças significativas por raça em 2013, mas certamente houve ao longo do restante da história de Brasília.

CONCLUSÕES

Quando de sua construção, a Brasília foi atribuída uma tarefa que não se cumpriu: a de ser uma cidade diferente das demais cidades brasileiras, tanto do ponto de vista urbanístico quanto do ponto de vista social e tais tarefas foram incorporados no projeto apresentado por Lúcio Costa.

Ainda que aprovada pelo Congresso Nacional, a transferência da capital foi, também, uma espécie de fuga à luta de classes que havia no Rio de Janeiro (Moreira, 1998: 213), com suas demandas por serviços públicos características das demandas do movimento operário, isto é, além de bons salários, boa educação, bons serviços de saúde, de saneamento urbano, de previdência social etc.

Dominado por bancadas representantes do mundo rural brasileiro, pode-se argumentar que o ambiente urbano do Rio de Janeiro era ingrato ao membros do Congresso Nacio-

nal. A localização da capital longe dos grandes centros, em pleno planalto goiano, seria mais uma forma de adiar o processo de modernização social porque passava o País, retirando o principal centro político do caldeirão de lutas que era o Rio de Janeiro.

Assim, paradoxalmente, Brasília representa a luta por transformações sociais de parte das forças políticas brasileiras, assim como a luta pela conservação dessas mesmas estruturas sociais pelas forças conservadoras. Simbolicamente, venceram os que lutavam pelas transformações, mas socialmente foram derrotados.

Conservadores e progressistas sabiam que jogo cada parte jogava. Além da transferência da capital, os segundos pretendiam fazer uma reforma agrária nas margens das rodovias que ligariam a nova capital ao restante do país; os conservadores, além de a bloquearem, pretendiam que na cidade não houvesse indústrias nem universidades, para que não houvesse operários nem estudantes.

Após inaugurada, a cidade passou a contar com uma universidade pública com caráter pedagógica e socialmente inovador (Ribeiro, 1992: 121-166). A classe operária brasiliense se formou nas cidades satélites e sempre lutou contra a exclusão urbana que a vitimou. O golpe de 1964, além de reforçar a repressão anteriormente existente, procurou reformar o projeto original da Universidade de Brasília, no que foi bem sucedido.

Dessa maneira, a cidade acabou reproduzindo as desigualdades sociais e raciais brasileiras. Esse artigo procurou enfatizar tais desigualdades, chamando a atenção para o racismo ambiental de que são vítimas as populações mais pobres de Brasília, majoritariamente formada por pretos e pardos/mulatos.

Uma vez que a qualidade ambiental é determinante para a saúde pública, pode-se supor que, ao longo do tempo, as doenças relacionadas com a falta de saneamento e com a baixa qualidade dos serviços urbanos foram mais frequentes entre os negros. A política da morte, implementada pelo estado brasileiro e com a anuência de parte de nossa sociedade, dispensou o racismo individual, tão característico de outras sociedades, para produzir seus efeitos. O racismo à brasileira, velado e estrutural, presente também na modernização conservadora que caracteriza o Brasil (Almeida, 2019: 155), foi suficiente.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. 2019. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

FREYRE, Gilberto. 1959. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio.

GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL. 2013. *Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios*. Brasília: Companhia de Desenvolvimento do Planalto Central.

HOLSTON, James. 1989. *The Modernist City - an anthropological critique of Brasília*. Chicago: The University of Chicago Press.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. 1998. *Brasília: a construção da nacionalidade: um meio para*

muitos fins (1956-1961). Vitória: Editora da Universidade Federal do Espírito Santo.

RIBEIRO, Darcy. 1992. *Carta - falas, reflexões, memórias/informe de distribuição restrita do Senador Darcy Ribeiro*. Brasília: Senado Federal.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2003. "Not black, not white: just the opposite. Culture, race and national identity in Brazil" en: *Centre for Brazilian Studies - University of Oxford*. Working paper number CBS-47-03.

Desenseñando raza. La inclusión de la perspectiva étnico-racial en la formación de agentes de la Administración Pública Nacional

Mariana Rabaia
Universidad de Buenos Aires
mrabaia@gmail.com

Nicolás Fernández Bravo
Universidad de Buenos Aires
nicolasfernandezbravo@gmail.com

Resumen

En este trabajo nos proponemos problematizar las formas en las que el estado argentino incorpora una perspectiva -la "étnico-racial"- que interpela el supuesto de la neutralidad de las políticas públicas. Sostenemos que, pese a la resistencia que históricamente ofrece la burocracia para cuestionar y modificar sus políticas y programas, los contextos globales, los condicionamientos del financiamiento externo y la presión de los activistas, han facilitado la emergencia de agendas de escasa visibilidad en países como la Argentina. La inclusión de la población afrodescendiente como destinataria de la política de empleo en el Programa Fomentar Empleo, ejecutado por el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social a través de un crédito del Banco Mundial, se transformó en una oportunidad para que estas agendas puedan ser negociadas junto a los intereses de los propios sujetos de derecho.

Nos detendremos en el proceso de diseño e implementación de un dispositivo pedagógico que incluye una perspectiva étnico-racial para la formación de agentes estatales, haciendo referencia al contexto que da sentido a la política de capacitación y a partir del involucramiento de los autores en tanto "nativos" de las políticas públicas. Para ello, analizaremos las virtudes y limitaciones del enfoque de las llamadas *políticas de identidad* para comprender las dinámicas de los mercados laborales, centrándonos en el significativo resbaladizo (Hall, 2019) que ofrece la idea de raza para quienes deben gestionar dichos programas.

Palabras clave: Raza; Políticas laborales; Dispositivo pedagógico; afrodescendientes, Investigación aplicada.

(...) a pesar de lo odioso que pueda ser el racismo como hecho histórico, no deja de ser también un sistema de significado, un modo de organizar y clasificar significativamente el mundo (Hall, 2019: 46).

La relación entre la idea de raza y las políticas públicas cuenta con un modesto recorrido analítico en el ámbito de los estudios sobre el estado en la Argentina. Categoría ma-

yormente desatendida por los enfoques que tradicionalmente se ocupan del estudio de la “gestión” -o más específicamente, de la implementación de políticas públicas-, la idea de raza ha comenzado a cobrar alguna relevancia como un problema vigente en distintos niveles de estatalidad (Mouratian, 2013; Ocoró Loango, 2015; Identidad marrón, 2021). Los aportes generales realizados por Claudia Briones (1998; 2005), Rita Segato (2007) y Alejandro Grimson (2006, 2011) para comprender las particularidades del *dilema* racial en la Argentina, dialogan estrechamente con producciones de más largo aliento que han venido planteando su importancia a partir de estudios etnográficos (Ratier, 1971; Frigerio, 2006; Geler, 2010; Gordillo, 2012; Álvarez Leguizamón, 2017, Curtis et.al., 2019). El volumen editado por Paulina Alberto y Eduardo Elena (2016), acaso sea el más acabado intento por sistematizar una amplitud de enfoques y argumentos que acabaron por desplazar el “escepticismo” con el que el término venía siendo tratado hasta hace no tanto tiempo. Tal como lo han expresado recientemente Lamborghini, Geler y Guzmán (2017), la narrativa de blanquitud y europeidad en Argentina, se vio libre del mestizaje que sí caracterizó otras formaciones raciales latinoamericanas, generando un imaginario social de “un país sin razas”. Sin embargo, como se afirma a lo largo de este trabajo, tanto la comprensión de la idea de raza como sus efectos reales en la reproducción de la desigualdad en el mundo del trabajo, es un problema que ha sido poco estudiado en la Argentina (De Grande y Salvia, 2013: 59).

En este trabajo nos proponemos realizar una primera indagación a las formas en que el estado argentino incorpora nuevos derechos, en este caso los que se relacionan con las políticas socio-laborales de inclusión, a partir de una perspectiva definida como “étnico-racial”. Lo haremos prestando atención, por un lado, al contexto más amplio que permitió la materialización de un dispositivo pedagógico orientado a capacitación de agentes de la Administración Pública Nacional (APN), cuyo eje estuvo dado por el análisis de lo racial, y -en forma más detallada- la problematización del dispositivo en sí mismo, señalando algunas virtudes y ciertas limitaciones en tanto estrategia para incorporar una “novedad” en un orden estatal. La *inclusión social* en tanto técnica de gubernamentalidad integrada a la programación burocrática (Koehler et.al., 2020), tampoco ha recibido suficiente atención en la mayoría de los ámbitos públicos, y ha sido incorporada sin un análisis riguroso previo que suponga comprender el significado mismo de los *términos* de la inclusión.

En este trabajo partimos de una análisis antropológico del estado y las políticas públicas, atendiendo a la producción reciente de conocimiento en relación al mismo (Franzé Mudano, 2013; Raggio y Ciordia, 2021). Nuestro recorte estará acotado a un problema específico: dispositivo de formación de agentes que implementan acciones de política pública desde el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (en adelante, el Ministerio), diferenciándolo de otras iniciativas similares que se han producido -y no casualmente- en el último tiempo. Al proponernos una estrategia que abarcara un conjunto heterogéneo de denominaciones poblacionales y relaciones sociales racializadas en el mundo del trabajo, nuestro principal desafío fue precisamente el de diseñar un instrumento que permitiera comprender las implicancias de la idea de raza en *distintas* poblaciones, a diferencia de las iniciativas que se centran en y delimitan a poblaciones acotadas. En este sentido, nos propusimos *desenseñar* lo que los agentes sabían o creían saber en torno a dicho término, para tratarlo según la propuesta desarrollada por Stuart Hall¹, quien caracteriza a la raza como un “significante resbaladizo” que se constituye por y desde el discurso, entendido a éste último como “aquello que otorga significado a la práctica humana y

1 Tal como lo señala Claudia Briones (1998), la obra de Stuart Hall muestra algunas oscilaciones en relación al tratamiento de la relación entre lo racial, lo étnico y lo nacional. A lo largo del presente trabajo, nos limitaremos a la compilación de sus apuntes monográficos de una serie de conferencias del año 1994, compiladas y editadas en el libro póstumo de referencia.

a las instituciones” (Hall, 2019: 45). Significado(s) que, para el caso de las políticas sociolaborales, tienen lugar en el gran mundo desordenado y sucio que existe por fuera de la academia (Hall, 2019: 46).

METODOLOGÍA

Nuestro trabajo se encuentra escrito *a cuatro manos*, y es el resultado de un extenso recorrido por la gestión, el diseño y la implementación de las políticas socio-laborales². En coincidencia con distintos autores que plantean la pertinencia de las herramientas de la antropología para el estudio de las políticas públicas (Shore, 2010; Franzé Mudanó, 2013), creemos que su auge obedece a razones tanto de orden teórico, como de orden coyuntural. Efectivamente, muchos profesionales de la antropología se han volcado a la gestión como un “complemento” para procurarse un sustento (Raggio y Martin, 2020). En nuestro caso, podemos afirmar que fue un proceso diferente, toda vez que nuestra temprana exposición a las políticas socio-laborales nos fue formando como antropólogos en el estado, antes que como antropólogos que estudian el estado (o incluso, que *cayeron* en el estado).

Esta salvedad resulta central por tres motivos. El primero es el habernos situado en una posición de privilegio para observar procesos de larga duración, como lo han sido el desarrollo de políticas públicas, agendas y perspectivas en distintas administraciones. Del mismo modo, hemos sido testigos de la emergencia de terminologías y actores que *luego* fueron materia de atención antropológica. Por último, nos ha enfrentado a innumerables desafíos de incidencia pública y ética profesional, buscando formas y estrategias para hacer de la antropología no solo un saber de utilidad para el análisis y la comprensión del estado, sino una herramienta de transformación social.

De este modo, nosotros mismos nos auto-percibimos como *nativos de las políticas públicas sociolaborales*, interpelando así la matriz de conocimiento que suele generarse en torno a las estas cuando son analizadas con las metodologías clásicas de las ciencias sociales, o incluso a partir de experiencias temporalmente acotadas de “consultoría” en el estado (Raggio y Martin, 2019). Situarnos entre el distanciamiento crítico necesario para objetivar nuestras intervenciones y el involucramiento en las prácticas rutinarias de la burocracia, nos ha conducido a desarrollar un enfoque específico, cercano a lo que Peggy Sanday llama “etnografía de interés público” (Sanday, 2013: 202). En este sentido, defendemos nuestra propia identidad laboral, política y profesional como trabajadores del estado, y encontramos en ella una particularidad metodológica: aquello que Margaret Mead llamara oportunamente “interpretaciones de primer orden”.

EL ESTADO Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSIÓN

Hacer antropología *en el estado* requiere problematizar al estado mismo. Partimos de la conceptualización ya clásica propuesta por Guillermo O’Donnell, quien elabora una definición integral del estado “como burocracia y relación social”, en donde el estado es conce-

² Los autores ingresamos al Ministerio de Trabajo en el año 2000, en el marco de un convenio con la Universidad de Buenos Aires. Si bien nuestro itinerario profesional fue en cierto modo diferente, desempeñándonos en áreas, programas y funciones distintas, a veces convergentes y otras en paralelo, hemos mantenido una sistemática mirada antropológica sobre nuestras propias tareas y desafíos profesionales. Ver Rabaia y Fernández Bravo (2013)

bido como un cuerpo burocrático, pero también como un conjunto de relaciones sociales, que ese estado expresa y refuerza coactivamente: “(...) entiendo por Estado al componente específicamente político de la dominación en una sociedad territorialmente delimitada” (O'Donnell, 1978: 1158). Así entendido, el estado es una relación social atravesada por desigualdades pero, a su vez, se objetiva en instituciones que garantizan y organizan tal dominación, permitiendo su reproducción. En este sentido, la intervención del estado es una condición *sine qua non* para que una cuestión socialmente relevante se materialice en una política pública, y es el estudio y análisis de las políticas públicas lo que puede contribuir al conocimiento de ese estado y su forma de vincularse con la sociedad. Siguiendo a Shore (2010), entendemos que “uno de los aspectos más importantes de la formulación de las políticas públicas es la forma en que las políticas construyen nuevas categorías de subjetividad y nuevos tipos de sujetos políticos, particularmente conceptos modernos del individuo”.

Si bien la “variable raza” no ha sido completamente ajena a las políticas socio-laborales del Ministerio, y atendiendo a acciones y políticas referidas tanto a sectores del mercado de trabajo (trabajo doméstico, construcción o trabajo rural) como a grupos de población (pueblos indígenas, afrodescendientes o migrantes no europeos) que inicialmente podrían ser analizados por cómo estos fueron afectados por procesos de racialización, desmarcamiento, aceptación o resistencia, es posible afirmar que el problema racial aún no es tratado como una cuestión “socialmente relevante” que condiciona la inclusión ciudadana y expone a las personas a condiciones desfavorables en el mercado de trabajo. Este sí ha sido el caso, por el contrario, de otras “variables” (socialmente relevantes), como el género, la edad, la discapacidad o la diversidad sexo-genérica, que en los últimos diez años han sido añadidas a la agenda socio-laboral, con un desigual desarrollo jurídico, programático y presupuestario.

Caracterizamos provisoriamente a este modo de “no tratar aún” -o sencillamente, de eludir- la problematicidad de las dimensiones de raza y sus efectos reales, como el racismo, como un modo de “resistencia burocrática”, entendiendo a ésta como un conjunto de prácticas sistemáticas ejercidas por personas con capacidad de decisión que impide u obstaculiza, en forma explícita o implícita, el abordaje mismo de una temática determinada, incluso cuando su emergencia viene impulsada por agendas globales, y se encuentra sustentada en reclamos visibles de poblaciones concretas.

Hemos identificado tres factores que han contribuido a erosionar esta resistencia. El primero, se encuentra directamente relacionado al modo en que, en los contextos globales de flujos de ideas, agendas e instrumentos de gobierno, lo racial ha mantenido su relevancia al menos desde de los procesos de descolonización de los dominios europeos en Asia y África y el movimiento por los derechos civiles en Norteamérica, en la década de los 60s, y en el marco de las reformas constitucionales de la década de los 90s, para el caso de Latinoamérica. Las reformas neoliberales coincidieron, en países como Argentina, con la diseminación del multiculturalismo, y ambos procesos favorecieron la incorporación de reivindicaciones de distintos colectivos y poblaciones discriminadas racialmente a través del tiempo. Estos procesos se fueron conjugando con el diseño de programas que acompañaron la implementación de reformas, tales como las impulsadas desde el Banco Mundial, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT), tres agencias que han incidido fuertemente en la diseminación de formas de “gubernamentalidad transnacional” (Ferguson y Gupta, 2002) en Argentina. Para el caso del Banco Mundial, esta agencia se transformó en una de las principales fuentes de financiamiento para programas de empleo en el Ministerio. En sus políticas regionales, el Banco Mundial ha incorporado dimensiones de inclusión referidas a los Pueblos Indígenas, y más recientemente, para Afrodescendientes (Banco Mundial, 2018).

El tercer factor ha sido analizado ampliamente por la antropología y es mejor comprendido, por lo menos en lo que atañe a su visibilización en tanto actor con agencia e incidencia política. Refiere a la organización y a la presión que ha ejercido un amplio espectro de actores y movimientos sociales para reclamar su inclusión. Es probable que, de no haber sido por la persistencia de su movilización, la creatividad de sus estrategias y el alcance de sus alianzas, el tratamiento de lo racial en las políticas socio-laborales ocuparía hoy un lugar aún más marginal.

UNA “OPORTUNIDAD DE INCLUSIÓN”

El 4 de marzo del 2021, aún en el contexto epidemiológico de la pandemia de la Covid-19 y con una presencialidad en las oficinas públicas limitada y reducida a las denominadas funciones esenciales, el área de capacitación del Ministerio emitió una convocatoria interna solicitando “propuestas de curso o seminario de capacitación, con el fin de dar respuesta a las necesidades que surgen en todas las áreas” (comunicación electrónica interna, Ministerio de Trabajo). La convocatoria se orientaba a la “formación y el desarrollo de la carrera” de los agentes que revestían funciones en la Planta Permanente, es decir, a aquellos agentes que normalmente ejecutan políticas públicas, y lo hacen a partir de su estabilidad en el empleo público y en su condición profesional. A su vez, ambos veníamos de advertir una fuerte visibilización de debates en torno al racismo, en particular a partir de los casos de los asesinatos de Fernando Báez Sosa en Argentina, el 18 de enero de 2020, y el de George Floyd en Estados Unidos, el 25 de mayo del mismo año. Por último, en ese mismo contexto se conformó la Mesa Interministerial de Políticas Públicas para la Comunidad Afro, en la órbita de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, que diera origen a la inclusión de la variable afrodescendientes en el Programa Fomentar Empleo, financiado por el Banco Mundial.

Fue a partir de este contexto de oportunidades que nos propusimos diseñar los contenidos de un curso de formación, cuyo objetivo era plantear una problemática –como ya hemos argumentado– escasamente trabajada y sin embargo del todo relevante para gestión de políticas sociolaborales de inclusión, como es la discriminación racial. Expresado en términos abstractos, “el racismo” resulta muchas veces, un significante vacío o –en el mejor de los casos– una categoría moral ante la cual es necesario manifestarse *en contra*. Por su parte, el tratamiento mediático que mayormente reciben los “casos” de racismo en la esfera pública, poco contribuyen a una comprensión más acabada, situada y concreta del fenómeno. Por el contrario, estas prácticas abonan a un tratamiento de excepcionalidad y alejadas de la historicidad de la formación nacional de alteridad argentina (Briones, 1998). Nuestra valoración de esta oportunidad, resultado de una larga trayectoria en las políticas públicas, sigue el razonamiento que explica cómo la raza se constituyó en un criterio fundante en la distribución de la población “en rangos, lugares y roles” (Quijano, 2000: 123), con un impacto decisivo en el orden socio-laboral nacional contemporáneo.

La normativa que regula la formación de agentes de la APN, se enmarca en el ámbito del Instituto Nacional de la Administración Pública (INAP). Si bien la oferta de formación del INAP es amplia e incluye diverso tipo de modalidades (diplomaturas, maestrías, cursos de actualización, convenios y pasantías) y formatos (presenciales, virtuales e híbridas), la propuesta del Ministerio consistía en “cursos” que permitieran la adquisición de competencias. En el ámbito específico del Ministerio, el uso de la noción de *competencia* es bastante extendido y se sitúa exactamente entre lo laboral y lo educativo, entendiéndose ante todo como un “saber hacer” en situaciones concretas que demandan una combinación creativa, flexible y responsable de (a) conocimientos, (b) habilidades y (c) actitudes.

Estos condicionantes iniciales, nos hicieron considerar que nuestra intención original para el curso, la cual revestía características más propias de un programa de posgrado, tendría que ser adaptada sucesivamente a los criterios del INAP y de la jurisdicción de la cartera laboral. Es por ello que comenzamos a concebir al curso como un “dispositivo pedagógico”. Los intérpretes pedagógicos de Michel Foucault afirman, en relación al concepto de *dispositivo*, que se trata de un conjunto heterogéneo de elemento que comprende

discursos, leyes, enunciados científicos, que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho: no se refieren exclusivamente a prácticas discursivas sino también a prácticas no-discursivas y en relación, asociación, interrelación o articulación entre estas y un requisito excluyente .

No obstante, el sentido que le asigna Foucault al concepto pone en juego otros aspectos, centrándose antes bien en la *red* que se establece entre los elementos heterogéneos que “se entrelazan de acuerdo a las diferentes relaciones de poder, al contexto social e histórico y a la ideología dominante, y conciernen a producir *subjetividad*” (Foucault, 1991).

Concebido de este modo, el dispositivo pedagógico diseñado tenía un propósito bastante más amplio que disponer un conjunto heterogéneo de elementos para adquirir competencias, y se orientaba antes bien a interpelar la subjetividad desde la cual las políticas sociolaborales son mayormente implementadas. La problematización de la noción de raza y los procesos de racialización en el mundo del trabajo se encontraban en el centro de la propuesta.

UN DISPOSITIVO DISRUPTIVO AL INTERIOR DE LA MÁQUINA LABORAL

En términos formales, el dispositivo se desarrolla en la actualidad a lo largo de 9 encuentros semanales de participación híbrida, sincrónica y federal de no menos de 2 horas obligatorias, y cuenta con un espacio opcional de consulta o “tutorías”, donde los cursantes reciben apoyo para el desarrollo de un Trabajo de Integración Final (TIF). Las reuniones se realizan en la sede central del Ministerio, situada en el microcentro de la ciudad de Buenos Aires, donde pueden asistir los agentes que se encuentran en condiciones de hacerlo en modo presencial, y se dispone de una pantalla gigante, para quienes participaban en modo remoto. Los cursantes deben inscribirse en un portal del área de capacitación, donde acceden a los materiales necesarios: un programa con la fundamentación con sus respectivos objetivos, la bibliografía correspondiente a los 7 módulos (en la que se incluyen textos o secciones de textos académicos y periodísticos -muchos escritos por personas racializadas-normativa y textos de organismos de gobierno e internacionales) y los links a un conjunto de videos y fuentes audiovisuales. Cada módulo dispone de una carátula con una imagen (pinturas, fotografías, instalaciones) que representan distintas problemáticas desarrolladas durante los más de 2 meses de duración.

Cuenta con una o más instancias de interacción con los sujetos de derecho de políticas focalizadas –llamados “*conversatorios*”– y en distintas instancias participan e intervienen agentes que implementan acciones a partir de la idea de “perspectiva étnico-racial” anteriormente mencionada. Hasta junio del 2023, habían completado su inscripción un total de 133 agentes de la APN, provenientes de 17 provincias y más de 25 localidades donde el Ministerio cuenta con Agencias Territoriales (ATs). Los agentes, por su parte, provienen de un abanico amplio de reparticiones y Secretarías, al igual que un heterogéneo

rango disciplinar: abogacía, sociología, diseño, comunicación, trabajo social, ingeniería, psicología y arquitectura, entre otras disciplinas

Los cursantes llegaron a generar 73 propuestas u “oportunidades de mejora” en donde cada persona desarrolló una idea para demostrar las competencias adquiridas durante el curso. La variedad de temas, enfoques, localidades y problemas abordados excede el objeto de este trabajo, pero resulta importante destacar que las condiciones de aprobación estaban dadas por la incorporación de conceptos y normativa analizadas durante el curso, la referencia a una situación o problemática atravesada por un proceso de racialización, además de presentar coherencia y pertinencia.

Como se planteó anteriormente, el dispositivo se encuentra estructurado en torno a la idea de raza, y está inspirado en el desarrollo que Stuart Hall propone en *El triángulo funesto: raza, etnia y nación*, una triada de conferencias donde el autor planteó ciertas objeciones al tratamiento que la raza había recibido hasta ese momento en los países de habla inglesa. Contrariado tanto por los debates y prácticas de los mismos intelectuales negros (Hall se detiene en la figura y el legado de Du Bois, pero busca desestabilizar a toda una corriente afrocéntrica), como por la pretendida superación de los efectos de raza apelando a su inexistencia biológica, tal y como lo proponía en aras de cierta corrección política la filosofía liberal de ese momento (aquí la figura es Kwame Appiah, pero bien podría hablarle al sentido común burocrático en Argentina), su planteo propone un tercer camino orientado a comprender “qué hacer con la huella biológica” (Hall, 2019: 48) de la raza, tal y como opera en las prácticas discursivas concretas que guían la acción humana. Nuestro enfoque sostiene que las formas en que el mundo del trabajo organiza esas prácticas discursivas (y también las no-discursivas) bajo la forma de normativa, programas, interacciones y comentarios de circulación prácticamente cotidiana entre los agentes efectores de políticas públicas socio-laborales, constituyen un ámbito significativo para estudiar las dinámicas concretas de raza en Argentina.

El marco más amplio que contiene al planteo del curso, se encuentra dado por la historización de las llamadas políticas de la identidad, a partir de las cuales ha sido posible situar la emergencia de nuevas retóricas, actores, legislación y tecnologías de gobierno que incluyen lo racial, pero con una baja problematización teórica. Las *políticas de la identidad* han sido fuertemente cuestionadas por distintos autores, por considerar que se propusieron reemplazar el lenguaje de la política de grandes demandas, como la explotación y la dominación económica, para focalizar en demandas de inclusión cada vez más acotadas, “en nombre de una identidad muchas veces retocada o incluso construida para servir de rúbrica al sujeto de esa demanda” (Segato, 2007: 15). Por su parte, Haider llama la atención al modo en que las políticas de la identidad acabaron por erigirse en un método de reconocimiento individual y por consiguiente, individualista (Haider, 2020: 61). Si bien compartimos los riesgos que suponen las “identidades mal entendidas”, como llamara recientemente Asad Haider al problema del esencialismo, entendemos que las particulares circunstancias del supuesto “excepcionalismo” racial argentino (Alberto y Elena, 2016), permiten apelar al marco de las políticas de la identidad, para construir una oportunidad para erosionar las resistencias burocráticas e incluir, tanto la temática y los debates sobre lo racial en Argentina -una determinada *perspectiva* al respecto- como efectivamente a las personas excluidas de la posibilidad de mejorar su inserción socio-laboral.

VIRTUDES Y LIMITACIONES

La propuesta de formación fue bien recibida por las autoridades que regulan los criterios de capacitación del Ministerio y, en sus sucesivas versiones, los cursantes manifestaron un

creciente interés y compromiso, por tratarse de una problemática novedosa y significativa. Como señalamos, el marco de las políticas de la identidad permitió situar lo racial en un proceso de más largo alcance temporal y espacial. A su vez, focalizar en la dimensión específicamente racial abierta por las políticas de la identidad, pero a partir de un planteo que desestabiliza sus certezas neoliberales (Segato, 2007), vinculando la problemática en tanto relación social que atraviesa a mayorías poblacionales (y no a “minorías”), volvió a colocar en el centro de la propuesta una perspectiva a su vez contenedora de las historicidades poblacionales, pero a partir de un problema amplio y transversal. Este movimiento estratégico nos permitió no deshacernos de la retórica y la normativa de la gubernamentalidad transnacional, sino por el contrario apelar a un uso instrumental de sus implicancias en el mundo del trabajo.

Durante el curso, organizamos conversatorios donde disertaron y dialogaron referentes, funcionarios, trabajadores y activistas de destacada trayectoria, tanto del campo afro y de los movimientos indígenas, como de organizaciones de migrantes, marrones y populares de distintas regiones del país. En diálogo con sus propias producciones y teorizaciones, los participantes del curso tuvieron una inusual posibilidad para interactuar directamente e intercambiar ideas, propuestas e inquietudes con destinatarios o representantes de colectivos destinatarios de políticas sociolaborales, en un contexto mediado por el aprendizaje informado y no por la “negociación” o la mediación en búsqueda de la inclusión. Tanto cursantes como disertantes destacaron estas instancias como las de mayor impacto en la adquisición de competencias y en la transformación de sus propias subjetividades. Asimismo, en esas interacciones se pudo poner en valor el conocimiento que los propios agentes tienen sobre las políticas públicas y la variada interpretación que pudieron realizar las personas disertantes en relación a “el estado”.

Sin embargo, el planteo propuesto desde el dispositivo tiene limitaciones que es necesario señalar. La primera, acaso la más importante, es el lugar limitado que tuvieron en el diseño mismo del curso, *les trabajadores racializadxs*. Debido en parte, a la misma naturaleza estamental del Ministerio y del mundo del trabajo, pero a su vez debido a la marginalidad que la temática aún tiene al interior de las políticas de inclusión socio-laboral, son pocas las personas racializadas que trabajan en la función pública y se encuentran en condiciones de desempeñarse formalmente como agentes de la planta permanente del Ministerio. De hecho, las pocas prácticas de “inclusión” de personas racializadas en la función pública ha demostrado precariedad contractual y fragilidad profesional, generando en muchos casos, los efectos contrarios a los buscados con su “inclusión”, tal como lo advierten Segato (2017) y Haider (2020). Así y todo, muchos referentes fueron consultados sobre los contenidos y la dinámica del curso, incorporando aportes, sugerencias y revisiones que fueron enriqueciendo las sucesivas adaptaciones.

Por otra parte, si bien los objetivos de curso se adecuaron al derecho a la capacitación, la exigencia y la asistencia de muchos cursantes estuvo condicionada por sus propias obligaciones como trabajadores, debiendo en algunos casos discontinuar su participación o afectando la profundidad de las lecturas, que también fueron sucesivamente adaptadas a los tiempos efectivamente disponibles para “cursar”.

REFLEXIONES FINALES

“Hace poco le pasé algo del material del curso a una compañera que trabaja en la Agencia Territorial La Matanza. A mí me sirvió, pero fue más allá de lo que hace a nuestro trabajo cotidiano”. Palabras más, palabras menos, eso me transmitió una compañera del Ministerio, mientras esperábamos el ascensor, una mañana de invierno. Es imposible saber si un

dispositivo pedagógico con las características analizadas hasta aquí, puede incidir en la producción de subjetividad al interior de la burocracia. Mucho menos medirlo. Pero este tipo de respuestas espontáneas, fueron recurrentes. Incorporar la categoría *raza* en la formación de agentes de la Administración Pública Nacional implicó una tarea múltiple: ni estrictamente académica, ni completamente burocrática, ni activamente militante. Pero retomando elementos de cada una de esas experiencias y reconociendo su necesaria interdependencia para desarrollar un dispositivo pedagógico que forme agentes capaces de sostener políticas públicas socialmente relevantes.

En un contexto de oportunidades dado por cierta profusión de variables que definen la inclusión poblaciones destinatarias de políticas públicas, la erosión de resistencias burocráticas para el tratamiento de lo racial debía estar acompañado por una estrategia que lograra incorporar el lenguaje de la gobernabilidad global, las perspectivas de los sujetos de derecho y un enfoque que permitiera situar lo racial como un aspecto significativo del mundo del trabajo, atendiendo a las discusiones recientes de las ciencias sociales. Encontramos que los aportes de Stuart Hall para abordar la categoría raza como un “significante resbaladizo”, era de suma utilidad para sortear las limitaciones que presentan tanto las políticas de la identidad, como la defensa de un universalismo que muchas veces termina por invisibilizar los efectos de raza.

El principal riesgo que puede correr la “inclusión” cuando no se encuentra acompañada por un adecuado desarrollo conceptual y programático, es el de la banalización del principio que se busca defender y -en muchos casos- limitarse a la incorporación de individuos, jerga o leyes, en puestos, planes y programas. Sin un conjunto de herramientas que permitan asegurar que dicha incorporación responda al problema que se busca dar solución, la misma “inclusión” puede ser objeto de críticas por parte de quienes entienden que dicho mecanismo distorsiona el derecho, creando “privilegios”.

En un momento particularmente crítico de la historia del estado nación argentino, cuando los ataques hacia la eficacia de la función pública para dar respuesta a las necesidades sociales parecen verse reflejados en el voto popular, defender las políticas de inclusión parece un absurdo, toda vez que conocemos etnográficamente sus limitaciones para materializar propuestas y generar respuestas. Por eso, problematizar la subjetividad de los agentes de la APN en problemas tan complejos e irresueltos como los del legado de la idea de raza, resulta tal vez de mayor relevancia en el presente, mientras asistimos a la emergencia de retóricas antidemocráticas que buscan -y acaso logren- dismantelar las políticas de inclusión socio-laboral.

Referencias bibliográficas

ALBERTO, Paulina y ELENA, Eduardo (Eds.). 2016. *Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge: Cambridge UP.

ALVAREZ LEGUIZAMON, Sonia. 2017. *Formas de racismo indio en la Argentina y configuraciones sociales del poder*. Buenos Aires: Prohistoria.

BANCO MUNDIAL. 2018. *Afrodescendientes en Latinoamérica: hacia un marco de inclusión*. Washington DC: Banco Mundial.

CAGGIANO, Santiago. 2005. *Lo que no entra en el Crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

COURTIS, Corina et. al. 2009. “Racism and discourse: a portrait of the Argentine situation” en: Teun A. van Dijk (ed.). *Racism and discourse in Latin America*. Laham: Lexington Books.

- FOUCAULT, Michel. 1991. *La historia de la sexualidad*. Vol. I: La voluntad de saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FRANZÉ MUDANÓ, Adela. 2013. "Perspectivas antropológicas y etnográficas de las políticas públicas" en: *Revista de Antropología Social*, n° 22, pp. 9-23.
- FRIGERIO, Alejandro. 2006. "«Negros» y «Blancos» en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en: Leticia Maronese (Comp.), *Buenos Aires negra: identidad y cultura*. Buenos Aires: Cpphc, pp.77-98.
- FRIGERIO, Alejandro. 2008. "De la «desaparición» de los negros a la «reaparición» de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina" en: Gladys Lecchini (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-144.
- FRIGERIO Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2011. "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política" en: R. Mercado y G. Cattergerg (comps.), *Afrodescendientes y Africanos en Argentina*. Buenos Aires: PNUD, pp. 1-51.
- De GRANDE, Pablo y SALVIA, Agustín. 2013. "Mercado de trabajo y condicionamiento por color de piel en grandes centros urbanos de la Argentina" en: *Revista de Estudios Regionales*, n° 9, pp. 59-83.
- FERNANDEZ BRAVO Nicolás y RABAIA, Mariana. 2013. *La práctica profesional de la antropología en la gestión*. INAPL: *II Jornadas del Colegio de Graduados en Antropología*.
- FERGUSON James y GUPTA, Akhil. 2002. "Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality" en: *American Ethnologist*, Vol. 29, N° 4, pp. 981-1002.
- GELER, Lea; GUZMÁN, Florencia y LAMBORGHINI, Eva. 2017. "Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas»" en: *Tabula Rasa*, n° 27, pp. 67-101.
- GORDILLO, Gastón. 2016. "The savage outside of white Argentina" en: Paulina Alberto & Eduardo Elena (eds.), *Rethinking race in modern Argentina*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 241-267.
- GRIMSON, Alejandro. 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina" en: Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (eds.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo, pp. 69-97.
- KOEHLER, Gabriele et al. (eds.). 2020. *The Politics of Social Inclusion: Bridging Knowledge and Policies Towards Social Change*. Paris: UNESCO/CROP.
- HAIDER, Asad. 2020. *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Madrid: Traficantes de Sueños (selección).
- HALL, Stuart. 2019. "Raza: el significativo resbaladizo" en: *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- IDENTIDAD MARRÓN. 2021. *Marrones escriben. Perspectivas antirracistas desde el Sur Global*. Buenos Aires: UNSAM/ Manchester.
- MINISTERIO DE TRABAJO, EMPLEO y SEGURIDAD SOCIAL. 2011. *Trabajo y cultura afro en la Argentina*. Buenos Aires: MTEySS.
- MOURATIAN, Pedro. 2013. *Racismo: hacia una Argentina intercultural*. Documento temático INADI. Buenos Aires: Inst. Nac. contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.
- OCORÓ LOANGO, Anny. 2015. "Los afrodescendientes en Argentina: la irrupción

de un nuevo actor en la agenda política y educativa del país" en: *Revista Colombiana de Educación*, n° 69, pp. 137-157.

O'DONNELL, Guillermo. 1978. "Apuntes para una teoría del estado" en: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XL, n° 4, pp. 1157-1199.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. 1996. *Igualdad en el empleo y la ocupación*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. 2005. *Las reglas del juego. Una breve introducción a las normas internacionales del trabajo*. Ginebra: OIT.

OZSLAK, Oscar y O'DONNELL, Guillermo. 1982. "Estado y Políticas Estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación" en: *Revista Venezolana de Desarrollo Administrativo*, n° 1, pp. 75-105.

PERRENOUD, Philippe. 2008. "Construir las competencias, ¿es darle la espalda a los saberes?" en: *Red U. Revista de Docencia Universitaria*, número monográfico II

"Formación centrada en competencias (II)", p. 8.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-245.

RAGGIO, Liliana y MARTÍN, Pablo. 2020. "Antropólogos y agentes institucionales: la gestión en el Estado desde adentro: los noventa y las primeras décadas del presente siglo" en: *Runa*, vol. 41 n° 2, pp. 221-238.

SHORE, Cris. 2010. "La Antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la formulación de las políticas" en: *Antípoda*, n° 10, pp. 21-49.

Afrodescendencia y género

Cemitério dos vivos, homens negros gays e saúde: a desassistência em saúde como política de fazer morrer

Heitor Abadio Vicente
Universidade de Brasília, Brasil
heitor.abadio@hotmail.com

Resumo

A possibilidade de homens negros serem mortos em homicídios no Brasil é quatro vezes maior quando comparada aos homens não negros, os dados apontam que no ano de 2021, em 84,1% das intervenções policiais que resultaram em morte as vítimas eram homens, adolescentes e jovens negros. Há um exercício contínuo do Estado em construir um ideal imagético de não humanidade, corporeidades que representam o perigo; os homens negros gays são a materialidade daquilo que não é tolerável, o que não pode existir, corpos que devem ser mortos. Logo, há uma impossibilidade no que tange o acesso a saúde, em ser escutado, assistido, ter o sofrimento reconhecido, construindo um cemitério de vivos, processos simbólicos de apagamento e aniquilação, morte em vida. Nesse sentido, o presente trabalho tem o objetivo de refletir sobre como o acesso a saúde para os homens negros gays é atravessado por uma desassistência institucio-

nal, que utiliza o racismo como manutenção de poder, construindo ferramentas de fazer morrer, aparatos de morte. Por meio do conceito de necropolítica, como ferramenta de análise, compreendeu-se que o extermínio cotidiano de corpos negros, produz efeitos que extrapolam as mortes físicas, o sofrimento dos sujeitos perpassa a trajetória pessoal, mas é também um processo coletivo, uma historicidade. Logo, a negação estrutural dessas existências e uma desassistência institucionalizada em saúde, constrói sentidos, significados e concepções sobre um não-lugar, uma ambiguidade, ao tempo em que se condena ao extermínio, morte física, denega-se a existência dessa violência, morte em vida, ferramentas do necropoder.

Palavras-chave: Psicologia; Brasília; Contemporaneidade; Racismo; Necropolítica; Homens negros.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, ensaiou-se uma análise do racismo em interface com a formação social do Brasil colonial-escravista, relacionando com as compreensões de saúde. Buscou-se analisar como a colonização e a escravidão constituíram modos de organização social e produção de subjetividades, que são marcados por fundamentos coloniais e escravocratas e implicam diretamente na forma como os sujeitos estão organizados socialmente, bem como quais cuidados em saúde serão destinados a estes corpos.

O Brasil, cujo histórico democrático é recente, forjado na colonização, sequestro e escravização dos povos africanos, traz contornos as formações sociais e culturais, que atravessam os sujeitos e suas constituições, delineando formas de existir e se relacionar. Após

mais de cento e trinta anos desde abolição da escravatura, as relações coloniais ((Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016; Quijano, 2005) perpetua-se no cotidiano das pessoas negras, onde o Estado institui uma política que opera na hierarquização dos corpos definindo como e quais sujeitos são considerados humanos.

A violência contra minorias políticas no Brasil sinaliza dados preocupantes, segundo dados do Atlas da Violência de 2020 (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, 2020) apontam que o índice de assassinatos de negros, cresceu 11,5% nos últimos dez anos, enquanto nesse mesmo período houve uma queda de 12,9% na taxa de homicídios de não negros. O risco de homens negros serem mortos por homicídio é 74% maior e para mulheres negras 64,4%, quando comparados aos homicídios de indivíduos não negros, no ano de 2018 75,7% das mortes por homicídio no Brasil eram de corpos negros.

Compreende-se que os exercícios de poder e dominação advindos do período colonial não encerram após o fim da colonização, esses permanecem presentificados e estruturantes na sociedade. Nesse sentido, compreende-se o colonialismo, como processo de dominação de um povo sobre o outro que se encerrou quando da independência dos países colonizados, e colonialidade seria a continuidade desse processo, que se reproduz e atualiza nas relações de dominação as populações que foram colonizadas (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016; Quijano, 2005).

Assim, em uma sociedade racializada, em que se perpetua a colonialidade, pensar a política da morte que aniquila os homens negros, está para além dos corpos que tombam, mas também na ausência de reconhecimento e no exercício de poder em que o Estado institucionaliza quem deve morrer (Mbembe, 2012). Essas questões reforçam a necessidade de pensar as sub-representações negativas e hiper-representações violentas, desarticulando os lugares socialmente estabelecidos e os efeitos da raça na constituição das masculinidades negras. Nesse sentido, o objetivo desse texto teórico é produzir um ensaio reflexivo sobre como o acesso à saúde para os homens negros gays é atravessado por uma desassistência institucional, que utiliza o racismo como manutenção de poder, construindo ferramentas de fazer morrer, aparatos de morte.

NECROPODER, RACISMO E SUBJETIVAÇÃO

O Brasil foi o país em que mais praticou-se a escravização de povos africanos em todo o mundo. Conforme o Banco de dados do tráfico de escravos transatlânticos (2010) entre 1501 e 1867, 10.702.000 pessoas africanas sequestradas conseguiram chegar vivas nas Américas, dessas 45,5% tiveram o Brasil como destino. Dentre as 5.848.265 pessoas africanas sequestradas, desconsiderando as que morreram no trajeto, 67% foram descritas como “macho”, 9% como “criança” e 24% como “fêmea”. Há uma expressividade a ser considerada na dinâmica do processo escravista no Brasil, seja na expressão numérica em relação aos outros países onde a escravidão ocorreu, bem como o tempo em que foi perpetrada essa violência, além dos contornos do processo escravista no país.

Nesse sentido, cabe salientar que o sistema escravista no Brasil foi organizado de forma a estruturar a sociedade brasileira por mais de 400 anos, sendo um elemento constitutivo da dinâmica social brasileira, uma vez que instituiu e estruturou a forma como a sociedade brasileira foi formando-se no decorrer dos anos (Moura, 1983). Dessa maneira, o lugar social destinado às pessoas negras no Brasil, a compreensão sobre esses corpos, vivências e trajetórias, está atravessada por um projeto societário, que tem por objetivo, desde a construção desse país, o extermínio sistemático desses sujeitos.

Mbembe (2014) e Bento (2018), quando discutem a responsabilidade do Estado na manutenção da vida, caracterizam como necropolítica, as técnicas sistemáticas desenvolvi-

das e perpetradas por este, racionalmente, para provocar morte, fazer desaparecer uma população. Nesse cenário, o lugar social destinado às pessoas negras, implica modos de subjetivação sustentados na negação de sua humanidade, e na impossibilidade de reconhecimento de si (Quijano, 2005).

Nesse sentido, para pensar os contornos do racismo e necropoder nos processos de subjetivação, faz-se necessário retomar a gênese da constituição do Brasil, o sequestro e dominação das pessoas negras escravizadas, a colonização. A escravidão é uma negação sistemática da humanidade, uma estratégia de poder, em que os sujeitos africanos e aqueles que descendem destes não são considerados humanos, são animalizados, coisificados. A desumanização desses corpos sustenta-se em uma concepção, ideia de universalidade, calcada na figura do homem branco como materialidade do universal.

Os impactos desse período histórico são constituintes, estruturais, e incidem nas relações sociais e subjetividades dos grupos, que ao tomar a Europa como centro do mundo e o homem branco como modelo universal, a criação do conceito de raça é o artifício que sustenta e valida a dominação dos colonizadores sob os povos colonizados. Logo, esse modelo de universalidade foi o estruturante para os processos de dominação e extermínio de toda população que escape da noção “universal” de humano (Quijano, 2005).

Sendo assim, o Estado forjado em uma história de colonização, que não se findou na abolição da escravatura, faz-se imprescindível analisar as técnicas que hierarquizam e distribuem os corpos e suas possíveis humanidades. O exercício de elencar quais corpos, humanidades, serão validadas, logo passíveis de existir, e quais serão desumanizadas, logo exterminadas, constitui-se como fundamental para compreender os impactos do racismo (De Almeida, 2017).

Gonzalez (2019), ao pensar as estratégias de racismo nos países latino-americanos, aponta com ênfase a experiência prática dos sujeitos como um processo de denegação, fenômeno que ocorre de forma distinta em países de origem anglo-saxônica, germânica e holandesa, onde há uma concepção de negritude vinculada ao sangue, ancestralidade, considerando os sujeitos como negros pelo fato de terem sangue “negro” correndo em suas veias. Assim, a exemplo, no Brasil, o racismo configura-se como processo denegado, uma estruturação no campo do imaginário social, que tem como objetivo criar a ideia de uma homeostase social, em que a busca do sujeito por aproximar-se de um ideal branco, configura-se como algo individual.

Há uma recusa de reconhecimento da existência do racismo, o que resulta em uma violência psicológica perpetrada subjetivamente, que submete sujeitos negros em situação de subordinação através da hierarquização das diferenças e denegação da colonialidade (Gonzalez, 2019; Maldonado-Torres, 2016; Quijano, 2005). Logo, os processos de subjetivação da população negra no Brasil e o reconhecimento das identidades, envolvem um movimento de reconhecimento do grupo étnico-racial, do processo histórico, cultural e das relações estabelecidas no contato com os outros.

Dessa forma, pensar as identidades negras, prescinde de uma compreensão que extrapola as questões genóticas e fenotípicas, mas uma identificação dos sujeitos com sua cor de pele, traços físicos e ancestralidade, a produção de sentidos singulares em que as pessoas negras se identificam (Alves, 2021; Schucman, 2014). Ser negro diz respeito a uma posição política e ideológica, tendo em vista a ideologia da mestiçagem e branqueamento que foram empreendidas no Brasil. A estratégia de branqueamento sustentava-se na posição de que era necessária uma limpeza social para o desenvolvimento do país, dessa forma a abolição seria uma oportunidade para que o sangue caucasiano fosse absorvido pela sociedade a fim de que isso embranquecesse o povo brasileiro (Correa, 2001). Configurou-se como uma estratégia de dominação, que possibilita a manutenção das posições de poder estabelecidas pela colonização, mantendo o exercício diário de dominação, através da hierarquização das raças (Alves, 2021; Quijano, 2005).

Ao elaborar o conceito de racismo por denegação, Gonzalez (2019), afirma que o negro, e tudo que se associa a ele, seria considerado como resto, aquilo que não se quer incorporar, na subjetividade, na cultura, nas relações, algo a ser rejeitado, desprezado. Uma ideologia que fica excluída da cadeia simbólica, não é compreendida subjetivamente e em consequência é negada socialmente, embora estruture-se e seja estruturada na dinâmica das relações e faça manutenção da dominação.

Sendo a raça uma característica utilizada como forma de classificação e hierarquização dos sujeitos, um instrumento de dominação mediador das relações, um sustentáculo para a relação de dominantes e dominados. Este conceito articula-se como princípio de dominação, uma vez que o colonialismo instituiu a Europa como centro do mundo, poder hegemônico, e as populações colonizadas, que possuíam características diferentes, foram subalternizadas, excluídas do conceito de humano (Quijano, 2005; Mbembe, 2014).

Dessa forma, cabe considerar que uma hegemonia branca, articula subjetiva e politicamente, através das da ideia de hierarquização das raças, estratégias para que as pessoas negras neguem a si mesmas, a negação de si mesmo como uma condição de sobrevivência, que perpassa a subjetivação. Uma vez que os sujeitos negros são sistematicamente violentados e inferiorizados, em face de uma exaltação da branquitude, esses passam a se inferiorizar, subjetivando sua existência, características e cultura como inferiores. A dominação é subjetivada como normal, há uma naturalização do não reconhecimento de si, esses sujeitos não podem identificar-se com suas características (Alves, 2021; Quijano, 2005).

Há um processo histórico de negação, inferiorização e aniquilamento da população negra, inaugura-se por meio da colonialidade, mas perpetua-se nas relações sociais e estratégias de controle do Estado. Os corpos, características e cultura dessa população foram negados, naturalizou-se o branqueamento como possibilidade de existência, em um mundo que se constitui para o homem branco. O conceito de raça e racismo, foram fundamentais para a perpetuação da dominação, pois coloca os sujeitos negros como responsáveis pelo racismo que sofrem, pela negação histórica que foi subjetivada e reproduzida como natural (Fanon, 2020; Ortegá, 2018).

Dessa forma, os corpos pretos, que na atualidade não podem ser mantidos legalmente como mercadoria e ferramentas de trabalho, uma vez abolida a escravidão (formalmente) em 1888, materializam aquilo que deve ser exterminado, que é indesejado, desumanizado, e os adoecimentos não são passíveis de relevância.

QUAIS AS POSSIBILIDADES DE EXISTÊNCIA PARA OS HOMENS NEGROS GAYS?

Escrever sobre as homossexualidades é falar sobre uma história que se constrói em tempo presente, sobre como os valores culturais, que foram construídos historicamente em uma normatividade heterossexual, implicam nas formas de ser e estar no mundo. Embora a homossexualidade tenha sido retirada do DSM e a OMS tenha retirado o sufixo “ismo” da palavra, descaracterizando a mesma como doença, a homossexualidade permanece como uma expressão da sexualidade que é abjeta, uma expressão desviante, prática marginal fora da curva (Fry & Macrae, 1983).

Dessa maneira, entende-se que as definições sobre sexualidade ao tempo em que foram reivindicadas politicamente como forma de demarcação de um lugar, em tempo foram utilizadas em certo aspecto, como estratégia para dominação e controle social. Como não há uma noção da construção da sexualidade e socialmente a heterossexualidade é atribuída de forma compulsória, o “desviante” é construído como a materialização da possibilidade, logo uma corporeidade indesejada (Trevisan, 2018).

Nesse sentido, ser um homem negro gay demarca aos sujeitos uma dupla impossibilidade, é duplamente “criminoso, uma vez que não performam masculinidades conforme os padrões normativos de gênero esperados ao masculino, não carregam em seus corpos o marcador social da existência, a branquitude. O corpo é tomado como animalesco, fragmentado, hipersexualizado, um corpo abjeto, a tolerância sobre esse corpo se constitui somente enquanto a função que o mesmo ocupa a satisfação sexual do homem branco, uma experiência que se dá na via do não pertencimento (Fanon, 2020).

Portanto, ser negro é ser uma ideia, algo que o homem branco nomeou e que só existe a partir do homem branco, ou seja, a nomeação do negro, coloca esse sujeito numa zona de outridade, o ser negro se constitui a partir da nomeação do homem branco. O homem branco enquanto representação da humanidade, enquanto Ser, que ao colonizar e dominar institui ao outro a zona do não ser. É por meio do que o colonizador, concebeu sobre o homem negro, colonizado, que este se percebeu no decorrer da história (Fanon, 2010).

Logo, a homossexualidade nesse cenário, onde o sujeito ocupa um espaço criado pelo homem branco, permeado por valores, símbolos e cultura impostos pelo mesmo, é duplamente subjugada, há um espaço cultural que legitima a homossexualidade na via da branquitude, suas crenças e normas, o que objetifica e coloniza a vivência dos homens negros gays por uma heteronormatividade branca.

Na construção do imaginário ocidental, o homem negro não é homem, antes ele é um negro, a masculinidade negra fora construída como a representação do perigo, a materialidade de uma ameaça, uma vez que, desvela o medo cultural do negro no temor psíquico ocidental, que hiperrepresenta e hipersexualiza esses corpos, a partir de um ideal de virilidade e violência (Fanon, 2020). O homem negro animalizado, reprodutor, servil, destituído de humanidade, perigoso, em oposição ao homem branco, que é a razão, o corpo correto, o humano (Almeida, 2017).

A “DESASSISTÊNCIA” EM SAÚDE COMO PROJETO POLÍTICO

A compreensão de saúde está relacionada a um conjunto de experiências sociais, que passam a dimensão subjetiva e afetiva, a organização da vida cotidiana, a sociabilidade, o território, as práticas culturais, religiosas e também as forças produtivas e reprodutivas de trabalho. Portanto, a saúde está atravessada por questões individuais, sobre a vida dos sujeitos e seus corpos, porém não pode ser separada da história e condições de vida, relacionada aos processos de produção e reprodução da vida social (Samaja, 2000).

Nesse ponto, faz-se importante retomar a compreensão de determinação social da saúde, alicerçada no modelo histórico-social latino-americano, que compreende saúde-doença como um processo determinado por fatores sociais, modos de produção, classes sociais, renda, atividade laboral, bem como, a forma como cada sociedade e cultura constrói e valora a as diferenças religiosas, de orientação sexual, gênero e raça.

Saúde-doença como um constructo que ao tempo em que tem uma dimensão biológica, simultaneamente e de forma indissociável, possui uma dimensão sociopolítica, de maneira que a compreensão dos processos e da construção de uma concepção de cuidado em saúde implica o rompimento de uma visão individualista (Laurell, 1982).

Dessa maneira, o estado de saúde de um sujeito/população não pode estar desassociado de um cenário político, visto que a posição que os sujeitos ocupam na estrutura social interfere na explicação sobre uma situação de saúde, na forma como os cuidados serão entendidos, se os problemas de saúde serão legitimados ou não, e quais estratégias serão construídas sobre isso (Barbosa; Aiquoc; Souza, 2021).

Logo, se considerarmos como a história da população negra foi marcada por sequestros, violências, extermínio e silenciamento, quais os parâmetros possíveis para definir um sujeito saudável?

Além do risco exacerbado de morte violenta intencional, a população negra no Brasil possui indicadores graves de saúde, com maior incidência de doenças e agravos, que não caracterizam esta população como doente, mas demarcam como o racismo estrutural implica menos qualidade de vida, maior desproteção social e condições precárias de trabalho e remuneração. Que quando pensados sob a ótica da necropolítica demonstram como a desassistência em saúde, enquanto avanço das políticas neoliberais, constitui uma operação de extermínio da população negra (Gafaell, 2015).

Torna-se fundamental a compreensão de como os marcadores sociais da diferença implicam lugares sociais e configuram experiências de desproteção social de determinados corpos e “humanidades” na dinâmica social e na assistência em saúde. (Gafaell, 2015) considera que não há somente a segurança pública como estratégia de extermínio. Embora constitua-se como braço armado do Estado aniquilando aqueles que não são humanos, as formas de aniquilamento se sofisticam de maneira que os corpos indesejados, desnecessários, tornam-se alvos de uma espécie de “violência discreta” que perpassa o desmonte e privatização do Sistema Único de Saúde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Cemitério dos vivos* e *Diário de um hospício* o escritor Lima Barreto narra por meio da internação do personagem Vicente Mascarenhas a experiência de um homem negro em um hospital psiquiátrico. Ao criticar as teorias eugenistas que sustentam as práticas em saúde desse hospital, que à primeira vista é fictício, bem como os resquícios da colonização nas práticas médicas que pouco dialogavam com a realidade do Brasil, o autor denunciou o determinismo genético da ciência médica moderna que submetia os corpos negros ao lugar da marginalidade e criminalidade. Mesclando realidade e fantasia, Lima Barreto que também foi internado em um hospital psiquiátrico escancarou os modos de “cuidado” com que os pacientes eram submetidos, como os corpos negros, majoritários naquele hospital, constituíam um cemitério de vivos, corpos à deriva, mortos simbolicamente à espera da morte física.

Se o Estado brasileiro se estrutura na perpetuação da colonialidade e faz manutenção das violências históricas em sua forma de organização, as quais humanos destina-se o direito à saúde?

A tese que ensaiamos é de que há algo da dinâmica denunciada por Lima Barreto que ressoa e se atualiza diariamente. Em 1988 com a promulgação da Constituição Federal, instituiu-se as bases para delineamento, construção e funcionamento do SUS – Sistema Único de Saúde, alicerçado em um modelo de saúde universal, garantindo a participação da população, com a premissa de saúde como um direito de todos e dever do Estado. Contudo, a implementação do SUS está historicamente atravessada por reformas que seguem a lógica neoliberal, precarizando os serviços e construindo brechas para aparelhamento dos setores privados, distanciando-se do projeto político de saúde empreendido no movimento da Reforma Sanitária (Albino; Liporoni, 2020)

Na medida em que o sistema de saúde pública tem sido desmontado e privatizado a partir do avanço da lógica neoliberal, em um país cuja construção histórica tem o racismo enquanto estratégia de manutenção de poder, qual assistência em saúde tem sido oferecida aos homens negros?

O Brasil é o país com maior expressão econômica da América Latina e a sétima economia do mundo. Porém, está na 10ª posição de um ranking sobre desigualdades junto a outros 143 países (PNUD, 2019). O Atlas da violência de 2019, quando inclui a especificidade de homicídios contra a população LGBTQI+, baseia-se nos dados do Disque 100 e do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN) e aponta sobre a necessidade de melhorias para apreensão dos dados na Saúde e direitos humanos, a inexistência destes na Segurança pública, e sinaliza a urgência desses dados evidenciada desde o relatório de 2019, porém permanecendo sem soluções ainda em 2021 (Cerqueira, 2021).

Os dados produzidos pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em Uma análise das condições de vida da população brasileira 2021, aponta os efeitos presentificados do racismo estrutural nos acessos aos postos de trabalho, ocupação e rendimento para a população preta, visto que em 2020 ganhava 73,3% a menos que a população branca, fato que pouco oscilou nos dados coletados desde 2012. Em 2020 as taxas de pobreza e extrema pobreza para a população negra (pretos e pardos) era mais que o dobro quando comparada com a população branca, 7,4% dos pretos e pardos eram extremamente pobres e 31,0% eram pobres (IBGE, 2021).

Atualmente, estima-se que 26% da população brasileira possui assistência médica supletiva, plano de saúde privado, desses dados estima-se que 80% da população que depende exclusivamente do SUS, se autodeclara preta e parda (IBGE, 2021). Em pesquisa realizada sobre o índice de suicídio entre adolescentes e jovens negros no Brasil, verificou-se que de 2012 a 2016, a proporção de suicídios entre negros aumentou em comparação às demais raças/cores, sendo 53,3% em 2012 e subindo para 55,4% em 2016. O número de suicídios aumentou entre os que se declaram pardos (2012: 46,2% e 2016: 49,3%) e indígenas (2012: 2,1% e 2016: 2,9%), a cada 10 suicídios em adolescentes e jovens, seis vítimas são negras.

Quando as estatísticas apontam que no ano de 2021 em 84,1% das intervenções policiais que resultaram em morte as vítimas eram homens, adolescentes e jovens pretos, qual o papel da segurança pública no processo de saúde? Quais corpos o Estado elenca como humanos?

Ao tempo em que o Estado tem o dever de garantir, por meio de políticas sociais, o direito constitucional à saúde. Para determinados corpos, populações e territórios, aos corpos negros, é o Estado o agente produtor de morte, o que viabiliza destruição seja esta material ou simbólica. Dessa forma a desassistência em saúde constitui-se como um processo continuado de extermínio dos corpos negros, ao negar o direito constitucional à saúde, e configura-se como ferramenta organizada pelo Estado operando um extermínio material e simbólico da população negra (Cardoso, 2020).

Referências bibliográficas

ALBINO, Nathalia Moreira; LIPORONI, Andréia Aparecida Reis de Carvalho. 2020. "O desmonte da política de saúde sob a gestão das organizações sociais" em: *Revista Família, Ciclos de Vida e Saúde no Contexto Social*, vol. 8, pp. 1086-1098.

ALVES, Gieri Toledo. 2021. *Relações étnico-raciais, ensino e afrocentricidade: corporeidade de meninos negros*. Dissertação

não publicada, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina.

BARBOSA, Isabelle Ribeiro; AIQUOC, Kezauyn Miranda; SOUZA, Talita Araujo de (Orgs.). 2021. *Raça e saúde: múltiplos olhares sobre a saúde da população negra no Brasil*. Natal: EDUFERN.

- BENTO, Berenice. 2018. "Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação?" em: *Cadernos Pagu*, nº 53.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. 2016. "Decolonialidade e perspectiva negra" em: *Sociedade e Estado*, vol. 31, nº 1, pp. 15-24.
- CARDOSO, Laio Victor Tavares. 2020. "Necropolítica e o adoecimento das favelas" em: *Dicionário de favelas Marielle Franco*. https://wikifavelas.com.br/index.php/Necropol%C3%ADtica_e_o_adoecimento_das_favelas
- DE ALMEIDA, Ludmila Pereira de. 2017. "Corpos diaspóricos e masculinidades negras: Uma leitura de Todo mundo odeia o Chris a partir da decolonialidade" em: *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, vol. 3, nº 3, pp. 1-22.
- FANON, Franz. 2020. *Pele negra, máscaras brancas*. Editora UBU.
- GAFANELL, Clara Valverde. 2015. *De la necropolítica neoliberal, a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Madrid: Icaria Editorial.
- GONZALEZ, Lélia (Org.). 2019. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Ed. Bazar do Tempo.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2012. *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2021*. Rio de Janeiro: IBGE.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). 2020. *Atlas da Violência 2020*. Recuperado em 16 março 2023 <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>
- MBEMBE, Achille. 2012. *A universalidade de Frantz Fanon*. Editora ArtAfrica.
- MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da razão negra*. Editora Antígona.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. 2019. *Relatório do Desenvolvimento Humano 2019. Além do rendimento, além das médias, além do presente: Desigualdades no desenvolvimento humano no século XXI*. New York: PNUD.
- QUIJANO, Aníbal. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina" em: Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. 2014. "Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão" em: *Revista de Saúde Pública*, vol. 10, nº 19, pp. 41-55.
- SEPARAVICH, Marco Antonio, & CANESQUI, Ana María. 2013. "Saúde do homem e masculinidades na Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem: uma revisão bibliográfica" em: *Saúde & Sociedade*, vol. 22, nº 2, pp. 415-428.

El tema del turismo sexual en la narrativa caribeña contemporánea de mujeres: “Novia del Atlántico” de Aurora Arias y “El especial de bodas de Puerto Príncipe” de Edwidge Danticat

Josefina del Campo

Universidad de Chile - Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Chile

josefina.dcsotomayor@gmail.com

Resumen

Este trabajo tiene como propósito principal analizar la representación literaria del fenómeno del turismo sexual que se desarrolla en el territorio caribeño en el siglo XXI. Para ello, pretendo analizar los cuentos “Novia del Atlántico” (2007) de la escritora dominicana Aurora Arias y “El especial de bodas de Puerto Príncipe” (2019) de la escritora haitiano-estadounidense Edwidge Danticat. En ambos cuentos se ve representada la temática del comercio/intercambio sexual en contexto turístico y plantean la problemática de la desigualdad social y económica entre las mujeres caribeñas que ejercen el trabajo sexual y/o acceden a mantener relaciones sexuales con turistas con la esperanza de casarse, y los hombres extranjeros (en su mayoría blancos) que visitan los territorios caribeños. Para comprender íntegramente esas relaciones es necesario mencionar brevemente los estudios que establecen una continuidad entre las rela-

ciones coloniales entre hombres blancos y mujeres afrodescendientes y las relaciones turísticas contemporáneas -sobre todo en el Caribe-. Por otro lado, es preciso dar cuenta de las revisiones históricas de los planteamientos coloniales sobre el territorio caribeño como un espacio “Otro”: alejado, noble y dispuesto para el disfrute, el goce y la sensualidad. Así entonces, este trabajo busca analizar el turismo sexual como la materialización de los discursos coloniales en la actualidad a través de la representación literaria. El análisis literario permitirá acercarnos a esas realidades estructurales a través de experiencias individuales y locales de las mujeres representadas y que tensionan la aparente homogeneidad histórica entorno a estos fenómenos.

Palabras clave: Literatura; Caribe; Época Contemporánea; Mujeres Caribeñas; Turismo Sexual; Representación Literaria.

ELABORACIONES DISCURSIVAS COLONIALES ENTORNO AL CARIBE: EL SALVAJISMO DE LA OTREDAD

Para dar cuenta íntegramente de cómo es construida la temática del turismo sexual en el corpus literario seleccionado, es necesario iluminar la importancia y la antigüedad que tiene el fenómeno del turismo sexual en el Caribe, además de los discursos coloniales que en él se ponen en práctica. En relación con ello, las investigaciones concuerdan en que desde el período de la esclavitud, la sexualidad de las mujeres africanas y afrodescendientes

ha sido caracterizada en contraposición de la sexualidad femenina blanca (Marshall, 2011: 62). Mientras las mujeres blancas eran relacionadas con la pureza virginal y la delicadeza, las mujeres negras eran relacionadas con el descontrol y bestialidad animal (Barriteau, 2017: 71). En el sistema de la esclavitud y la sociedad de la plantación, esa bestialidad debe ser aplacada. En el caso de las mujeres negras, la forma que tenían los colonizadores blancos de “controlar” esa bestialidad y castigar los malos comportamientos era a través de la violencia sexual (Davis, 2004: 32). La violación no es una práctica incidental sino institucional de control social (Barriteau, 2017: 116), pues está dentro de las formas “oficiales” de regular a las mujeres negras dentro del sistema de la esclavización.

Además de usar la sexualidad como la “vía” que permitirá controlar el salvajismo de las mujeres africanas y afrodescendientes, a partir de la colonización y la esclavitud, comienza a concebirse la sexualidad de las mujeres negras como fuente de explotación económica a través, sobre todo, de la prostitución (Sheller, 2003: 163). En un inicio, la prostitución femenina en el Caribe era controlada por los esclavistas y respondía a las necesidades económicas de la plantación (Kempadoo, 2004: 40). Así entonces, el cuerpo de las mujeres negras es percibido en los mismos términos que el territorio: como una forma de aumentar las ganancias de los colonizadores a partir de la explotación. Las mujeres africanas y afrodescendientes son explotadas de dos formas: a partir del trabajo físico (tanto en la plantación como dentro de la hacienda) y del comercio sexual.

Por otro lado, desde aquella época hasta la actualidad, el Caribe es percibido como un destino de viajes. El lugar al que llegaron los primeros colonizadores europeos, con el pasar de los siglos comienza a recibir a cronistas, científicos y viajeros que buscan adentrarse en un noble y vasto territorio disponible para su “descubrimiento”. Además de ser un terreno alejado geográficamente de Europa, también es un pedazo de tierra que aún no habría sido tocado por las normas de la civilización. El salvajismo con el que son descritos los sujetos que allí residen, también implica que este territorio está fuera de toda convención y ética, por lo que los colonizadores y viajeros que en él embarcan experimentan, quizá por primera vez, la libertad y potestad para tener experiencias nuevas cercanas al placer, al deseo y al descontrol. En su mayoría, esas nuevas experiencias relacionadas con el placer involucran un encuentro sexual con el “Otro” (Sheller, 2003: 161). El deseo y la posibilidad del encuentro sexual con el “Otro”, en este caso con el sujeto africano y afrodescendiente, aparece como una trasgresión a las exigencias de la civilización blanca y europea. Aquel encuentro es posible gracias a las elaboraciones discursivas creadas a partir de la figura de la mujer negra hipersexualizada, ligada además a la sensualidad propia del clima cálido y del ambiente playero.

Así entonces, el deseo de relacionarse -sexualmente- con el “Otro” implicaría renunciar momentáneamente a las normativas de las sociedades imperiales y de rendirse ante la posibilidad de experimentar, sin repercusiones, fantasías entorno a ese otro que se mantenían ocultas (hooks, 1996: 17). Aquella atracción se mantiene hasta la actualidad, y a pesar de que este acercamiento no es explícitamente violento y racista como sí lo fue en el período de la esclavitud, de todas formas, esconde la idea de *utilizar* al “Otro” -cultural, territorial y sexualmente- para satisfacer una necesidad propia (hooks, 1996: 26). Frente a la supuesta homogeneidad normativa de lo blanco, se busca extraer un retazo de salvajismo, de libidinosis y de exotismo, elementos que estarían incrustados en la identidad de los “Otros”.

LA MATERIALIZACIÓN DEL DISCURSO: EL CASO DEL TURISMO SEXUAL EN EL CARIBE

El turismo sexual puede definirse como aquel turismo que está motivado o centrado en el encuentro sexual con sujetos provenientes del país de destino turístico. Este tipo de turis-

mo se ha desarrollado en el Caribe con mayor importancia y de forma casi institucionalizada sobre todo desde la década de 1990. Uno de los factores que ha alimentado a este fenómeno son, justamente, las construcciones discursivas analizadas anteriormente.

Los estudios realizados sobre turismo sexual recalcan que los análisis referentes a este tema lo hacen desde distintos puntos de vista. Por un lado, se concibe esta práctica como una decisión que las mujeres caribeñas toman de forma libre e individual y que les permite mejorar su situación económica: “Sex tourism is defined in this way as a form of development for poor people in poor nations and as a way to “help” poor women and their families” (Kempadoo, 2004: 124). Muchas de las mujeres que se dedican a este rubro son dueñas de casa, madres o están a cargo del sustento del hogar, por lo que el trabajo sexual sería una herramienta para *mejorar* la calidad de vida de las mujeres caribeñas y sus familias (Sharpe, 2006: 249). Por otro lado, las investigaciones hacen hincapié en que, también, el turismo sexual tiende a reforzar discursos y prácticas coloniales y que más que liberar y beneficiar a las trabajadoras sexuales, cristaliza la situación de opresión en la que se encuentran.

El turista vive sin culpas la exotización y la hipersexualización de las mujeres caribeñas, sobre todo afrocaribeñas, porque parte de categorizar a esta población como “Otros” implica considerar que las nociones que se tienen sobre ellas no son elaboradas históricamente, sino que están incrustados en su cultura o, más bien, en su *naturaleza*. Entonces, las mujeres caribeñas no han sido hipersexualizadas, sino que *son* efectivamente seres hipersexuales, no se ha *creado* la idea del Caribe como lugar alejado de las normas de la civilización, sino que su población *es* despreocupada y centrada en la diversión. En esa misma línea, el trabajo sexual es un ejercicio natural, que formaría parte de la rutina y de las “costumbres” de la población caribeña. En ese sentido, el turista no relaciona la transacción material o monetaria por el encuentro sexual con las estructuras que posicionan al hombre occidental como sujeto de poder político y adquisitivo, y que tiene la posibilidad de trasladarse y ejercer ese poder en espacios que le son desconocidos, y a la mujer caribeña como sujeto que producto de la pobreza, la marginación y la falta de oportunidades es empujada a ejercer el comercio sexual, sino que todo sería parte de la dinámica natural de desenfreno que caracteriza al territorio caribeño.

Los próximos apartados tienen como objetivo intentar dilucidar la forma en que los discursos coloniales anteriormente presentados, y que se materializan en el fenómeno del turismo sexual, son trabajados en las obras literarias escogidas. De ninguna forma pretendo plantear que los cuentos son una representación fiel y exacta de la realidad, ni mucho menos que los estudios sociológicos y teóricos referenciados previamente sirven simplemente como “respaldo” de la sociedad que es presentada en las narraciones. Por el contrario, considero que la ficción permite acercarnos a temáticas complejas de opresión estructural e histórica a través de las experiencias íntimas de los personajes construidos. La construcción literaria de la vivencia individual permite tensionar, cuestionar y ahondar en los planteamientos históricos que parecieran ser tan homogéneos.

TURISMO SEXUAL EN “NOVIA DEL ATLÁNTICO” DE AURORA ARIAS

La caracterización de la mujer dominicana como hipersexual, dócil y despreocupada aparece representada de manera sumamente detallada en el cuento “Novia de Atlántico” de Aurora Arias. En él, la escritora y periodista dominicana representa la experiencia de James Gatto, hombre europeo que se encuentra en la isla por temas de negocios. Una de sus reuniones se realizaría dentro un hotel con el gerente de éste. Mientras lo espera, James interactúa con las trabajadoras sexuales dominicanas que se encuentran en el hotel, pri-

mero de forma tímida y distante, pero ya avanzada la narración el hombre bueno y profesional se rinde a la tentación del encuentro sexual con las mujeres que tan abierta y explícitamente se le insinúan. Es, sin duda alguna, un cuento que tiene como núcleo el tema del turismo sexual o, del comercio sexual en situación turística, por lo que también entran en juego las construcciones discursivas sobre las mujeres caribeñas que ha intentado presentar esta investigación.

En la representación es posible encontrar los dos elementos esenciales para hablar de turismo sexual: un turista proveniente de las metrópolis y una trabajadora sexual habitante del destino turístico. El personaje del turista lleva como nombre James Gatto y representa a un tipo “diferente” de turista blanco promedio que visita República Dominicana. En primer lugar, porque la motivación de su viaje no es sexual -por lo que no sería posible hablar de turismo sexual en su definición más exacta- sino comercial, y su viaje a la isla parece estar dentro de un largo listado de lugares que ha visitado por lo que el paisaje de playa y sol lo conforta y lo invita al relajó, pero no lo sorprende. Aparece, casi de inmediato, la noción del Caribe como espacio que no exige esfuerzo ni análisis por parte de su visitante. Mientras observa la playa y el malecón, a James Gatto “...todo le parecía tan simple y primitivo” (Arias, 2007: 157). El personaje mantiene una actitud distante del espacio que lo rodea, pues la caracterización que se hace de él permite que se sienta por fuera -o por encima- de las nociones de salvajismo y simpleza. En concordancia con los discursos coloniales construidos en torno al territorio caribeño, la civilización -que es referenciada aquí con la figura de James Gatto-, las lenguas que habla, los modales que maneja y la educación a la que ha accedido, no sólo le permiten, sino que también justifica su capacidad de conquistar las tierras que pisa; a “meterse en el bolsillo” a quién desee.

Sin embargo, esa confianza se resquebraja a medida avanza la narración. Su reunión de negocios se llevaría a cabo en un hotel ubicado en la zona turística de República Dominicana, y decide esperar allí al gerente de éste. En ese lugar se encuentran atractivas mujeres dominicanas que de forma muy explícita comienzan a insinuársele sexualmente. Aparece entonces la imagen de la mujer caribeña libidinosa, que parece siempre tener deseo y estar dispuesta al encuentro sexual prácticamente con cualquier hombre. Frente a esta soltura, James no reacciona con entrega y deseo de inmediato, sino que fiel a su estampa de caballero europeo, decide actuar con cautela. Y esa cautela no tiene que ver con la ausencia de curiosidad por el encuentro sexual sino más bien funciona como herramienta de protección: “Gatto la mira, se siente halagado y en peligro a la vez” (Arias, 2007: 160). Es posible interpretar esa sensación de peligro no relacionada con el peligro a la integridad física, sino que se pone en peligro la performance de hombre educado, caballero y elevado que ha configurado James Gatto sobre sí mismo. Todas las normas civilizatorias que carga en sus hombros se ven amenazadas por el impulso sexual que están tentando las sensuales y desvergonzadas mujeres dominicanas. A pesar de que a partir de este momento se establece explícitamente la posibilidad del encuentro sexual, el factor comercial de este encuentro es implícito.

Durante todo el relato se deja entrever que la simpatía e interés de las mujeres no es más que una performance. En realidad, el ambiente de fiesta y relajó no es más que una muy delgada cáscara que ya al final del cuento se rompe definitivamente. La aparente espontaneidad de los halagos hacia Gatto son en realidad parte de una coreografía que las trabajadoras sexuales saben cómo y cuándo repetir: “Se pegan a los gringos, ojos bonitos, acercamiento, y unas cuantas palabras estudiadas a ver lo que les sale” (Arias, 2007: 164). Por otro lado, esta imagen de diversión, relajó y constante fiesta que elaboran las mujeres esconde una necesidad económica que las lleva a optar por este tipo de trabajo: “Bueno, si el marido tuyo no quiere que trabajes, entonces que te mantenga, ese maldito chulo, coño, ve a ver lo que tú resuelves con tu vida y no me jodas, que ya yo estoy harta de bregar con todita ustedes...” (Arias, 2007: 162). Es posible ligar esta parte de la represen-

tación con algunas de las características mencionadas en apartados anteriores sobre el turismo sexual caribeño: que este tipo de labor permitiría a las mujeres caribeñas liberarse de la dependencia económica hacia un hombre además de mejorar su situación socioeconómica. Otro punto que confirma las relaciones entre la situación histórica y política del turismo sexual y su representación en la literatura es la esperanza que tienen algunas trabajadoras sexuales de que, eventualmente, el encuentro sexual con los hombres metropolitanos les permita migrar al Primer Mundo: "...y a lo mejor hasta se enamoran y se llevan a algunas de esas infelices a vivir con ellos para sus países o les mandan dólares desde allá" (Arias, 2007: 163).

Ya avanzado el relato y volviéndose mucho más evidentes e insistentes las insinuaciones de las mujeres hacia James Gatto, comienzan a temblar sus cimientos morales que tan firmes y definitivos parecían en un principio gracias a los estímulos que cada vez lo tientan más. Pero frente al deseo salvaje que estimula el incontrollable territorio isleño y sus mujeres, se contrapone el uso de la razón que caracterizaría al personaje en tanto sujeto parte de una sociedad civilizada, ordenada y controlada: "James no sabe cómo sigue aguantándose, pero se aguanta. Usa el cerebro" (Arias, 2007: 169). Gracias a las constantes negativas de Gatto, la performance de Jennifer, la trabajadora sexual que pretende convencerlo, se quiebra definitivamente: "Le retira la mano con delicadeza y prepara su mejor sonrisa, su mejor estampa, la del gentleman llegado de lejanas tierras, adorable y aventurero que intenta parecer... en el mismo instante en que ella de golpe se desmorona, pierde la sonrisa... se apoya sin fuerzas en la pared, la voz estropajosa y los ojos llenos de lágrimas" (Arias, 2007: 169). Él cree que está rechazando un encuentro sexual deseado y consensuado por la mujer, pero en el momento en que la actuación de ella se quiebra y revela la necesidad económica y los problemas de adicción que la llevan a prostituirse, la actitud de Gatto sufre una transformación. Ahora, el acto sexual ya no representa una traición a los valores de su civilización, sino que los refuerzan, pues ahora el encuentro sexual es una forma de ayuda y de salvación a esta pobre mujer abandonada y marginalizada que sólo puede ser redimida a través de la mano caballerosa del hombre blanco: "Jennifer, novia del Atlántico, víctima del subdesarrollo, quiero ser tu héroe, yo, James Gatto, ciudadano del Primer Mundo, te salvaré." (Arias, 2007: 171)

Así entonces, se pueden ligar varios elementos de la narración con los estudios e investigaciones realizadas, principalmente por académicas caribeñas, sobre el turismo sexual en el Caribe. Ello porque el relato ocurre explícitamente en la región y los personajes que allí se desarrollan representan de forma muy clara el sistema mundo cuyas interacciones entran en juego en la situación de turismo sexual: la metrópolis con sus afirmaciones de civilidad, caballerosidad y control, versus el Caribe como espacio "Otro": disponible, manejable pero también salvaje y libidinoso, por lo que puede resquebrajar los valores "blancos". Indudablemente, se representa el turismo y comercio sexual en concordancia con los discursos y prácticas coloniales entorno a la región. Es relevante hacer hincapié en que en el cuento no se presenta una noción horizontal y democrática de la globalización, sino que se refuerza constantemente la idea de que los personajes no se encuentran en igualdades de condiciones. A pesar de que en un principio parece que son las mujeres caribeñas quienes controlan la situación a su conveniencia y pueden manipular al turista, ya hacia el final se vuelve evidente que lo buscan no porque lo deseen, sino porque de cierta forma lo necesitan. La autora insiste en que la interacción entre los personajes es más colectiva que individual: esta experiencia tan local, tan mínima y privada se refleja una interacción mucho más profunda: la dominación y ejercicio de poder del Primer por sobre el Tercer Mundo, la metrópolis por sobre la colonia, los opresores por sobre las oprimidas.

COMERCIO SEXUAL Y VIH EN HAITÍ EN “EL ESPECIAL DE BODAS DE PUERTO PRÍNCIPE” DE EDWIDGE DANTICAT

En “El especial de bodas de Puerto Príncipe” es fielmente retratada la temática del comercio sexual y el contagio de VIH en Haití. La narración ocurre en el pequeño hostel de una familia haitiana en que viven, además, una de las trabajadoras del hostel y su hija. A poco haber comenzado la narración se relata que la hija fue contagiada de VIH. A partir de ese hecho se detallan las dificultades materiales para conseguir la medicación correcta, la poca información que tienen al alcance de sus manos tanto la joven, su madre e incluso los dueños del hostel para quienes trabajan. Además de ello, la joven tiene que soportar los juicios de su madre no sólo por haber contraído una enfermedad, sino que por haber mantenido relaciones sexuales. Es importante mencionar que, dentro de la sociedad caribeña, especialmente en la haitiana, la virginidad y la pureza son elementos que permiten “medir” la decencia y el nivel de respeto que merecen las mujeres. En este caso, Mélisande -la joven que contrajo VIH- está doblemente “manchada” pues su enfermedad marca el hecho de que no habría podido resistirse al impulso sexual y descontrol que llevaría incrustado en su naturaleza la población afrodescendiente.

A medida que avanza el relato, se deja entrever que todo indica que la joven contrajo la enfermedad a partir de un encuentro sexual con un turista extranjero miembro de una organización no gubernamental, motivada por la necesidad económica: “...a Mélisande le gustaba sacarles conversación a determinados huéspedes -los blancos, gordos, de organizaciones no gubernamentales- a los que creía ricos porque parecían no haber dejado de comer ni un solo día de su vida” (Danticat, 2019: 79). A pesar de no existir una industria turística como en otros países caribeños, de todas formas, en la narración se representa la idea de *servir* y *entretener* a los turistas sin importar lo que estos deseen. Nuevamente, tanto el territorio como sus habitantes se ponen a disposición completa de los extranjeros que visitan el país: “Si los huéspedes aparecen con hambre, se les da de comer. Si quieren beber, se los atiborra de alcohol. Si quieren que los dejen en paz, hay que esfumarse. Si quieren compañía, se los recibe y se les habla. Si sufren mal de amores, se les busca un amor” (Danticat, 2019: 80). Aparece nuevamente la importancia que tiene el sexo como componente que tiene que ser satisfecho por parte de los habitantes del destino turístico. Las encargadas de satisfacer esos deseos son particularmente las mujeres.

En concordancia con lo que ocurre en el turismo sexual de forma general, la narración presenta el horizonte que tienen las jóvenes trabajadoras sexuales: eventualmente casarse y poder salir del país en búsqueda de nuevas oportunidades: “Él sí le había dicho que se iba a casar con ella, sospeché, después se había ido y había vuelto a su casa y a su vida, o vuelto con su esposa, o con quienquiera que estuviese comprometido de verdad, y nunca regresó” (Danticat, 2019: 90). Así entonces, las mujeres acceden a mantener relaciones sexuales (pues no se podría catalogar como comercio sexual si no hay un intercambio material o monetario) con la esperanza de que ello signifique la construcción de una relación afectiva/amorosa con el turista, quien, empapado de enamoramiento, invitaría a la joven caribeña a mudarse con él a la metrópolis. Sin embargo, esas ilusiones muy pocas veces se cumplen pues el Caribe funciona sólo como un paréntesis para los hombres extranjeros. Es solo un momento de desenfreno y de liberación de deseos y fantasías, pero una vez ya saciada esa curiosidad los turistas vuelven a la rutina familiar en sus países europeos. Nuevamente, la mujer afrodescendiente (haitiana en este caso) es vista como una fuente de satisfacción personal por los hombres blancos, como territorio dócil disponible para explotar sin mayores consecuencias.

Sin embargo, en este caso, ese paréntesis queda como marca infinita en la joven, pues al haber contraído VIH, además de los juicios morales que la indican como una mujer sucia e indigna para el rol del matrimonio y la maternidad, debe enfrentar las dificultades

materiales y económicas que implica el tratamiento en un país que parece haber sido olvidado y no estar incluido en ese mundo globalizado interconectado y accesible de la misma forma para todos. Al igual que en la narración de Aurora Arias, Edwidge Danticat refuerza la idea de que el turista y Mélisande no están en las mismas condiciones. Él puede desplazarse y tener aquellas experiencias “prohibidas” de forma tan secreta que es casi imperceptible pues sus actos no tendrán repercusión en su vida en la metrópolis. Lo contrario le ocurre a la protagonista. Aquella esperanza de un futuro mejor, distinto y en un territorio lejano, se diluye con la “desaparición” del turista y se transforma en una eterna condena que además de las complicaciones de salud que implica – y que se refuerza con la falta de recursos y de especialistas en su país-, significa también una vergüenza y deshonra para su madre. El turista, sin duda, toma provecho de las desventajas de la joven, pues la esperanza de ella no aparece de la nada, sino que se gesta gracias a que él regala un anillo de promesa. De promesa de establecerse, de promesa de llevarla a un lugar mejor junto a él, de promesa de “salvarla”. Es posible afirmar que en esta narración aparece la temática del turismo sexual, aunque la información manejada por los participantes es radicalmente desigual. A diferencia de lo que ocurre en el relato de Arias, el fenómeno se presenta de forma mucho menos explícita.

CONCLUSIONES

Estas páginas analizaron, en primer lugar, las elaboraciones discursivas coloniales elaboradas sobre el Caribe y sus habitantes. En un comienzo se plantearon los discursos en torno a las mujeres afrodescendientes (no solo caribeñas) como hipersexuales, salvajes y descontroladas. Además de ello, se analizaron los discursos que configuraron al Caribe como un espacio “Otro” y las implicancias que tiene el establecimiento de esa distancia en las formas actuales que se tienen de percibir el territorio caribeño como a sus habitantes y su sexualidad. El segundo apartado tuvo como propósito analizar la manera en que todos esos discursos se materializan en el fenómeno del turismo sexual: la exotización de las mujeres caribeñas, la explotación del territorio por parte de la industria turística, y la visión del territorio como un lugar donde prima el impulso más que la razón. Para ello, se pormenorizó en las características del turismo sexual caribeño, haciendo hincapié en la realidad material que rodea a los sujetos que en este fenómeno interactúan: el hombre europeo y la trabajadora sexual caribeña. En el tercer y último apartado se buscó relacionar tanto los discursos como la historia del turismo sexual en el Caribe con las representaciones literarias contemporáneas.

De forma muy incipiente, estas páginas pretendieron establecer conexiones entre tres ámbitos: el ámbito del discurso, la realidad histórica y material de un fenómeno en específico y la representación literaria de ambas. Ello para dar cuenta que el ámbito discursivo o mítico no queda en el mundo de la palabra, sino que tiene consecuencias concretas que afectan efectivamente la vida de los sujetos de forma individual pero que también justifica una división de mundo que oprime a unos y beneficia a otros. Para finalizar, se buscó dar cuenta que aquellas problemáticas históricas, que indudablemente afectan lo político y lo material, pueden ser representadas de forma profunda, problemática y desafiante en la literatura de mujeres caribeñas contemporáneas.

Referencias bibliográficas

ARIAS, Aurora. 2015. *Novia del Atlántico* en: Emoticons. Buenos Aires: Corregidor.

BARRITEAU, Violet Eudine. 2017. "Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña" en: Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja y Gabriela González Ortuño (eds.). *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

DANTICAT, Edwidge. 2021. "El especial de bodas de Puerto Príncipe" en: *Todo lo que hay dentro*, Buenos Aires: Fiordo.

DAVIS, Angela. 2004. *Género, raza y clase*. Madrid: Akal.

HOOKS, Bell. 1996. "Devorar al otro: deseo y resistencia" en: *Debate feminista*, n° 13.

KEMPADOO, Kamala. 2004. *Sexing the Caribbean. Gender, Race and Sexual Labor*. London y Nueva York: Routledge.

MARSHALL, Anneka. 2011. "Reclaiming the Erotic Power of Black Women" en: *Social and Economic Studies*, vol. 60, n° 1, pp. 61-90.

SHARPE, Jenny; PINTO Samantha. 2006. "The Sweetest Taboo: Studies of Caribbean Sexualities: A Review Essay" en: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 32, n° 1, pp. 247-277.

SHELLER, Mimi. 2003. *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies*. London y Nueva York: Routledge.

Vejece afrodescendientes: experiencias sobre el uso del tiempo en el curso de vida y en la vejez

Estefanía Romero¹

Universidad Nacional de San Martín, Argentina
estefanialromero@gmail.com

Resumen

Hasta 1990 las ciencias sociales concebían el envejecimiento de las mujeres desde un lugar homogéneo y negativo, caracterizado por la pasividad, la inactividad y la carga social que se desencadenaba a partir de la jubilación. A inicios del siglo XXI, la crítica feminista latinoamericana cuestionó esos supuestos, promovió una fuerte mirada contextual del envejecimiento y centralizó el debate en la relevancia de la generización de la división sexual del trabajo en el trazado de trayectorias de envejecimiento diferenciadas para mujeres y varones. Este trabajo surge de una investigación en curso² que analiza las experiencias de envejecimiento de mujeres afrodescendientes a partir del uso del tiempo en el curso de vida y en la vejez, en consecuencia se analizan tres entrevistas de historias de vida realizadas en

la Ciudad de Buenos Aires durante el periodo 2022. Desde una mirada interseccional, las experiencias sobre el uso del tiempo se comprenderán en el contexto de una sociedad cuya narrativa dominante concibe a la nación argentina como blanca, europea, moderna y católica; y en términos de clasificaciones raciales que configuran las posibilidades de las personas que no se adecúan a la blanquedad que se proclama socialmente. Dicho contexto, nos permitirá conocer cómo se han constituido estas mujeres en relación al uso de ese tiempo a lo largo de su vida, dando lugar a vejece situadas.

Palabras clave: Etnografía; Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Época Contemporánea; Mujeres; Uso Del Tiempo; Vejece Afrodescendientes.

En los estudios sobre el envejecimiento, el género fue incorporado como categoría central de análisis recién en 1990. Un recuento de las investigaciones existentes entre 1940 y 1960 da cuenta de la asociación de la vejez con retiro laboral, decadencia y dependencia. Entre 1970 y 1980 se constituyó el campo de estudios sobre el envejecimiento femenino dentro de las ciencias sociales y si bien permitió nominar los prejuicios sobre la vejez y centralizar el debate de la vejez femenina dentro del feminismo (entre otras cosas); no logró su-

1 Maestranda en Derechos Humanos y Políticas Sociales

El presente artículo se escribe con el apoyo del Proyecto FILO: CyT N°FC22-003 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2 El material trabajado en el presente artículo se desprende de una investigación en curso sobre vejece afrodescendientes y el uso del tiempo.

perar la mirada pesimista de los enfoques anteriores y su asociación con problema social (González Torralbo y Lube Guizardi, 2020: 4).

Recién a finales de 1980 se produce el giro epistémico en el estudio del envejecimiento femenino con la articulación crítica de los aportes de la gerontología social y la antropología feminista. Así, el debate deja de ser “el problema de las mujeres mayores” para ser la búsqueda de aquellas áreas de silencio que daban cuenta de sus experiencias en la reproducción de la vida familiar, entre familias y socio-comunitaria (González Torralbo y Lube Guizardi, 2020: 7).

De lo anterior, surge la perspectiva latinoamericana hispanohablante sobre el envejecimiento y las mujeres, que identifica en la organización social del cuidado³ y en la invisibilización de las tareas de cuidado⁴, dos ejes centrales en la configuración de diversas maneras de envejecer para mujeres y varones (Scavino y Aguirre Cuns, 2016: 8). La naturalización de las mujeres en el trabajo no remunerado, y que ello sea invisibilizado, insume su tiempo y vida en la atención y cuidado de otros, les restan tiempo para sí, para estudiar, trabajar, participar políticamente y en la comunidad (Valenzuela, 2013: 27-30). Las tareas de cuidados cuando son realizadas por mujeres mayores se invisibilizan doblemente. Primero porque no se las reconoce como trabajo ya que se supone que es una tarea esencialmente femenina; y segundo, porque se piensa que las mujeres mayores están “inactivas”, ya que estarían jubiladas (Scavino Solari y Aguirre Cuns, 2016). Esto contradice instrumentos de Derechos Humanos que abogan por una concepción de la vejez centrada en las valiosas contribuciones actuales y potenciales que realizan al bienestar común.

Las trayectorias biográficas de las mujeres afrodescendientes serán leídas en clave interseccional. La interseccionalidad concibe la dominación como una formación histórica, en donde las articulaciones de raza, género y clase son inseparables, se concatenan contextualmente y se sitúan en la “producción” de las y los distintos actores sociales, los cuales, a su vez, vivencian estas experiencias de dominación de diversas maneras (Vigoya Viveros, 2016: 10).

En Argentina la conformación del Estado Nación comportó un proceso en el que la presencia afrodescendiente fue negada, invisibilizada y blanqueada, en pos de la construcción de una nación blanca europea (Geler, 2010). Así, el imaginario social suele ubicar la presencia de los ‘negros argentinos’ en el siglo XIX, ya que en el siglo XX, se supone que habrían desaparecido⁵. El imaginario de homogeneidad y blanquitud se construyó desde la Ciudad de Buenos Aires, y esa imagen se extendió a todo el territorio nacional, velando las significativas diferencias regionales en historias, poblaciones y tradiciones.

La construcción de la blanquitud porteña conlleva un trabajo constante en dos niveles: en las interacciones micro-sociales a través de la invisibilización de los rasgos fenotípicos negros, y en un nivel macro de invisibilización de la presencia negra en Argentina y de sus contribuciones a la sociedad (Frigerio, 2006: 5). Lea Geler (2016) aporta a la compren-

3 Es la manera en que cada sociedad establece una correlación entre sus necesidades de cuidados y la forma en que las resuelve: familia, comunidad, mercado y Estado, cómo se combinan estas instancias de provisión y el protagonismo que asumen (Arriagada, 2010). Incluye el conocimiento de las normas morales, las definiciones jurídicas y las políticas públicas (González Torralbo, Lube Guizardi, 2020: 8).

4 Las actividades indispensables para el sostenimiento de la vida: pueden ser remuneradas o no remuneradas, realizadas dentro o fuera del hogar, en un país o entre varios (González, 2016: 45). Tienen una dimensión objetiva y una subjetiva (Amoroso Miranda et. Al, 2003: 9 y Carrasco, 2003: 22 en Amoroso Miranda et. Al, 2003).

5 Entre las razones de desaparición están la fiebre amarilla, la participación en guerras, las condiciones de vida de los libertos y ex esclavizados luego de dictada la Ley de Libertad de Vientres (1813), la abolición de la esclavitud y el mestizaje (Geler, 2016: 73,74).

sión del sistema categorial porteño⁶ las categorías de negritud racial y negritud popular. La negritud racial⁷ se basa en la lógica de la clasificación visual usada en BsAs, con eje en la clasificación biológica, cuyas influencias son las teorías científicas sobre la raza, la criminología, la eugenesia y la psiquiatría surgidas a finales del siglo XIX, en auge en Argentina a principios del siglo XX. La negritud popular se refiere a una “forma de ser” asociada a lo popular, es decir, una clasificación social: viviendas precarias, bajo nivel educativo, incivilización, etc. según la óptica de las clases medias y altas, la referencia de lo normal. Estas categorías no son fijas, se superponen, se contradicen, entrelazan y modifican, y se resisten a ser sujetadas. Recurriendo simultáneamente a lo biológico o a lo cultural, a lo visual o a lo sanguíneo (Geler, 2016: 75).

A continuación se presenta un análisis preliminar de tres trayectorias de vida de mujeres afrodescendientes en relación al uso del tiempo en el trabajo remunerado y no remunerado durante el curso de vida y en la vejez, en la Ciudad de Buenos Aires en el año 2022. El trabajo que se desarrolla tiene un enfoque etnográfico.

Elena es una mujer autorreconocida como afroargentina de 70 años de edad, nacida en Buenos Aires descendiente de esclavizados, de ocupación bailarina y actriz, destacada referente de la comunidad afroargentina, con extensa trayectoria de militancia política y cultural. Mónica con 73 años, nació en Brasil, se reconoce como descendiente de esclavizados, emigró hace 50 años a Buenos Aires, es actriz, cantante, bailarina y referente de la comunidad afrobrasileña en BsAs, integra espacios comunitarios de ayuda a personas refugiadas y migrantes y además, es trabajadora del sector informal; y Luisa tiene 73 años, nació en zona sur del conurbano bonaerense, se reconoce descendiente de inmigrantes de Cabo Verde⁸, tiene una profesión vinculada al comercio exterior y no participa activamente en organizaciones vinculadas a lo afro.

NIÑECES Y JUVENTUDES

Para Elena y Mónica, la Escuela y la permanencia en el ámbito educativo era algo precario, supeditado a lo económico y a las necesidades del grupo familiar. Desde niñas ayudaban en las tareas del hogar. Mónica, a sus 11 años de edad, empezó a trabajar con permiso judicial en un taller de costura porque, ante su mal rendimiento educativo, el padre le dijo que dejara la Escuela y se pusiera a trabajar. Elena afirma que ella y sus antepasados no tuvieron la oportunidad de estudiar, lo vincula a las condiciones de vida de lxs descendientes de esclavizados que, por falta de un reconocimiento y reparación estatal, la pobreza se trasladaba a la siguiente generación: *“mi generación y la generación de mi madre hemos pasado y hemos sufrido como si hubiéramos seguido siendo esclavos, de otra manera, pero fuimos esclavos siempre”*⁹.

6 Según dichas categorías una persona es de raza negra sí y sólo si tiene tez oscura y cabello mota: “negro mota”. Lo que no entra en esa categoría estrecha de negro es “lo blanco” y por extensión “lo normal”, ya que en Argentina lo blanco se equipara a lo normal (Frigerio, 2016).

7 La negritud racial porta los estereotipos atribuidos a lo negro: estupidez, alegría, hipersexualización, fortaleza, inocencia, entre otros (Geler, 2016: 75).

8 Cabo Verde es un archipiélago africano en el Atlántico, deshabitado hasta el siglo xv, cuando los exploradores portugueses descubrieron y colonizaron las islas. En 1974 cayó el régimen colonial; luego de un gobierno de transición, en 1975 se proclamó la independencia. La migración de caboverdeanos a Argentina comenzó a finales del S. XIX, se acentuó en la década de 1920, luego hubo un periodo significativo de 1927 a 1933, hasta el tercer y último periodo posterior a la 2° Guerra Mundial en 1947 donde empieza a decrecer (Martino, 2016).

9 Elena, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

En estadísticas de la Organización Internacional del Trabajo de 2013 sobre trabajo infantil surge que, en Brasil un 93% del total de niñas y adolescentes involucradas en el trabajo doméstico remunerado, son niñas afrodescendientes. La contundencia de la intersección entre raza, género y clase genera un obstáculo en la vida de muchas niñas afrodescendientes que, en la búsqueda de mejores oportunidades o en la reproducción de un patrón histórico y familiar, ingresan al mercado laboral en condiciones muy precarias, sin ninguna protección de sus derechos a la educación y al goce de la infancia” (Cepal, 2018:42).

En la familia de Luisa el mandato educativo era muy fuerte, ella sentía presión por su desempeño académico, así por las carreras que podía estudiar siendo mujer. Como mencionamos, su familia provenía de Cabo-Verde, ello puede explicar el hincapié puesto en su educación. En el periodo de colonización portuguesa y en el periodo pos-colonial, la educación era una importante vía de ascenso social para lxs cabo-verdeanxs, les permitía acceder al poder y a recursos públicos del Estado pos-colonial, no así a los privilegios de lxs portuguesxs (Furtado 2012: 158 citado en Martino, 2016: 85).

El acceso al trabajo es donde se reproducen patrones históricos de discriminación racial originados en la época colonial-esclavista en América Latina, pese a la vasta normativa en Derechos Humanos destinada a erradicarlos (Cepal, 2018:33). Las personas afrodescendientes siguen ocupando los puestos laborales de menor prestigio y mayor precariedad, siendo las mujeres afrodescendientes las que están en situación de mayor vulnerabilidad. Ello genera escasas posibilidades de movilidad social y económica en la región, y perpetúa la situación de desigualdad de las personas afrodescendientes desde la colonia hasta la actualidad (Pineda, 2023: 100).

En la juventud, Elena ubica la salida al mercado laboral, y recuerda, constantes frustraciones en la búsqueda de trabajo por ser afrodescendiente y de sector popular. En ese contexto, la negritud racial se articulaba con la negritud popular, restringiendo aún más las posibilidades de inserción laboral: “me ponía los trapitos que tenía, nunca me tomaban, nunca, tampoco era que iba hecha una harapienta, pero viste... el hecho de ser negra te limita y margina”¹⁰. También el criterio de la buena presencia actúa como manera de perpetuar las desigualdades en el acceso al trabajo, entre mujeres blancas y negras (Sueli Carneiro, 2001 en Pineda, 2023: 101).

A diferencia de Elena y Mónica, Luisa pudo finalizar sus estudios terciarios, transitó varios trabajos en el sector formal vinculados a su profesión. La inversión familiar en su educación, gustos musicales, vestimenta, etc. puede relacionarse con prácticas destinadas a generar una performática de la blanquitud y así desenfatar su negritud racial, acercarla a la “normalidad” y favorecer su integración social (Geler, 2016).

Si bien, para las mujeres afrodescendientes de sectores populares, parecía haber un destino laboral pre-establecido vinculado al trabajo doméstico, Elena y Mónica intentaron torcer ese destino. Elena encuentra en el baile una posibilidad, lo aprendido de pequeña sobre el candombe argentino¹¹ en las reuniones familiares afroargentinas, y en la concurrencia al Shimmy Club¹², le permitiría insertarse laboralmente siendo mujer, afrodescendiente y de sector popular.

Mónica aun viviendo en Brasil, descubre en la modalidad de trabajo “cama adentro” una estrategia para ahorrar en techo y comida, retomar sus estudios y formarse en teatro.

10 Elena, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

11 Ver Frigerio (2023) para comprender la importancia del Shimmy Club como espacio para preservar y transmitir la cultura negra, así como sitio de encuentro y conformación de una identidad colectiva afroargentina.

12 La Casa Suiza o también llamado el Shimmy Club, era un sitio donde se hacían espectáculos musicales y bailables y un lugar de encuentro para las familias afroargentinas y de transmisión de saberes. Funcionó entre 1920 y 1970 cercano al Congreso de la Nación Argentina (Frigerio y Lamborghini, 2011).

En los '70 emigra a Buenos Aires para trabajar como actriz, al no conseguir trabajo retorna al servicio doméstico con “cama adentro”. Recuerda dificultades para trabajar por la falta de documentación migratoria¹³. A los años y en los albores de la dictadura cívico-militar, obtiene trabajo como cantante de música popular brasileira¹⁴ en bares concurridos de la noche porteña: “fue una época hermosa, trabajé mucho, me vinculé con muchos artistas (...) en ese momento gustaban mucho de la música brasileira”¹⁵.

Tal como sostiene Geler y Yannone (2023) en la segunda mitad del siglo XX en Buenos Aires, en el marco de un escenario social marcadamente racista, lxs afroargentinx tenían espacios de sociabilidad privados y/o en espacios puntuales como el Shimmy Club, y sitios públicos¹⁶. Estos últimos, se desarrollaban en locales nocturnos con gran concurrencia, principalmente de espectadores blancxs que encontraban en esos espectáculos “exotismo”, “sensualidad” y “extranjería” (2023: 253). Estos lugares sobrevivieron a la dictadura cívico-militar ya que no desafiaban ideológicamente al gobierno de facto (Santiago-Ramírez, 2011 en Geler y Yannone, 2023: 266).

Elena y Mónica, coinciden en que vivenciaron situaciones de desconfianza y acoso laboral mientras trabajaban, la primera comenta: “porque somos negros no tenemos las mismas oportunidades ni somos tan inteligentes, ni tan buenos, ni tan profesionales como el resto”¹⁷. Mónica recuerda de su empleador: “me dijo es la primera vez que trabajo con una persona como vos, me habían comentado otras cosas que nada que ver, por eso te estuve observando todo el tiempo”¹⁸. Esther Pineda (2023) afirma que es habitual la desconfianza sobre el desempeño laboral de lxs afrodescendientes, tanto de sus empleadorxs como de sus compañerxs, usarixs, clientxs, etc. (Pineda, 2023: 101).

Luisa coincide en que en ese contexto era frecuente el acoso laboral pero afirma haber tenido “suerte” con sus empleadores. Mientras que Elena y Mónica encuentran explicación al acoso en el racismo y en la hipersexualización de las mujeres afrodescendientes, Luisa la encuentra en el machismo de esa época. Es probable que las dos primeras al tener una trayectoria de activismo político vinculado a lo afro, hayan podido re-significar eventos de su vida a la luz de su identidad como afrodescendientes. Luisa sin embargo, señala haber encontrado fundamentos a experiencias propias en temas puestos en agenda por los movimientos feministas de los últimos años.

ADULTECES

Elena recuerda que, en la niñez de sus hijxs, su tiempo era absorbido por el trabajo remunerado. Su red familiar fue trascendental para garantizar el cuidado de aquellxs, ante la ausencia de recursos económicos para contratar el servicio en el mercado y/o frente a la ausencia de un dispositivo de cuidado estatal. Su relato nos permite recrear las estrategias de las familias afroargentinas populares: “las mujeres siempre solas resolviendo

13 La ley 25871, previo a la reforma del 2004, exigía a las personas migrantes un trabajo formal para regularizar su situación migratoria en el país, lo que configuraba una encerrona dado que sin documentación no se conseguía trabajo, o el que se conseguía era informal.

14 En la década del '60 en Buenos Aires, las personas afrodescendientes eran convocadas para representar tres roles que a veces coincidían en uno: de extranjerxs, de servidores domésticos y/o tareas en época colonial y, para las mujeres, papeles en los que se destaque su sensualidad (Geler y Yannone, 2023: 263).

15 Mónica, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

16 Geler y Yannone (2023) para profundizar en el tema.

17 Elena, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

18 Mónica, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

todo, al menos en el círculo de mi familia fue así (...) y te digo que ese patrón lo siguen repitiendo”¹⁹. Carol Stack (1974) en un estudio antropológico sobre las redes domésticas de la comunidad afrodescendiente en Estados Unidos, menciona que, en el contexto de dificultades de inserción laboral en los hombres “negros”, las mujeres de sectores populares adquirirían un rol central en el control y coordinación de los recursos familiares, por esto se les suele atribuir el rol de poder y autoridad en sus familias.

A diferencia de Elena, Mónica tenía su red familiar en Brasil, cuando nacieron sus hijas decidió suspender su actividad laboral para abocarse a su cuidado. Que ella suspendiera su actividad laboral no afectaba significativamente a la economía familiar, porque su marido tenía un ingreso económico estable y suficiente para solventar a la familia. Cuando retorna al trabajo remunerado, contrata a una cuidadora.

Luisa pudo gozar de licencia por maternidad (a diferencia de las anteriores) porque tenía un trabajo formal. Cuando retorna al trabajo, decide que su hijo sea cuidado por su mamá y por su papá, tenía desconfianza de guarderías y/o de contratar a alguien para esa función. En su caso no era una cuestión económica, sino de confianza y tranquilidad en quienes cuidaban del niño.

Para Elena y Luisa, el hecho de no residir con sus respectivas familias, no alteraba la sostenibilidad de las redes familiares y el apoyo que estas le brindaban en ese momento. Las principales figuras de cuidado eran mujeres, destacándose madres, hermanas, tías, abuelas, primas y suegras. Principalmente, en el caso de Elena, la estructura de cooperación estaba conformada por un grupo extenso de personas emparentadas especialmente por sus hijxs, pero también por el matrimonio y la amistad (Stack, 2012: 188).

A partir de fines de la década de 1990, y con más potencia en los primeros años del siglo XXI, la narrativa dominante de una nación argentina “blanca” empezó a agrietarse con la emergencia de narrativas más multiculturalistas de la sociedad argentina. Esto favoreció el interés de algunxs funcionarixs gubernamentales y de ciertos medios, y posibilitó que las personas afrodescendientes encontraran un espacio de escucha para hablar de su cultura y denunciar el racismo al que eran expuestxs (Frigerio, 2023: 13).

Eventos disruptivos en el curso de vida de estas mujeres alteraron la organización familiar, generando tensión entre los tiempos del trabajo remunerado y el no remunerado²⁰. Pese a sus distintos contextos socio-económicos, las tres debieron asumir más trabajo y redistribuir el cuidado de sus hijxs que, aunque ya eran más autónomxs, requerían de ciertos cuidados y actividades domésticas resueltas.

Luisa, ella se separa y en su persona centraliza el rol de proveedora económica y el del cuidado y crianza de su hijo. Como resultado, suma más trabajo y reorganiza y redistribuye el trabajo familiar doméstico con su padre y madre quienes asumen el cuidado del niño cuando ella trabaja: “me hice cargo de todo, en ese tiempo había trabajo entonces me permitían traer trabajo a mi casa (...) me dormía en el colectivo de lo cansada que estaba”²¹.

Elena se separa del padre de sus hijxs y también asume el rol de proveedora del hogar y con la cooperación de su red familiar, organiza los cuidados de sus hijas más pequeñas. Sus hijos mayores debieron suspender la escolaridad para comenzar a trabajar y aportar a la economía familiar: “aprendí lo que se aprendía en todas las casas de los afro y en todo el gran Buenos Aires, dejar a los más chicos con los más grandes o sino buscar a alguien que

19 Elena, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

20 En el informe Mujeres Afrodescendientes de América Latina y El Caribe surge que en los países en que se puede identificar a las mujeres afrodescendientes en las encuestas de uso del tiempo, el tiempo de trabajo no remunerado de estas es mayor que el de los hombres afrodescendientes, siguiendo la tendencia general de la división sexual del trabajo no remunerado (CEPAL, 2018: 23).

21 Luisa, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

venga se quede en tu casa y los cuide (...) uno tiene que tomar ese riesgo”²². En ese momento, Elena recuerda que no había planes sociales de apoyo a las familias en situación de vulnerabilidad.

Al fallecer el ex marido de Mónica ésta tuvo que asumir más trabajo al quedarse sin la cuota alimentaria que éste proveía. Recuerda que tomaba: “todos los trabajos que salían, tenía que pagar la olla”²³ y menciona que, sus hijas, al ser adolescentes, se cuidaban entre ellas y no tuvieron que suspender la escolaridad. Mónica, destacó las oportunidades laborales que obtuvo a través de los espacios culturales afrodescendientes: “me relacioné con las colectividades, empecé a hacer ferias. Entre ferias, entre shows, entre trabajos que me aparecían (...) para poder cuidar, criar a las chicas”²⁴.

La doble participación de las mujeres (trabajo remunerado y no remunerado) que se define doble presencia/ausencia sirve para dar cuenta del estar y no estar en ninguno de los dos lugares (trabajo y en la casa) y las limitaciones que trae la organización social de los cuidados al estar organizada en función del tiempo-trabajo y no del tiempo-vida (Izquierdo, 1998 en Carrasco, 2003: 26).

VEJECES

De las tres mujeres entrevistadas, sólo Luisa pudo jubilarse por sus aportes jubilatorios. Elena y Mónica aunque tenían aportes, debieron jubilarse por el Plan de Inclusión Previsional²⁵ como si no hubiesen aportado nunca, su jubilación es la mínima. En un informe de la Cepal surge que, si bien las mujeres afrodescendientes ingresan al mercado laboral a edades tempranas y salen más tarde que el resto de las mujeres, sus tasas de afiliación a los sistemas de pensiones son menores que las de las mujeres no afrodescendientes. Los trabajos precarios e informales a los que pueden acceder es una de las principales explicaciones para ello (Cepal, 2016a en Cepal, 2018: 44).

Mónica continúa trabajando (vende comida en una feria) porque sus ingresos no le alcanzan para subsistir y Elena realiza actividades artísticas vinculadas a la difusión cultural afroporteña para “no ser una carga” para sus hijxs. Luisa no trabaja remuneradamente pero afirma que suspendió ciertas actividades recreativas por falta de recursos. En la feminización de la vejez latinoamericana se conjugan la continuidad del trabajo remunerado más allá de la edad de jubilación por las reformas neoliberales en la región (entre 1980 y 2000), junto a un incremento de la percepción social de que no se puede dejar de trabajar (Osorio, 2007: 228 en González Torralbo y Lube Guizardi, 2020: 8-9).

El trabajo no remunerado en la vejez pasó por el cuidado de personas dependientes (padres, madres) y por el de nietxs. Luisa cuidó de su madre en su casa, sufrió estrés producto de la intensidad de la tarea, luego contrató cuidadoras domiciliarias y continuó coordinando el cuidado lo cual le resultaba también estresante²⁶. En cuanto al cuidado de

22 Elena, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

23 Mónica, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

24 Mónica, Ciudad de Buenos Aires, 2022.

25 A mediados de la década de 2010 el Plan de Inclusión Previsional –mediante la Ley 25.9943, de 2004, y el Decreto 1454/05, de 20054–, que permitió acceder al sistema contributivo de jubilaciones a más de dos millones de personas mayores, hombres y particularmente mujeres, que habían quedado fuera del mercado de trabajo formal. De esta forma, además de percibir una jubilación, obtuvieron el derecho a los servicios sociales y sanitarios que brinda el INSSJP-PAMI. Coloquialmente se la llama Jubilación de Amas de Casa (Ithurburu, 2014: 264)

26 Mónica Navarro comenta que la falta de servicios sociales acordes para el cuidado de personas con enfermedades como demencias, alta dependencia genera que les familiares sufran agotamiento por ese rol no sólo

nietxs, sólo Mónica realiza esta tarea en la actualidad. El cuidado aparece como algo voluntario, compartido, placentero, que es coordinado previamente con sus hijas en base a su disponibilidad horaria.

Las tareas de cuidado tienen una dimensión emocional, afectiva, que es tan importante como la material. Elena, Luisa y Mónica manifiestan ser referentes socio-afectivos al interior de su red familiar para dar consejos, acompañar determinadas situaciones desde lo que podría ser su sabiduría, sus experiencias de vida.

Además, Mónica y Elena, quienes participan activamente de las organizaciones culturales y políticas afro, señalan haber orientado y aconsejado a personas afrodescendientes respecto de situaciones de racismo, sobre la militancia, a la par que militan activamente, garantizan la permanencia de la cultura afro y ayudan en actividades para la población afrodescendiente en situaciones de vulnerabilidad. Estas actividades constituyen un espacio de socialización que es vivido con satisfacción por el lugar de reconocimiento dado a su experiencia y por lo útiles que se sienten al participar y transmitir sus saberes. Incluso Luisa, que participa ocasionalmente como espectadora en las actividades comunitarias vinculadas a lo afrodescendiente, ha encontrado un espacio de socialización y recreación donde ha formado vínculos.

REFLEXIONES FINALES

Las trayectorias de vida de estas mujeres hasta entrada su adultez se transitaron en un contexto de profundo racismo. Por lo tanto, en el uso de su tiempo para estudiar, para trabajar, para criar, etc. encontraron impedimentos para acceder a los derechos que accedía la población “blanca” y “normal”.

Así, entre la niñez y la adolescencia de estas mujeres surgieron cuestiones relativas a las posibilidades que la situación socio-económica familiar, su género y raza les brindaba en cuanto al uso del tiempo. Para algunas el tiempo de estudio se reducía a medida que iban creciendo y tenían que incorporarse al mercado laboral, a la par que ya realizaban tareas domésticas y de cuidado en sus hogares. Para otras, estaba reservado para el tiempo personal, es decir, la educación.

Llegada la maternidad, el uso del tiempo se reorganiza en función de su situación socio-familiar, sus condiciones laborales y la situación económica frente a las necesidades de cuidado y las posibilidades de satisfacerlas: familia, comunidad, mercado y/o Estado. En la definición de la estrategia de cuidados la red familiar fue trascendental, lo que demostró que aunque se tengan recursos económicos para contratar cuidadorxs, a veces pesaba más la confianza y la tranquilidad de las mujeres respecto de quién cuida a sus hijxs, así como también el deseo de cumplir ese rol por ellas mismas.

A las redes familiares, se añaden las redes vinculadas y generadas a partir de los contactos con las organizaciones vinculadas a lo afro, ello no sólo redundó en oportunidades para que estas mujeres se piensen y encuentren en relación a la afrodescendencia, puedan re-significar sus experiencias y repararlas a través de la militancia política, sino que accedan a oportunidades laborales, formativas, recreativas, etc.

En sus vejez, estas mujeres contribuyen a la sociedad cooperando con sus hijxs, familias extensas y amistades en cuidados materiales y subjetivos, y también destinan tiempo al activismo político y cultural vinculado a lo afrodescendiente, a partir de sus ex-

por la falta de capacitación sino por la intensa demanda que requiere ese trabajo. Esto también sucede con las cuidadoras particulares que, generalmente también mujeres, pertenecen a los sectores más precarizados (Navarro, 2019: 123 en Danel y Navarro, 2019).

perencias de vida, en la transmisión de saberes culturales vinculados a lo afro y en el reclamo de derechos y denuncia del racismo.

Referencias bibliográficas

- AMOROSO MIRANDA, María Inés. 2003. *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*. Barcelona: Icaria.
- CEPAL Comisión Económica para América Latina y el Caribe y Naciones Unidas. 2018. "Mujeres Afrodescendientes en América Latina y El Caribe. Deudas de igualdad" *ONU Cepal*. Santiago, Chile.
- DANEL, Paula y NAVARRO, Mónica (Comps.). 2019. *La gerontología será feminista*. Entre Ríos, Argentina: Editorial Fundación La Hendija, colección "Proyectos de investigación".
- FRIGERIO, Alejandro. 2006. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en: Leticia Maronese (Comp.), *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura*. Buenos Aires: CPPHC, pp. 77-98.
- FRIGERIO, Alejandro. 2023. "Recordando al Shimmy Club: sociabilidad afroargentina en la segunda mitad del Siglo XX (1950s-1970s)" en: *Horizontes antropológicos*, año 29, n° 67, pp. 1-36.
- FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2011. "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política" en: *Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: PNUD Argentina, pp. 1-51.
- GELER, Lea. 2006. "Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital" en: *Runa Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 37, n° 1, pp. 71-87
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, Estado y Nación*. Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria Ediciones; TEIAA Universidad de Barcelona.
- GELER, Lea y YANNONE, Carmen. 2022. "De los Diamantes Negros y a Las Mulatas de Ébano. Mujeres afroargentinas, arte y construcción de espacios de negritud públicos en Buenos Aires (1950-1980)" en *Mora (Buenos Aires)*, n° 28, pp. 251-274.
- GONZÁLEZ TORRALBO, Herminia y LUBE GUIZARBI, Menara. 2020. "Las mujeres y el envejecimiento en la investigación social (1950-2018)" en: *Revista Estudios Feministas* vol. 28, n° 1.
- ITHURBURU, Teresita, 2014. "Personas mayores y políticas activas con perspectiva de equidad de género en la Argentina" en: Sandra Huenchuan y Rosa Icela Rodríguez (Eds.), *Autonomía y dignidad en la vejez: Teoría y práctica en políticas de derechos de las personas mayores*. México: Naciones Unidas Cepal, pp. 257-271.
- MAFFIA, Marta. 2010. *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Biblos: Buenos Aires.
- MARTINO, María Cecilia. 2016. "La Juventud Caboverdeana de 1951 en Argentina: Migraciones, participación política y redefiniciones identitarias en torno al proceso de independencia en Cabo Verde" en: Juan Radovich (comp). *Etnicidad y Migraciones en Argentina*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, pp. 81-100.
- PINEDA G., Esther. 2023. *Ser afrodescendiente en América Latina. Racismo, estigma y vida cotidiana*. Buenos Aires: Prometeo Editorial.

RONZÓN HERNÁNDEZ et al. 2016. "Alcances del trabajo remunerado en la vejez. Hijas del milagro mexicano, las abuelas del siglo XXI" en: Dídimo Castillo Fernández, Norma Baca Tavira, Rosalba Todaro Cavallero (Coords.), *Trabajo global y desigualdades en el mercado laboral*. CLACSO, pp. 249-276.

STACK, Carol. 2012. "Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana" en: Truth Sojourner et al., *Feminismos Negros. Una*

antología. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, pp. 187-190.

VIVEROS VIGOYA, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación" en *Debate Feminista*, n° 52, pp. 1-17.

Uma perspectiva analítica de gênero, raça e classe pela intelectual Conceição Evaristo

Viviane Souza dos Santos¹

PPGEL/Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

vivianeearlenevitoria@gmail.com

Nerivaldo Alves Araújo²

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Brasil

neriaraujo@hotmail.com

Resumo

O presente estudo tem por objetivo promover uma análise das questões referentes a gênero, raça e classe no cotidiano das mulheres negras, a partir da leitura da obra *Becos da Memória* (2008), de Conceição Evaristo. Na ocasião, analiso como as memórias presentes na narrativa destacam a intersecção das opressões de gênero, raça e classe, e, como essas promovem discussões sobre os silenciamento e marginalidade impostos contra essas mulheres. Da mesma forma, busquei observar, a partir da escrita de Evaristo, a importância da literatura feminina negra para romper com o discurso hegemônico e criar formas e possibilidades de representação literária das mulheres pretas.

Em *Becos da Memória*, por meio da memória coletiva e individual, Evaristo registra passagens do dia a dia de uma favela em processo de remoção. Na trama, entre outras questões, a autora possibilita um enredo no qual as mulheres negras encontram destaque e podem expor suas reivindicações. A pesquisa em questão tem caráter bibliográfico e as reflexões aqui postas foram realizadas com apoio do arcabouço teórico de: Gonzáles (1983); Pollak (1989); Carneiro (2003); Evaristo (2005); Hall (2014), entre outros.

Palavras-chave: Literatura; Belo Horizonte (Brasil); Contemporaneidade, 1987-1988; Gênero; Raça; Literatura feminina negra.

INTRODUÇÃO

[...] um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia que era de cada um e de todos (Evaristo, 2006: 247).

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em Belo Horizonte em 1946. Menina de fortes argumentos, que passava muito tempo colhendo palavras ditas pelos mais velhos. Mes-

1 Graduada em Letras pela Universidade do estado da Bahia (UNEB), Pós-graduanda (FAEL). Mestranda em Estudo de Linguagens - PPGEL/UNEB.

2 Doutor em Literatura e Cultura (UFBA), docente do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

mo rodeada de muitas dificuldades, morando em uma casa com mais nove irmãos, Evaristo crescia cheia de sonhos e desejos. Entre os becos da favela, observava o cotidiano das famílias que ali moravam. As dificuldades financeiras eram grandes, de modo que aos sete anos Evaristo precisou ir morar com a tia Maria Filomena da Silva que passava por menos necessidades que a sua mãe.

Foi a partir das experiências e memórias da infância e adolescência que o desejo de escrever surgiu na vida de Evaristo, pois ela queria guardar tudo o que se passava em seu cotidiano, das dificuldades às lutas de sua família e comunidade. Ela sentia a necessidade de mostrar uma história no olhar de quem viveu e vive a realidade de ser negro em uma sociedade racista e sexista. Assim, na epígrafe que abre esse estudo, a escritora nos apresenta que sua grafia é como uma ferramenta que nasce para enfrentar esse mundo de preconceito. Em um jogo de escrever no escuro, no silêncio da noite, falava sobre suas personagens reais, as mulheres que entre os becos da favela guardavam os “gritos abafados que era de cada um e de todos” (Evaristo, 2006: 247).

Ao apresentar em seus escritos experiências, resultante de suas vivências, a autora faz aquilo que ela denomina de *escrevivência*. Em seu texto “*Gênero e Etnia: uma escre(vivência) da dupla face*” (2005), apresenta uma breve reflexão sobre *escrevivência*: “a existência de um discurso literário nascido da experiência específica de ser mulher e negra na sociedade brasileira” (Evaristo, 2006: 25). Para a autora os textos femininos negros vão além de um sentido estético, pois buscam sistematizar um movimento que abriga todas as lutas que nasce a partir de experiências específicas que só as mulheres negras podem ter as memórias passadas oralmente entre gerações, recordações cravadas e gravadas no corpo.

Conceição Evaristo é Doutora em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense e escritora que transita entre os espaços dos movimentos sociais e o ambiente acadêmico, uma mulher que produz uma literatura a partir de sua identidade de mulher, negra, brasileira, militante e pesquisadora. A autora possui um conjunto de obras produzidas na contemporaneidade, publicou livros de organizações coletivas e individuais, literárias e teóricas, sendo que, há algo em comum entre essas publicações, as questões de gênero e raça.

Em seus textos, a escritora procura atribuir a voz ao discurso dos subalternos, dos excluídos da história, os negros, pobres e mulheres, com especial destaque às mulheres negras, Evaristo ocasiona a questão do silenciamento, do espaço de marginalidade, e a opressão feminina, trazendo questões relacionadas sobre o lugar da mulher na hierarquia que a sociedade tenta lhe impor. Partindo dessas reflexões, neste estudo, tomaremos como base a obra *Becos da Memória* (2006). Ao iniciar o livro, a escritora diz escrever em homenagem aos seus ancestrais, à sua família, aos homens e mulheres que se amontaram nos becos da sua memória. A obra apresenta histórias de várias personagens, moradoras de uma favela, a qual estava em remoção.

Nesse enredo, a escritora expõe histórias de velhas, crianças, mulheres, prostitutas, homens. É através desses personagens que Evaristo apresenta experiências de mulheres negras, moradoras de comunidades carentes, acontecimentos que marcam uma geração inteira. A escritora mostra os preconceitos raciais, de classe e de gênero que todas aquelas mulheres sofriam contidamente.

Nesse sentido, utilizo a obra *Becos da memória* para abordar questões sobre as memórias presentes na narrativa que destacam a intersecção das opressões de gênero, raça e classe e, como essas promovem discussões sobre os silenciamento e marginalidade impostos contra essas mulheres. Da mesma forma, busquei observar, a partir da escrita de Evaristo, a importância da literatura feminina negra para romper com o discurso hegemônico e criar formas e possibilidades de representação literária presentes nas histórias das personagens.

RACISMO, SEXISMO ENTRE OS BECOS DA MEMÓRIA: EXPERIÊNCIAS DAS MAIS VELHAS.

[...] mas digo sempre: creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e adjacências. Dos fatos contados a meia-voz, dos relatos da noite, segredos, histórias que as crianças não podiam ouvir. Eu fechava os olhos fingindo dormir e acordava todos os meus sentidos. O meu corpo por inteiro recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias. De olhos cerrados eu construía as faces de minhas personagens reais e falantes. Era um jogo de escrever no escuro (Evaristo, 2015).³

Conceição Evaristo proporciona ao leitor o engajamento político presente em seus textos, a valorização da cultura de seus ancestrais e com propósito de combater a opressão vivida. Evaristo construía suas histórias, com relatos reais das memórias coletivas das mulheres de sua comunidade. Durante a noite se reuniam para narrar acontecimentos, do dia difícil e cansativo de trabalho, das ordens das patroas e dos homens. Era o momento em que se uniam para falar o que estava preso, o que feria o peito. Evaristo ali escondida colhia tudo, e criava suas personagens baseadas em acontecimentos reais.

A escritora narra lembranças de um plano individual, mas também coletivo, que surge como uma função importante de recontar o passado do seu grupo étnico-racial, compartilhando suas memórias. A memória a que se apoiam as personagens de Evaristo configura-se como uma memória subterrânea ou silenciada, termo defendido por Michael Pollak (1989), a memória coletiva apresentada por Evaristo se assemelha com as ponderações feitas por Pollak: “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas, que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória oficial”, no caso a memória nacional” (Pollak, 1989: 04).

A escrevivência de Conceição Evaristo apresenta memórias subterrâneas de sua comunidade, uma vez que essas foram excluídas da história oficial. E essas memórias como traz o teórico Pollak entram em disputa e invadem o espaço público, não mais na perspectiva de fora do olhar do outro. Nesse sentido, a escrita negra surge para expandir as memórias que por muitos séculos foram soterradas.

A escritora discorre sobre o seu processo de escrita: “no corpo da noite. Na origem da minha escrita ouço os gritos, os chamados das vizinhas [...] Falar e ouvir entre nós, era a talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos” (Evaristo, 2015).⁴ Nesse fragmento está presente o que Pollak evidencia sobre a importância da história oral nas memórias subterrâneas. É nesse espaço de coletividade que Evaristo cria suas histórias, baseadas em vozes silenciadas das mulheres negras.

Em *Becos da memória* as histórias são narradas através do olhar da personagem Maria-Nova, é através dela que o leitor entra no universo, nos becos da favela, e no dia a dia das mulheres que ali moravam. A comunidade descrita na obra ainda não estava invadida pelo tráfico, mas apresentava outras formas de violência, como a fome, a miséria, doenças, violência doméstica e estupro.

3 Disponível em: Blog *Nossa escrevivência* <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/>. Acesso em 06/06/2023.

4 Disponível em: Blog *Nossa escrevivência* disponível em <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/>. Acesso em 06/06/2023.

São nos pequenos relatos de vida de algumas personagens femininas que são mostrados espaços extremamente violentos, racistas, em que são ocultos nos ambientes da periferia, da cozinha, das torneiras públicas, dos quartos. São nas histórias de personagens como Vó Rita “que dormia embolada com ela”, Cidinha-Cidoca “tinha o rabo-de-ouro” Maria-Velha “mulher dura, e também terceira mulher de Tio Totó” Mãe Joana “mulher, triste que nunca sorria” Ditinha “olhou-se no espelho e sentiu-se tão feia” Dora “era uma mulher muito bonita” Fuizinha “crescia temerosa, arredia”, Nazinha que foi vendida pela mãe para o prazer do homem⁵.

Ao conhecer as histórias narradas por Maria-Nova, percebo um discurso voltado para uma nova identidade negra, a que rompe com espaços e condições subalternas atribuídas aos negros, e surge um novo discurso o qual valoriza essa população. A protagonista tira seu grupo da condição de vítima retratada pela literatura canônica e reconta uma nova história partindo da experiência do negro.

Ao trazer a questão da identidade, é necessário apresentar as considerações feitas por Stuart Hall (2014), o teórico expõe dentre outras coisas, o modo pelo qual as identidades se constituem. Para Hall, a identidade é algo que vai se formando ao longo do tempo, e os sujeitos assumem identidades diferentes em diferentes momentos. A identidade está sempre em processo: “[...] assim a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” (Hall, 2014: 24).

De acordo com o autor, a identidade é formada com o tempo, através de processos inocentes que estão em andamento. A identidade vai sendo preenchida a partir do nosso exterior, pelas formas dos quais imaginamos ser vistas pelos outros. E sempre estamos buscando a “identidade”. Trazendo para discussão a personagem Maria-Nova, de acordo com as considerações apresentadas por Hall, a protagonista está construindo, buscando sua identidade, através das histórias passadas para a menina, busca romper com uma identidade apontada e julgada pelo olhar do outro, e procura construir novas identidades aparadas nas lutas e resistências.

Será através das experiências das mais velhas que iniciarei as discussões propostas. Maria-Velha e Mãe Joana, duas personagens que se apresentam na obra sempre em grandes tristezas: “Maria-Velha ria por dentro, se escondendo, fugindo da tristeza. Mãe Joana não ria, nem por dentro nem por fora” (Evaristo, 2006: 60). Os desprazeres apresentados por essas mulheres se dão por conta de longos tempos de sofrimentos, sem condições reais de sobrevivência, trabalhando uma vida toda para patroas que não reconheciam seus trabalhos: “a torneira, a água, as lavadeiras, os barracões de zinco, papelões, madeiras e lixo. Roupas das patroas que quaravam no sol. Molambos nossos lavados com sabão restante” (Evaristo, 2006: 29).

O fragmento citado anteriormente traz à luz situações do cotidiano dessas personagens, com trabalhos desfavoráveis. Nesse momento, busco amparar essas discussões com as ponderações realizadas por Lélia González (1983), que traz reflexões acerca da representação da mulher negra brasileira, no espaço social que foi e que tem sido para esta demarcada. A escritora aponta os lugares a que historicamente são submetidas as mulheres negras, como empregadas domésticas, lavadeiras, quituteiras, tendo seu corpo demarcado para servir ao trabalho ou no campo sexual:

5 As palavras que estão caracterizando as personagens são narradas na obra por Maria-Nova, por esse motivo estão destacadas entre aspas.

[...] a primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente (...) Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (González, 1983: 225).

Refletindo sobre o fragmento citado, este era ou é o discurso que grande parcela da sociedade tem passado desde a época escravocrata e que, de certa forma, repercute até os presentes dias. Como aponta González, para sociedade é normal o negro ser marginalizado e discriminado, bem como é natural que os espaços destinados às mulheres negras sejam sempre, os quartos dos fundos, como aponta Evaristo: “seus sonhos banhados nas águas da miséria” (Evaristo, 2008: 14).

Fica evidente nas reflexões de González e Evaristo que as diferenças enfrentadas pelas mulheres negras em relação às mulheres brancas, mesmo essas pertencendo ao mesmo gênero suas experiências, vivências e lutas estão em oposição, se levarmos em consideração todo o processo histórico vivenciado pelas mulheres negras no período colonial. Sobre o processo histórico do corpo da mulher negra como objeto sexual, González aponta que além dos lugares marginais demarcados as mulheres negras ainda apresentam questões voltadas para esse corpo, como o processo histórico escravocrata influenciou a vida dessas mulheres no contexto atual.

Ao acarretar discussão sobre o corpo da mulher negra, apresento uma personagem que Evaristo relata em *Becos*, Cidinha-Cidoca, nas histórias narradas por Maria-Nova essa mulher tem seu corpo voltado para objeto sexual dos homens da favela. Não é um desejo de a personagem ficar presa a esses homens. Era uma mulher que buscava liberdade: “[...] festival de bola no campo. Festival no corpo de Cidinha-Cidoca. Tempo de novo homem, de homem estranho chegar ao corpo de Cidinha. As mulheres da favela gostavam, enquanto ela se divertia com os homens do time contrário, os seus estavam resguardados. Havia homem que nem bola direito chutava, só pensando em Cidinha-Cidoca” (Evaristo, 2006: 410).

No fragmento destacado Evaristo expõe como o corpo dessa personagem era desejado. Homens de outras localidades conheciam a fama de Cidinha, mulher que quase sempre usava um vestido solto, a sombra de sua nudez era percebida sob o camisolão alvo, era tudo muito bonito e tentador, era dessa forma que Maria-Nova a descrevia. Apesar de toda diversão encontrada na favela, o desejo de Cidinha-Cidoca, não era ficar presa àqueles homens, queria ser livre, ter seu corpo livre de qualquer forma de subordinação.

A personagem queria ultrapassar as barreiras da favela, conhecer novos lugares, mas não era possível, uma vez que seu corpo pertencia aos homens daquela comunidade, ela não se arriscaria à tamanha loucura. Ocasiono um diálogo com outra escritora negra que como González busca evidenciar os efeitos do racismo e sexismo expostos ao corpo da mulher negra: Sueli Carneiro. Além de outras questões, Carneiro (2003) reflete como as consequências do racismo e sexismo atuam simultaneamente nos processos de opressão da mulher negra.

A autora evidencia que além da violência que atingem essas mulheres, existe um constrangimento a partir dessas agressões, que limitam as possibilidades de encontro no mercado afetivo, uma vez que essas mulheres negras sofrem violência sexual em uma sociedade em que o modelo sexual está impregnado de padrões raciais, em que passa pela

crença de que sejam mais eróticas do que as demais, mas quando se trata de um relacionamento institucional, a discriminação funciona como impedimento para o mercado afetivo (Carneiro, 2003: 122).

Conceição Evaristo ao narrar a história dessa personagem além de mostrar como ela era submetida a opressão sexista, revela a indignação que Cidinha sentia, ao ser impedida de sair para outros lugares, de não ter sua independência garantida. A escritora também traz para narrativa a luta dessa mulher contra a exploração: “Cidinha-Cidoca andava muito quieta ultimamente. [...] Suja, descabelada, olhar parado no vazio” (Evaristo, 2006: 35).

A forma que a Cidinha encontrou para ser livre foi a morte, entregou-se completamente a uma profunda tristeza. Evaristo promove uma reflexão através dessa história, grande eram as lutas das mulheres que moravam na comunidade. Levando em consideração as reflexões apontadas por Carneiro, é possível perceber que Evaristo, ao denunciar as opressões vividas pelas mulheres de sua comunidade, está buscando uma forma de reelaboração do discurso e práticas políticas do feminismo.

MARIA NOVA SOOU AS VOZES SILENCIADAS

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem- o hoje- o agora.
Na voz de minha filha
Se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade
(Evaristo, 1990: 32)

No poema citado, existe uma personagem que assim como Maria-Nova surge como uma esperança para a coletividade negra, nos versos do poema, “na voz da minha filha, se fará ouvir o eco da vida-liberdade”, retrata uma possível liberdade contra as discriminações sofridas, que o desejo de mudança estava presente nesse corpo, assim como no corpo da protagonista de *Becos*.

Maria-Nova, conforme o seu próprio nome sinaliza, seria portadora de uma nova história. É no momento de angústia e dor de uma comunidade em processo de remoção que a protagonista decide ouvir e observar tudo com atenção, para entender o que estava acontecendo e poder narrar todos aqueles acontecimentos. Era preciso ter olhos, ouvidos e coração bem abertos, assim pensava Maria-nova.

Sendo assim, a partir das narrativas orais e da observação do cotidiano dos moradores da comunidade que Maria-Nova entendeu e questionou a realidade do negro naquele contexto, que se prolongavam durante séculos. Porém, a protagonista almejava mudanças, esse desejo surge na menina através de incentivos de outras personagens, como Vó Rita, Bondade, Negro Alírio, Tia Tantão, essas que nunca desistiam de lutar por melhores condições: “[...] menina, o mundo, a vida tudo está aí! Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam na vida de cada um de nós, que consegue viver, que consegue realizar” (Evaristo, 2006: 156).

Evaristo apresenta tais personagens como sujeitos de luta, de forças que se opõem contra uma sociedade racista. Nesse fragmento destacado, é perceptível o engajamento presente nas histórias das personagens, Tio Tatão explicava para Maria-Nova que ela preci-

sava se realizar, que deveria buscar outra vida, não poderia se prender aos poucos recursos disponíveis na comunidade que residia. Que muitos vão se libertar e se realizar a partir da menina, era preciso lutar pelos seus.

Maria nova ouvia tudo para entender o que estava sendo destinado a ela. Através dessa personagem a escritora apresenta ao leitor várias histórias, entre essas destacarei as narrações de vida de Nazinha, e Fuizinha, meninas que além do preconceito de raça, sofriam discriminações e violência do sexismo.

Nesse momento, retomo as questões ligadas a gênero presentes em *Becos da memória* a partir da apresentação das histórias dessas personagens citadas anteriormente. É preciso aqui recordar a violência de gênero na casa de Fuizinha, entre os becos da favela, Maria-Nova deparou-se e revisou o espaço destinado a duas mulheres, mãe e filha as quais sofriam violência física e sexual. A mãe da menina sofreu até a morte: “a mulher silenciou de vez. Fuizinha ainda muito haveria de gritar. Ia crescendo apesar das dores, ia vivendo apesar da morte da mãe e da violência que sofria do pai” (Evaristo, 2006: 112).

Fuinha, o homem que explorava a filha, explorava a vida da mulher até a morte e agora abusava da vida da filha. “[...] só que a filha ele queria bem viva, bem ardente, era o dono, o macho, mulher é para isto mesmo. Mulher é para tudo. Mulher é para a gente bater, mulher é para apanhar, mulher é para gozar, assim pensava ele” (Evaristo, 2006:113). A violência física e de gênero vivida por essas personagens fez com que a menina repetisse a conduta submissa da mãe.

Outra história de violência de gênero narrada em *Becos* é a da menina Nazinha, no enredo a mãe vende sua filha por necessidade, tinha filho doente e o marido bêbado, a chance que viu para cuidar do seu filho foi vendendo a própria filha. Fica evidente nessas narrações a marginalidade que essa família e principalmente essas mulheres viviam. Ter que conviver com a dor de entregar sua filha em troca do dinheiro:

[...] a mãe da menina fica a olhar a mão do moço sempre no bolso. Os dois se olham. Ela já sabe do vício do moço. O moço já sabe das necessidades da mãe da menina. O moço é rápido, direto, franco e cruel. “Quanto você quer, mulher? A mãe da menina não responde. O moço tira um pacote de notas. A mãe chama a menina: Nazinha acompanhe o moço!” o homem pega a menina pela mão e segue outros rumos (Evaristo, 2006: 57).

A escritora traz esses acontecimentos para seus textos como forma de denúncia, acusações que não se restringe somente à questão de gênero, mas quem vem entrelaçada com raça e classe, uma vez que essas mulheres narradas na obra são mulheres negras e pobres. Recorro mais uma vez as considerações apresentadas por Sueli Carneiro (2003), a escritora expõe que “os movimentos de mulheres no Brasil se construíram no processo de democratização do Estado produzindo, inclusive, inovações importantes no campo de políticas públicas, principalmente na promoção de igualdade de gênero e combate à discriminação contra as mulheres. Nesse sentido, a luta contra a violência doméstica e sexual deixou o espaço privado e alcançou a esfera pública” (Carneiro, 2003: 117).

Embora o movimento feminista estabelecesse avanços e estivessem identificados como lutas populares e com as lutas pela democratização, por longo tempo, o feminismo esteve prisioneiro da visão eurocêntrica das mulheres e não reconheciam as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino. Dessa forma, as mulheres negras que eram vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram na invisibilidade.

Nesse momento, retomo as reflexões apresentadas por Evaristo em *Becos da memória* em que a escritora mostra a invisibilidade e silenciamento que as mulheres vivem, assim como também apresenta Carneiro. A escritora de *Becos* promove uma reflexão sobre o coti-

diano dessas personagens e busca denunciar essas realidades, mostrando para a sociedade que as mulheres negras têm experiências diferenciadas das mulheres brancas e que precisam se envolver em lutas específicas para reverter essas situações.

Dessa forma, Carneiro aponta que ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos que possam falar, questionar e lutar a partir do seu olhar, de suas experiências específicas. O movimento de mulheres negras busca enegrecer o feminismo.⁶ Lutando por melhores condições de vida no mercado de trabalho, educação, meio de comunicação, saúde e em outros espaços.

A escrita de Evaristo busca superar as ideologias complementares desse sistema de opressão acerca da violência racial e de gênero, uma vez que, segundo Evaristo (2005), as mulheres negras continuam buscando formas de se fazerem ouvir na sociedade brasileira, investido contra várias formas de silenciamento, trazendo para seus textos luta e resistência.

Partindo dessas reflexões, a estudiosa Bairros (2020), teoriza que: “em termos dos movimentos negros e de mulheres negras no Brasil, estes seriam fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro, (vividas através do gênero e vividas através raça)” (Bairros, 2020: 206). Ela ainda ressalta que, do ponto de vista da reflexão e da ação políticas, a experiência de gênero e raça não existe sem a outra.

O movimento de mulheres negras, como aponta Bairros, além de lutar contra as desigualdades de gênero, precisa superar as ideologias complementares desse sistema de opressão acerca da violência racial, trazendo discussões sobre a necessidade de políticas públicas voltadas também para a questão da raça. Embora o movimento feminista estabeleça avanços e estivesse identificado como lutas populares, inclusive pela democratização do acesso ao trabalho e pela igualdade social quanto a gênero, raça, classe e outras correntes da discriminação, as mulheres negras que eram vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram na invisibilidade.

Nesse sentido, denunciar, falar, trazer as questões raciais é também discorrer sobre a violência contra a mulher, uma vez que, as formas de violência sofridas por metade da população feminina no país, são submetidas às mulheres negras. Essas escritoras e escritores trazem todas as questões que perpassam o cotidiano da população negra, as discriminações de gênero e raça, a luta, o poder, as formas de resignificação em buscar outras formas de viver, de amar e se relacionar, enfim, de serem vistos pela sociedade.

Por meio desses movimentos e resignificação, a pesquisa enfatiza que a autora descreve mulheres negras que amparam suas forças e conhecimentos em seus ancestrais e procuram nas mais novas uma esperança para coletividade. E isso acontece devido ao empoderamento e a ruptura do silenciamento presente em seus textos. As negras sementes resistem, renascem e se realizam através de vozes de mulheres negras, que nascem e são empoderadas por toda força ancestral para lutar pela coletividade negra. Acreditando e protegendo cada sonho e desejo exposto ao varal de um novo tempo. É nesse novo caminhar que a sociedade ouvirá a ressonância e o eco da liberdade. “é preciso ter, ouvidos, os olhos e o coração abertos” (Evaristo, 2006:156).

6 Termo apontado por Suely Carneiro sendo a expressão que vem utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro.

Referências bibliográficas

BAIROS, Luiza. 2020. "Nossos feminismos revisitados" em: Heloisa Buarque de Hollanda, (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, pp. 289-300.

CARNEIRO, Sueli. 2003. "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero" em: *Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano*.

EVARISTO, Conceição. 2005. "Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira" em: *Revista Palmares: Cultura Afro-brasileira*. Brasília, ano 1, nº 1, pp. 52-57.

EVARISTO, Conceição. 2005. "Gênero e Etnia: uma escre(vivência) da dupla face" en: Nadilza Martins de Barros Moreira e Diane Schneider (Ed.). *Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Idéia, pp. 201-212.

EVARISTO, Conceição. 2006. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza Edições.

EVARISTO, Conceição. 2015. Disponível em: Blog nossaescrivência. <http://nossaescrivencia.blogspot.com.br/>. Acesso em 27 de mar de 2023

GONZÁLES, Lélia. 1983. "Racismo e sexismo na cultura brasileira" em: Luiz Augusto Silva (Org.). *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, pp. 223-44.

HALL, Stuart. 2014. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina.

POLLAK, Michael. 1989. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Tradução de Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, pp. 3-15.

**Política y
militarización de
afrodescendientes
en tiempos
coloniales,
revolucionarios y
posrevolucionarios**

Os crimes de 1900: confrontos interétnicos entre militares afrobrasileiros e imigrantes poloneses/ucranianos em Jangada, PR

Délcio Marquetti¹

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)
delcio.marquetti@uffs.edu.br

Resumo

Em junho de 1900, um grupo de onze militares destacados na colônia Jangada (atual município de General Carneiro, PR), responsáveis por construir uma Estrada Estratégica que ligasse Porto União à Palmas (PR), assassinaram brutalmente, dois imigrantes, um adulto e uma criança, em sua própria casa. Este artigo tem por objetivos: analisar relações interétnicas entre militares, em sua maior parte recrutados entre afro-brasileiros pertencentes à camadas menos favorecidas socialmente, e imigrantes poloneses/ucranianos, estabelecidos há pouco no Brasil; e refletir sobre políticas de recrutamento de soldados na recém instituída República. A metodologia consiste em explorar, de forma exaustiva, em perspectiva micro analítica (Revel, 1998), o processo-crime do caso em tela (cerca de 900 páginas, que tramitaram na Justiça Militar e, posteriormente, na Justiça Comum) cotejando-o com outras fontes (judiciais,

governamentais, jornalísticas), à luz da Nova História Militar (Castro, 1995; Castro, 2012), e de questões antropológicas sobre etnicidade (Barth, 2000). Reconstituem-se aqui trajetórias destes imigrantes, em suas redes de solidariedades, estratégias de enfrentamento e sobrevivência, bem como de nacionais fardados (de altas e baixas patentes), suas representações mentais em suas relações com a sociedade civil, no caso, com os ditos imigrantes. Nosso argumento/tese é de que os crimes de 1900 representam encontros/confrontos marcados por tensões de fundo étnico entre os dois grupos, compostos, em sua maioria, por sujeitos fragilizados socialmente, empregados pelo Estado brasileiro em suas políticas de colonização e resguardo de fronteiras.

Palavras-chave: História; Paraná (Brasil); Período Republicano (1900); Militares; Imigrantes Poloneses; Conflitos Interétnicos.

1 Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS/Brasil Professor na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus de Chapecó, SC, Brasil.

Este texto é parte da tese intitulada "Matem que eu respondo!": militares e imigrantes poloneses na Zona Estratégica do Paraná (virada do século XIX para o XX)", mais especificamente do capítulo 1: "Militares e Polacos na Zona Estratégica do Paraná", com modificações. A tese foi defendida pelo autor, no ano de 2015, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS. <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4850>

INTRODUÇÃO

Na noite de domingo de 10 para 11 de junho de 1900, na colônia de General Carneiro (hoje município), no Paraná², militares ali destacados, na vizinha colônia Jangada, a serviço da Comissão de Estradas Estratégicas³, atacaram uma residência de imigrantes poloneses recém estabelecidos, e assassinaram os imigrantes Estephanio Mikilita, e Lucio Laskovsky, este último de apenas 12 anos de idade.

Os soldados, após uma festa religiosa ocorrida em General Carneiro, por volta de 22 horas, voltavam ao destacamento e aproximaram-se da residência de Estephanio para (segundo eles) pedirem um copo d'água, e foram recebidos com pauladas e garrafadas. Os imigrantes declararam que já se encontravam recolhidos quando ouviram batidas violentas na porta da casa, na qual pousavam apenas mulheres e crianças. Os homens, que dormiam em um paiol próximo, saíram imediatamente e dirigiram-se à casa, travando luta com os soldados, da qual saíram alguns levemente feridos.

Depois de acalmados os ânimos e de os soldados terem-se afastado da casa, estes levaram o fato ao conhecimento do Alferes Francisco Corrêa Torres, comandante do destacamento, que se dirigiu ao local onde estavam seus subordinados armado de revólver e mosquetão Mannlicher e ordenou novo ataque à residência, reiniciando assim os combates. Dessa vez, a luta assumiu proporções mais violentas; terminou com mais ferimentos e a morte das vítimas Estephanio, no momento dos combates, e Lucio, no dia seguinte.

Os assassinatos e agressões resultaram em onze militares indiciados: dez praças e o oficial, Alferes Francisco Corrêa Torres. As investigações transcorreram no interior da Justiça Militar. Após a abertura de um Inquérito Policial Militar, por um Conselho de Investigação, que pronunciou o Alferes como responsável maior pelas mortes, e mais quatro praças, foram então submetidos a um Conselho de Guerra. O Tribunal Militar remeteu os autos ao Juiz da Comarca de Palmas, onde foram a julgamento popular o Alferes e dois soldados, os outros dois não foram encontrados.

Esse atrito entre nacionais fardados e imigrantes europeus permite-nos formular importantes questões acerca do conturbado processo colonizatório por meio do qual se formou a nação brasileira. Vislumbra-se, nas primeiras décadas de implantação da República, um momento muito específico: a atuação do Exército em uma região fronteiriça marcada por cerca de três séculos de instabilidade geopolítica e tensionada pela presença de sujeitos de procedências diversas, tais como os imigrantes poloneses.

O “PESSOAL DA ESTRATÉGICA”

Sobre o Pessoal da Estratégica, como foram chamados pela população local os militares destacados em Jangada, a documentação consultada permite desvelarmos algo a respeito de quem eram esses homens, de onde procediam, e algo das trajetórias que percorreram após seu ingresso no Exército. Em muitos aspectos suas trajetórias marcadas pelo sofrimento e toda sorte de estigmas são comuns a todos os demais soldados do país, e formam um retrato das condições de vida de boa parte das camadas pobres que compunham a sociedade brasileira.

2 Caso relatado conforme o processo-crime datado de 1900, movido contra o Alferes Francisco Corrêa Torres e outros. Encontra-se arquivado no Cartório Judicial do Fórum de Palmas, PR.

3 A Comissão foi destacada com a missão de construir uma estrada que ligasse Porto União a Palmas, dali seguiria para Barracão, na fronteira com a Argentina, e era considerada estratégica porque a região era alvo de disputas com o país vizinho.

Nossas primeiras considerações dizem respeito ao(s) lugar(es) social(is) de onde provêm os soldados, bem como à forma como ingressaram no Exército. Sobre a questão de sua origem social, afirma Celso Castro que “Existem boas evidências [...] para dar suporte à generalização sobre a baixa origem social dos soldados e sobre a predominância de não-brancos nos batalhões, até que o sorteio, estabelecido na década de 1910, esclarecesse melhor, de alguma forma, o *status* social dos indivíduos alistados.” (Castro, 2004: 28, grifo do autor).

O ingresso no Exército, desde os tempos de colônia até as primeiras décadas da República, deu-se pelo recrutamento forçado, prática arbitrária e violenta, que atingia mais diretamente os setores mais empobrecidos da população. Por vezes, negociações características de relações clientelistas determinavam quem seria recrutado ou isentado.

A partir do fim do tráfico negreiro (1850) abria-se caminho para que a carreira militar se aproximasse mais de um modelo moderno de profissionalização, ao estabelecer que tempos de serviço e instrução, bem como o incentivo pela sua busca e aprimoramento, seriam critérios de promoção. Para ascender ou ganhar uma patente⁴, era preciso ser alfabetizado, ter 18 anos e ter ao menos dois anos de prestação de serviços militares. O advento da República não trouxe, em seus anos iniciais, até 1916, mudanças substanciais nessa sistemática de preenchimento dos efetivos, nem mesmo em termos dos lugares sociais onde se operava o recrutamento (Almeida, 2010; Schulz, 1994).

Voltemos o olhar ao Pessoal da Estratégica. Suas fés de ofício⁵, emitidas pelo 5º Distrito Militar de Curitiba, PR, contém informações detalhadas sobre o Alferes Torres e os outros quatro soldados que responderam ao Conselho de Guerra. Sobre os demais indiciados, o volume de informações é menor, e foi extraído dos interrogatórios. Sobre suas origens geográficas, a maioria provinha de estados do nordeste brasileiro⁶. Um deles participou, em 1897, da campanha de Canudos. Outros militares envolvidos em delitos, na região, eram também oriundos, em sua maioria, das regiões norte e nordeste do país. Na Colônia Militar do Chapecó, o *Relatório do Presidente da Província do Paraná*, de 1882 dizia que os soldados da Colônia e suas famílias provinham em sua maioria do Norte⁷.

As regiões Norte e Nordeste eram as maiores fornecedoras de soldados para as atividades militares do Sul. Boa parte dos soldados que lutaram na Guerra Farrroupilha foram recrutados nessas regiões, por ocasião de rebeliões ocorridas naquelas províncias, e mandados para o sul do país (Ribeiro, 2009). Tais práticas vinham ocorrendo desde os tempos de colônia. A política portuguesa de recrutamento para a Colônia do Sacramento, em fins do século XVIII, por exemplo, recrutou soldados em Portugal e no Brasil, sendo o maior

4 “A base da hierarquia militar (os praças) incluía, nessa época, as seguintes graduações, em ordem crescente: Soldado, Anspeçada, Cabo (patente suprimida da escala hierárquica em 1924), Furriel, Segundo-Sargento e Primeiro-Sargento. Oficiais eram os militares que ocupavam os seguintes postos: Alferes, Segundo Tenente, Primeiro Tenente, Capitão, Major ou Sargento-mor, Tenente-General, Coronel. Depois desses, havia ainda os postos de oficiais generais: Brigadeiro, Marechal-de-Campo, Tenente-General e Marechal-de-Exército” (Castro, 2012: 12).

5 As fés de ofício assemelham-se a fichas funcionais modernas, cujos registros vão desde as características físicas do indivíduo, dados sobre filiação, naturalidade, se ingressou no Exército de forma voluntária ou recrutada até os locais de passagem, por onde acampou, campanhas das quais participou, conflitos em que se envolveu e outros dados.

6 Pernambuco (2 soldados); Paraíba do Norte (2); Bahia (2); Alagoas (1); Rio de Janeiro (1); Mato Grosso (1); Paraná (Curitiba) (1); e Rio Grande do Sul (1).

7 CARVALHO, Carlos Augusto. [Relatório] 1º out. 1882, apresentado à Assembléia Legislativa do Paraná, pelo Presidente da Província. Localização: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN): 109. <hemerotecadigital.bn.br> Acesso em: 10 fev. 2014.

contingente das capitâneas do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, seguidas de Bahia e Pernambuco.

Desterrar indivíduos considerados delinquentes era uma prática comum; remonta à Europa dos princípios da era moderna e encarnava os anseios das populações entre as quais se fazia a arregimentação: de se verem livres dos “indesejados”, que ameaçavam a ordem. Acabava sendo uma solução condizente com os paradigmas aceitos à época, de que os desajustados precisavam de disciplina, embora fossem tênues os limites entre o que se considerava delinquência ou vadiagem (Ribeiro, 2009: 17-39).

Ao mesmo tempo, tal forma de recrutamento constituía uma prática contraditória, uma vez que, ao obrigar criminosos e delinquentes a sentar praça, o Exército passava a abrigar os de baixo *status* e desajustados socialmente, trazendo para junto de si um desafio ainda maior. Uma vez que o Exército também tinha pretensões de disciplinar a população, especialmente nos casos de rebeliões, boa parte de seus membros era assim constituída justamente por aqueles que antes haviam sido potencialmente alvo de suas próprias práticas disciplinadoras.

TABELA Nº 1: Carreira militar do Pessoal da Estratégica

Nome do indiciado	Patente na hierarquia militar	Ano de Nascimento	Ano de ingresso no Exército	Idade com que ingressou	Idade em 1900	Forma de ingresso
Francisco Corrêa Torres	Alferes	1870	NI*	NI	30	NI*
Herculano Gomes da Silva	Cabo da Guarda	1877	1898	21	32	Voluntário
Alfredo José Ribeiro	Soldado	1879	1893	15	21	Voluntário
Sebastião Bento Thomas do Nascimento	Soldado	1882	1898	16	19	Voluntário
João Antonio da Silva	Soldado	1877	1894	15	21	Voluntário
Manuel Joaquim de Araujo	Soldado	1872	1900	27	28	NI*
Marcelino Ferreira da Silva	Cabo de Esquadra	1872	1889	17	28	Voluntário
Liberino Paulo da Costa	Anspeçada	1873	1897	24	27	NI*
Benjamim Genésio Dorotheu	Soldado	1879	1896	17	21	NI*
Tito Correia de Mello	Soldado	1878	1898	20	22	NI*
José Freire da Silva	Anspeçada	1862	1889	27	38	NI*

Fonte: Elaboração do autor, com base no Processo- Crime/1900/General Carneiro (elaboração do autor); * NI – Não Informado.

Quatro dos denunciados ingressaram no Exército, pode-se dizer, jovens, ainda que nem tão jovens para os padrões e condições de vida da época. Cinco ingressaram voluntariamente, o que pode indicar que a carreira militar constituía uma alternativa para sujei-

tos socialmente menos favorecidos, “sobretudo para escravos, livres e libertos” (Almeida, 2010: 155).

Quanto ao estado civil, são soldados em sua maioria solteiros (apenas o Alferes Torres, o Cabo Marcelino e o Anspeçada José Freire eram casados). A condição de pobreza podia, em muitos casos, constituir-se em impedimento para que oficializassem uniões matrimoniais. Para Beattie, “Impostos matrimoniais e, em muitas áreas, a falta de clérigos tornavam a espera por uma cerimônia oficial insustentável para as camadas pobres” (Beattie, 2009: 243). De acordo com os autos criminais consultados, eram comuns os estados de uniões conjugais não oficializadas e, em vários desses casos, as amásias também provinham de estados do Norte e Nordeste, acompanhando os soldados. As situações de amasiamento geravam, por vezes, atritos entre os soldados.

TABELA N° 2: Características físicas, ocupação e alfabetização dos indiciados

Nome	Cor	Olhos	Cabelos	Altura	Saber e escrever	Ofício
Francisco Corrêa Torres	NI	NI	NI	NI	Sim	NI
Herculano Gomes da Silva	Parda	Castanhos	Pretos crespos	1,60	Sim	Sem ofício
Alfredo José Ribeiro	Parda	Pretos	Pretos carapinhos	1,75	NI	Cozinheiro
Sebastião Bento Thomas do Nascimento	Parda	Pardos	Carapinhos	1,66	Sim	Tanoeiro
João Antonio da Silva	Preta	Pretos	Carapinhos	1,70	Não	Sem ofício

Fonte: Elaboração do autor, com base nas fês-de-ofício anexadas ao Processo-Crime de 1900/General Carneiro (NI: Não informado).

Eis aí o “soldado típico”: “mestiço, sem qualificação, iletrado e solteiro” (Beattie, 2009: 240). Desses dados, os mais instigantes dizem respeito ao cuidado em registrar dados sobre a cor da pele e dos olhos, bem como sobre características dos cabelos dos acusados, o que revela relações de poder fundadas em um processo histórico que subjugou etnias. Como a maioria dos envolvidos nos assassinatos são homens, negros, jovens e solteiros, questões de masculinidade/virilidade e honra aí se cruzam.

Celso Castro falando sobre a origem social e étnica dos soldados, afirma que, segundo os oficiais do Exército, aqueles eram recrutados entre aquilo que a sociedade denominava “escória”, o “rebotalho” da sociedade (Castro, 2012: 84). Além da cor da pele (parda e preta), a cor dos olhos e os detalhes dos cabelos (cor e tipo crespos ou carapinhos), na totalidade (onde aparecem os dados), caracterizam indivíduos de ascendência escrava, o setor social mais excluído e alijado do acesso aos bens e possibilidades de ascensão, mesmo econômica. Salienta-se que, em fins do século XIX, houve uma “mudança real nas origens sociais dos generais nos últimos anos do século XIX, a mudança nas origens sociais do oficial subalterno durante este período é, parcialmente, uma ilusão” (Schulz, 1994: 30).

Segundo Beattie, os documentos “incluem descrições detalhadas dos aspectos físicos dos praças – uma prática não estendida aos oficiais” (Beattie, 2009: 238), o que explica por que não temos essas informações a respeito do Alferes Torres. Para o autor:

“Antes que a fotografia se tornasse uma tecnologia viável para identificação, descrições escritas minuciosamente eram a melhor alternativa. Os retratos dos praças guardam uma semelhança com aqueles que descreviam escravos fugitivos publicados nos jornais antes da abolição. Eles incluíam altura, cabelo (cor e textura), olhos, nariz, lábio, cor da pele e outras marcas distintivas como cicatrizes e tatuagens. Como muitos estudos mostraram, a classificação racial no Brasil depende sobretudo dos olhos de quem vê” (Beattie, 2009: 238-239).

Quando têm profissão (o “pessoal da Estratégica”), são ocupações, de acordo com os padrões vigentes, de irrelevância – aparecem as profissões de cozinheiro e tanoeiro. Quando o processo foi à esfera cível, as profissões declaradas pelos soldados, estabelecidos então na região de Palmas, foram de pedreiro, pintor e agricultor.

De um lado, militares subalternos recrutados entre a “gente miúda” da sociedade, mas, nesse momento, pertencentes a uma instituição que assume e chama para si a responsabilidade pela ordem e desenvolvimento do país – são eles que, entre outras coisas, constroem estradas estratégicas, acalmam a ira de camponeses embriagados. Do outro, camponeses imigrantes atraídos pela propaganda governamental, cujas vidas se (re)constróem em um ambiente hostil e desafiador – vale lembrar que, além da violência sofrida pelos ataques citados, as comunidades de imigrantes poloneses estiveram em meio a constantes ataques de índios botocudos.

POLONESES/AUSTRÍACOS NA COLONIZAÇÃO DO PARANÁ

A imigração eslava para o Brasil teve início na última década do século XIX, com incentivos na forma de transporte gratuito e concessão de terras por parte do governo brasileiro, numa política de substituição da mão de obra escrava e de ocupação de terras promissoras ao plantio. Poloneses, ucranianos e austríacos (procedentes da região da Galícia Oriental), aqui foram tratados como uma totalidade homogênea.

No Paraná (província jovem, considerada de “vazio demográfico”), os imigrantes poloneses e ucranianos ocuparam a região do vale do rio Iguaçu e parte das terras contestadas (com Santa Catarina), que contavam com aproximadamente 84% de cobertura vegetal original. Em General Carneiro, começaram a se estabelecer por volta do ano de 1892 e dedicaram-se, inicialmente, à agricultura.

As fontes apontam para a problemática da identidade étnico-cultural desses imigrantes que entraram no país, ora como austríacos, uma vez que a Galícia pertencia na época ao Império Austro-Húngaro, ora como poloneses, em função de semelhanças étnicas, possivelmente culturais e biotípicas. Normalmente, as repartições brasileiras encarregadas dos migrantes denominavam de *polacos* austríacos, aos poloneses, e de *polacos* russos, aos ucranianos.

As testemunhas do processo criminal que deu origem a esse trabalho foram identificadas como naturais da Áustria (Galícia). Em outros documentos judiciais do período estudado, réus e vítimas, nos autos de qualificação e interrogatórios, mencionam sua nacionalidade austríaca, e a Galícia como o lugar de nascimento.

TABELA N° 3: Imigrantes testemunhas dos crimes de 1900

Nome	Idade	Estado civil	Naturalidade	Ocupação
Anastácia Mikilita	40	Viúva de Estephanio	Galícia, Áustria	Lavradora
Seraphina Mikilita	15	Solteira	Áustria	Criada
Nicolau Pavlichen	20	Solteiro	Galícia, Áustria	Lavrador
Francisco Pavlichn	27	Solteiro	Áustria	Lavrador
Wasko Laskovsky	18	Solteiro	Áustria	Lavrador
Senka Kerella	16	Solteira	Áustria	Criada
Gregório Hass	36	Casado	Galícia, Áustria	Lavrador
Estephanio Dombrowsky	62	Casado	Áustria	Marceneiro
Basílio Invarycz	38	Casado	Áustria	Lavrador
Carlos Pamics	29	Casado	Áustria	Lavrador
Antonio Rostawony	52	Não informado	Áustria	Carpinteiro
Carpi Muzika	51	Não informado	Áustria	Lavrador

Fonte: Elaboração do autor, conforme Processo-Crime/1900/General Carneiro. Importante salientar que, das doze testemunhas, cinco precisaram de intérpretes ao deporem.

Em função de que os ucranianos acabaram por se estabelecer em áreas ocupadas por outras etnias, tenderam a ser absorvidos pela etnia majoritária e considerados, especialmente pelos nacionais, como pertencentes ao grupo dos eslavos, poloneses, no caso, como se formassem uma cultura homogênea (Boruszenko, 1995: 1). Isso explica o uso comum do termo *polaco* nos processos criminais, inclusive nos depoimentos prestados pelos próprios imigrantes: é muito provável que, nesses casos, o emprego do termo tenha sido uma opção do escrivão e não do depoente.

Os imigrantes oriundos da Galícia se autodenominavam rutenos, sendo que a denominação ucranianos passou a aparecer apenas após a década de 1920 em atas paroquiais consultadas por Andrezza (1996: 3). A Galícia e a Bukovina constituem a atual Ucrânia, sendo que à época do século XIX ambas encontravam-se sob o domínio do Império Austro-Húngaro. Em sua própria língua, os rutenos denominavam-se *rusyny* (Andrezza, 1996: 15)⁸.

Os rutenos, em sua maior parte, eram camponeses submetidos à nobreza polonesa. Andrezza (1996: 17) cita um recenseamento feito em 1880, no qual consta que, de 5.958.907 habitantes, 40% eram poloneses e 40% rutenos, sendo o restante da população constituída de judeus e alemães. Os poloneses ocupavam a Galícia Ocidental na condição de proprietários e também de camponeses. Na Galícia Oriental, eram uma minoria que constituía uma nobreza detentora de terras. Naquela região, os rutenos – cerca de dois milhões e meio de habitantes – eram camponeses e viviam, em sua grande maioria, na zona rural⁹.

8 A autora esclarece que bucovinos e galicianos eram denominações político- geográficas, enquanto rutenos e ucranianos, designações étnicas do mesmo grupo.

9 De 1889 a 1900, entraram no Paraná 53.047 imigrantes – polacos, prussianos e russos (26.027); austríacos: 20.020; e, em menor número, italianos, alemães e outros. Esses números sofreram queda brusca nos anos de 1893 e 1894, por ocasião do movimento federalista, e nos anos de 1897, 1898 e 1900. Cf. CERQUEIRA, Arthur Pedreira. [Relatório] 1900, apresentado ao Governador do Estado do Paraná, pelo Secretário dos Negó-

Quanto ao termo *polaco*, utilizado do início ao fim do processo-crime de 1900, assume uma conotação pejorativa, negando um conjunto de características culturais do grupo. No sul do Brasil, e em especial no Paraná, os poloneses foram tratados como “rústicos” e “ignorantes”. Interessante notar que, em alguns processos criminais consultados, sujeitos de etnia polonesa ou negra aparecem discriminados pelos termos *polaco* e preto, ao passo que qualquer outro réu, vítima ou testemunha não é denominado pelo grupo étnico.

Recentemente, autores como Mauro Baltasar Tomachelski têm-se utilizado do termo *polaco* sem a preocupação de que possa representar uma negatividade. Segundo o autor, o termo *polaco* é original e não há motivos para evitar seu uso; ao contrário, pode bem significar uma “autoafirmação positiva de assumir um termo ancestral, que somente no Brasil foi colocado no ostracismo” (Tomachelski, 2014: 27).

(DES) ENCONTROS INTERÉTNICOS ENTRE OS MILITARES E OS POLACOS

Embora os militares não tenham assassinado Estephanio Mikilita e Lucio Laskovsky pelo simples fato de serem imigrantes, a constante recorrência ao uso do termo *polaco* e o uso de expressões como as constantes na defesa que o Alferes Torres apresentou ao Conselho de Guerra (“Trazem em si a macula original”, “São almas empenhadas em lucros certos” ou “Cobiça viroosa [sic] que reina no coração desse povo”) traduzem conceitos presentes no imaginário dos militares e que orientam seu olhar sobre essas populações.

O debate antropológico em torno dos conceitos como o de etnicidade e identidade étnica vem apontando para fronteiras étnicas mais líquidas, não dadas, definidas ou desenhadas *a priori*, como se ali estivessem desde sempre, brotando naturalmente de um conjunto de traços culturais. Paul-André Rosental (1998: 155), partindo da obra de Barth, nos ajuda a entender o ambiente social como espaço de possibilidades latentes, cujas ações dos indivíduos estão longe de pautarem-se por normas preestabelecidas, comuns a uma coletividade. Para Paul-André Rosental, Barth considera que “[...] o mundo social não é perfeitamente integrado, e que todos os sistemas de normas são fraturados por incoerências. Nessa perspectiva, um comportamento não é mais a consequência mecânica da obediência a uma norma”¹⁰.

Se a identidade é uma construção social e não um dado, se ela é do âmbito da representação, isto não significa que ela seja uma ilusão que dependeria da subjetividade dos agentes sociais. A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais. (Cuche, 2002: 182).

Identidades étnicas distintivas só emergem quando contrastadas; e o que irá determinar a percepção do *nós* é a presença do *eles*. “A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato” (Cuche, 2002: 182). Até que não existam *eles*, não se pode definir uma identidade a partir de um arcabouço de regras formais “independentes do contexto”. “Em consequência, a análise se desloca do conteúdo cultural do grupo étnico para a análise da emergência e da manutenção das categorias étnicas tais como elas se constroem nas relações intergrupos” (Poutignat e Streiff-Fenart, 2011: 82).

cios de Obras Públicas e Colonização. Localização: Arquivo Público do Paraná, p. 31. <<http://www.arquivopublico.pr.gov.br>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

10 O autor cita: BARTH, Fredrik. *Models of social organization*. In: ROSENTAL, Paul-André. 1988.

Sendo, então, que a etnicidade só se manifesta nas relações que se estabelecem com outros indivíduos e não em “condições de isolamento, [...] não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos insiders e pelos outsiders (Schildkrout)” (Poutignat e Streiff-Fenart, 2011: 124). No caso de poloneses/austríacos ou rutenos/ucranianos, esses termos emergiram em algum momento, de contextos históricos muito próprios, não se constituem em grupos étnicos que sempre estiveram lá, mas são o produto de uma sociedade.

O adjetivo *polaco*, usado para designar populações de imigrantes que podem ou não autodesignarem-se dessa forma, constitui assim uma atribuição determinante, uma vez que não se levam em conta vontades subjetivas muito específicas, como, por exemplo, o fato de o indivíduo se autodenominar ruteno ou ucraniano. O termo *polaco* é, visto desta forma, uma atribuição determinante, inclusive, porque o conjunto de categorias sociais e culturais que compõem esse grupo étnico foi construído a partir de padrões culturais e mentais e critérios de julgamento de sujeitos que, em tese, não integram aquela cultura, como os epítetos negativos de rústico e ignorante, por exemplo, que aparecem em outros registros.

Nesses casos, o *nós* (que aqui denominamos de forma genérica como brasileiros) acaba por criar/reforçar elementos de sua própria etnicidade na interação com *eles*. Conclui-se, com Barth, que a identidade étnica atribuída ao imigrante *polaco* é imperativa e tende a ser absoluta, uma vez que impõe restrições quanto ao comportamento das pessoas e acaba por colocar a identidade étnica em condições de equivalência ao “sexo e à posição social, pois ocasiona restrições em todas as áreas de atividade e não apenas em determinadas situações sociais” (Barth, 2000: 37).

Nesse espaço onde se estabelecem relações de forças (simbólicas), entre a autoidentidade e a exoidentidade (ou heteroidentidade), identidades definidas pelos outros acabam por promover a “estigmatização de grupos minoritários” (Cucho, 2002: 184).

O processo que trata do conflito de 1900 pode se converter em uma armadilha quando analisado de forma apressada e isolada, ao nos apresentar o confronto entre dois grupos aparentemente coesos e homogêneos. A situação dada é, em princípio, de fácil solução, os atores estão facilmente identificados em suas posições sociais e, no caso específico, por ocasião do conflito, geográficas. Os imigrantes estão em suas casas, e os soldados, de certo modo, “invadem” esse espaço.

A dinamicidade do processo histórico força os sujeitos a encontrarem-se constantemente posicionados de tal forma que sejam inevitáveis os enfrentamentos (nem sempre entendidos de forma negativa), e, então, (re)criam-se formas de ser, estar no e ver o seu próprio entorno; e, assim como a discriminação étnica camufla aspectos políticos e econômicos mais profundos, também o fazem as iniciativas românticas de fazer (re)viver traços culturais do passado, práticas que se vêm manifestando em várias “comunidades étnicas” nas últimas décadas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvia Capanema P. 2010. “A modernização do material e do pessoal da Marinha nas vésperas da revolta dos marujos de 1910: modelos e contradições” in: *Estudos Históricos*, vol. 23, nº 45, pp. 147-169. www.scielo.br/scielo.php?script=sci_

[arttext&pid=S0103](#). Acesso em: 23 ago. 2013.

ANDREAZZA, Maria Luiza. 1996. *Paraíso das delícias: estudo de um grupo imigrante ucraniano (1895-1995)*. Tese Doutorado

em História. Curitiba: Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). dspace.c3sl.ufpr.br/.../T%20-%20ANDREAZZA,%20MARIA%20LUIZA.p... Acesso em: 20 ago. 2013.

BARTH, Frederik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BEATTIE, Peter M. 2009. *Tributo de sangue: exército, honra, raça e nação no Brasil, 1864-1945*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

BORUSZENKO, Oksana. 1995. "Os ucranianos" em: *Boletim Informativo da Casa Romário Martins*, 2. Ed, vol. 22, nº 108.

CASTRO, Celso. 2012. *Exército e nação: estudos sobre a história do exército brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV.

CASTRO, Celso. 2004. "Revoltas de soldados contra a república" em: Celso Castro; Vitor Izecksohn; Hendrik Kraay (Orgs.). *Nova História Militar Brasileira*. Rio de Janeiro: FGV.

CUCHE, Denys. 2002. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. 2. ed. Bauru: EDUSC.

POSSAMAI, Paulo César. 2011. "Soldados do norte nas guerras do sul: o recrutamento

militar na Bahia e em Pernambuco para a Colônia do Sacramento" em: *Clio Revista de Pesquisa Histórica*, vol. 29, nº 1.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. 2011. *Teorias da etnicidade*. 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp.

RIBEIRO, José Iran. 2009. *De tão longe para sustentar a honra nacional": Estado e Nação nas trajetórias dos militares do Exército Imperial brasileiro na Guerra dos Farrapos*. Tese Doutorado em História Social. Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

ROSENTAL, Paul-André. 1998. "Construir o 'macro' pelo 'micro': Fredrik Barth e a 'microstoria'" em: Jacques Revel (org.), *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

SCHULZ, John. 1994. *O Exército na política: origens da intervenção militar, 1850-1894*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

TOMACHESKI, Mauro Baltazar. 2014. "A terra prometida da virgem Maria: imigrantes, viajantes intelectuais e colonos na imigração polaca" *Dissertação de mestrado em História*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, RS

Brigada Militar como espaço de atuação negra no pós-abolição (décadas de 1910 e 1920)

Vinícius Mendes Reis Furini

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil

vfurini@hotmail.com

Resumo

O trabalho pretende investigar, a partir de diferentes fontes, a formação do pelotão da Brigada Militar do Estado do Rio Grande do Sul (BM) nas primeiras décadas do século XX e a sua composição social e racial. A comunicação busca estabelecer o diálogo entre a História Social do Trabalho, a História da Polícia e os Estudos sobre o Pós-Abolição, na medida em que discute sobre as condições sociais e de trabalho dos soldados da instituição, assim como sua composição sociorracial. Ao longo dos 71 certificados consultados e analisados, entre 1916 e 1917, foi possível identificar 26 soldados como de cor branca; 14 de cor morena; 10 de cor indiática; 9 de cor preta; 11 de cor par-

da e 1 de cor mista. A expressiva presença de homens não-brancos em seu batalhão, conforme observado na documentação consultada, indica que a Brigada Militar pode ter se configurado como um importante espaço de atuação negra no pós-abolição. Desse modo, a comunicação resulta num esforço preliminar de pesquisa sobre a instituição e seus soldados, a possibilidade de investigá-los como uma classe e a Brigada Militar como um possível espaço de atuação para homens negros no pós-abolição sul-rio-grandense.

Palavras-chave: História; Porto Alegre; Primeira República (1889-1930).

INTRODUÇÃO: POLICIAMENTO URBANO E A FORMAÇÃO DA BRIGADA MILITAR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

A comunicação tem o objetivo de discutir, através de fontes diversas – presentes no acervo do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG) – a formação dos batalhões da Brigada Militar do Estado do Rio Grande do Sul (BM) nas primeiras décadas do século XX, observando a sua composição social e racial. A História Social tem avançado nas discussões sobre a presença negra em instituições policiais e militares no Brasil, como os trabalhos de Álvaro Pereira do Nascimento (2001; 2016) e no contexto sul-rio-grandense com as produções de Caiuá Cardoso Al-Alam (2008), Cláudia Mauch (2017) e Giane Caroline Flores (2018). No entanto, apesar da Brigada Militar do Estado do Rio Grande do Sul ser uma instituição centenária e presente no cotidiano da população sul-rio-grandense, ela vem sendo pouco investigada pela historiografia, em detrimento de outras instituições policiais e militares.

Às vésperas da Revolução Federalista¹, iniciada em 1893, o Governo do Estado do Rio Grande do Sul, sob o comando de Fernando Abbott, criou em 1892, através do ato nº 357,

1 A Revolução Federalista (1893-1895) ocorreu por conta da disputa política no Rio Grande do Sul no começo da Era Republicana. O conflito que colocou em lados opostos *pica-paus* e maragatos, sendo os primeiros, republicanos positivistas sob a liderança de Júlio de Castilhos; os segundos, por sua vez, se tratava do conjunto das demais facções políticas que se reuniam em torno dos federalistas, sob a liderança de Gaspar Silveira Martins.

de 15 de outubro daquele ano, a Brigada Militar do Estado do Rio Grande do Sul. A Brigada Militar surgiu, neste contexto, como um braço armado do Partido Republicano Riograndense (PRR), servindo como mecanismo de sustentação da oligarquia sul-rio-grandense ao longo da Primeira República, reprimindo, por exemplo, os opositores políticos do castilhismo, durante a Federalista. Amanda Siqueira da Silva, em sua dissertação de mestrado em História que pretendia reconstruir a história da Brigada Militar por meio das páginas da Revista Pindorama publicada por oficiais da corporação entre 1926 e 1928, compreende que a BM se tratava de um “exército regional que desempenhou importante papel durante a Primeira República”, corroborando a importância da instituição para a consolidação hegemônica do Partido Republicano Riograndense (PRR), no estado (Silva, 2013: 10).

A criação da Brigada Militar, através do ato 357 de 15 de outubro de 1892, ocorreu concomitante à extinção da Guarda Cívica ou Corpo Policial “devendo o pessoal dos dois corpos que compunham esta Força virem a fazer parte da Brigada Militar”. A Ordem do Dia n. 2, presente no referido documento, indica que a Brigada seria composta por 1273 homens divididos em “três corpos, sendo dois batalhões de infantaria e um regimento de cavalaria”, contando futuramente com mais “três corpos de reserva nas mesmas condições da Força ativa, os quais serão desde já organizados para entrarem em serviço, quando as circunstâncias o reclamarem”. Até a criação de um regulamento próprio, a Brigada seria regida pelos regulamentos militares (Mariante, 1972: 114-118).

Não se tratava mais de apenas manter a ordem social contra “turbulentos” e “baderneiros”, mas de proteger o poder político no Rio Grande do Sul. Essa preocupação, por sua vez, é explicitada no artigo 6º, do primeiro Regulamento expedido na semana seguinte, através do ato n. 371, de 22 de outubro de 1892. Segundo o artigo: “À Brigada Militar, cuja ação se estenderá a todo o Estado do Rio Grande do Sul, incumbe zelar pela segurança pública, manutenção [sic] da República e do governo do Estado, fazendo respeitar a ordem e executar as leis” (Mariante, 1972: 118).

De acordo com Cláudia Mauch (2017: 45), entre a Proclamação da República, em 1889 e o término da Federalista em 1895, o Rio Grande do Sul viveu em estado “excepcional”, aos quais as Guardas Municipais que surgiam na época, estavam designadas como forças auxiliares da Brigada, como é o caso em Porto Alegre. Somente em 1896 uma esfera de competência especificamente policial foi melhor circunscrita, ficando a Brigada Militar definida como força pública, que inicialmente desempenharia funções policiais sob requisição de autoridades competentes” (Mauch, 2017: 45).

Após a Federalista, Júlio de Castilhos empreendeu uma remodelação da polícia, através da Lei N. 11 de 1896, organizou duas polícias civis distintas: a Polícia Judiciária e a Polícia Administrativa. A Polícia Judiciária, conforme Mauch, tinha abrangência estadual e ficava responsável pela investigação criminal, ao passo que a Polícia Administrativa deveria ficar a cargo dos municípios e atuaria no policiamento preventivo. Em Porto Alegre foi organizada naquele mesmo ano a Polícia Administrativa, ficando responsável pelo policiamento da capital até 1929, sendo substituída por uma Guarda Civil (Mauch, 2017: 13). Entretanto, apesar da divisão entre a Polícia Judiciária e a Polícia Administrativa, Cláudia Mauch observa que no caso porto-alegrense “quando se tratava do crime e da contração, as duas polícias agiam em complementaridade uma à outra”, chegando “a tal ponto que seus cargos de comando distrital em várias ocasiões foram acumulados pelo mesmo indivíduo” (Mauch, 2017: 14). Reorganizado o serviço de policiamento em todo o estado, uma vez que a Federalista estava finalizada e a ameaça ao poderio político do PRR desaparecia do mapa do Rio Grande do Sul, a Brigada Militar estaria voltada, sobretudo, para a atividade militar, deixando o serviço de policiamento sob a responsabilidade da Polícia Administrativa.

AS CORES DA BRIGADA: SOLDADOS NEGROS, OFICIAIS BRANCOS E A BRIGADA MILITAR COMO ESPAÇO DE ATUAÇÃO NO PÓS-ABOLIÇÃO

Através da análise da documentação produzida pela Brigada Militar – presente no acervo do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS) foi possível identificar a identificação de cor de dezenas de soldados da instituição em meados da década de 1910. Giane Caroline Flores (2018) indica – a partir da análise de registros hospitalares, como os livros de matrícula de enfermos da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre –, a forte presença de indivíduos negros na Força Policial de Porto Alegre. A inserção na polícia, conforme Flores (2018: 34), ofertava aos indivíduos negros tanto uma oportunidade de emprego em um mercado de trabalho excludente, quanto uma forma de inclusão social, na medida em que a farda poderia ser considerada como um importante símbolo de autoridade e poder, capaz de conferir-lhes a “tão reclamada cidadania” (Flores, 2018: 34).

De acordo com os dados estatísticos coletados por Flores (2018: 57), através dos livros de Matrícula Geral de Enfermos da Santa Casa, se pode constatar, por um lado, a pluralidade de designações de cor presentes naquele momento; por outro, a superioridade de homens que podem ser considerados como *não-brancos* no serviço policial de Porto Alegre no final do século XIX. Entre os 2009 policiais registrados, apenas 36 (1,80%) não tiveram sua cor declarada, ao passo que Flores identificou que 633 (31,50%) foram classificados como brancos, 460 (22,90%) como pardos, 353 (17,58%) pretos, 287 (14,29%) indiáticos e 165 (8,22%) morenos. Além destas classificações, apareceram outras ocorrências como 2 (0,09%) de cor cabocla, 2 (0,09%) de cor china, 6 (0,30%) de cor fula, 63 (3,14%) de cor índia e 2 (0,09%) de cor mulata.

De acordo com Flores, o alto número de homens negros na polícia de Porto Alegre indica que:

O engajamento em instituições de controle social, como a polícia, poderia ser uma das alternativas encontradas por estes indivíduos para se inserir no mundo do trabalho, uma vez que, com a crescente urbanização e aumento da população de Porto Alegre, a competitividade por empregos e salários se intensificava, e, considerando a hierarquia racial e social vigente no período, brancos tinham vantagem nesta competição (Flores, 2018: 58-59).

Essa perspectiva, por seu turno, também contempla soldados de instituições militares, como a Brigada Militar. Muitos homens negros se engajaram na atividade militar e se incorporaram aos pelotões da Brigada. Entretanto, o ingresso desses homens em instituições militares nem sempre ocorreu de maneira voluntária. O recrutamento forçado, sobretudo de homens negros e populares, foi uma prática recorrente na polícia, Exército, Marinha, ocorrendo também com relação à Brigada Militar.

O recrutamento forçado de homens negros durante a Federalista, no Rio Grande do Sul, não passou despercebido pela imprensa negra da época. O jornal *O Exemplo*², conforme nos informa Melina Perussatto (2022: 195), denunciou em suas páginas a truculência da Brigada Militar, assim como o preconceito de cor presente no recrutamento forçado para lutar na Federalista.

2 Fundado em 1892 por Alfredo Cândido de Souza, Arthur Ferreira de Andrade, Arthur Gama, Marcílio Freiras, pelos irmãos Calisto (Florêncio Calisto e Esperidião Calisto) e irmãos Bittencourt (Sérgio Aurélio de Bittencourt e Aurélio Viríssimo de Bittencourt Júnior), *O Exemplo* foi um periódico da imprensa negra do Rio Grande do Sul que entre três diferentes fases circulou de 1892 a 1897, de 1902 a 1901 e de 1916 a 1930.

Em março de 1893, em diversos editoriais de *O Exemplo*, denunciou-se a inconstitucionalidade da prática de recrutamento forçado, que recaía especialmente sobre ‘homens de cor preta e parda’, e cobrava-se equidade de tratamento a todos os cidadãos. Atribuindo outros sentidos à moralidade, elemento central do castilhismo, destacava-se ainda as virtudes e qualidades das pessoas ilegalmente recrutadas e alertava-se sobre o impacto de tal prática sobre o amor cívico das vítimas do recrutamento. Cientes da importância do seu grupo sociorracial e das legalidades, os jornalistas negros esperavam que os princípios constitucionais fossem aplicados e que seu entendimento sobre igualdade prevalecesse (Perussatto, 2022: 195).

Embora a pertinência da crítica dos articulistas do periódico em denunciar que o recrutamento forçado recaía de sobremaneira para homens negros, não se deve esquecer que o serviço militar poderia oferecer benefícios simbólicos e materiais para esses sujeitos, sobretudo nos momentos de relativa paz. Se, por um lado, o ingresso nas instituições policiais e militares nem sempre ocorreu de maneira voluntária, por outro, reduzir a presença de homens negros nessas atividades ao recrutamento forçado, incorre em desperceber as intencionalidades, ações, estratégias e perspectivas desses homens em estabelecer praça nessas instituições. Assim, apesar da baixa remuneração e dos perigos inerentes ao serviço militar, muitos homens negros viram a Brigada Militar como um possível espaço de atuação – frente ao às incertezas de mercado de trabalho racialmente desigual no pós-abolição –, fazendo com que ocupassem fileiras nessas instituições policiais e militares, lado a lado com sujeitos brancos pobres, tendo em vista que se tratava de uma atividade destinada a populares (Flores, 2018: 66-67).

A abolição da escravidão no Brasil, em 1888, conforme Wlamyra Albuquerque, não pode ser vista apenas em termos numéricos: ela provocou instabilidade nas relações que estavam estabelecidas a partir do binômio escravo/senhor, ameaçando antigas formas políticas de sujeição e inclusão social, mesmo que não tenha as extinguido (Albuquerque, 2009: 97). Para Hebe Mattos com o fim do regime escravista no Brasil, novas identidades sociais tiveram que ser construídas, ao passo que os significados da liberdade passaram a nortear as novas formas de relações de poder (Mattos, 2013: 281).

Com relação às dinâmicas estabelecidas no pós-abolição, Rodrigo de Azevedo Weimer afirma que “não se ignora que houve permanências depois de 1888, mas trata-se de perceber que elas adquiriram contexto e significados completamente diferentes em uma sociedade em transformação” (Weimer, 2019: 251). A fim de dar conta das problemáticas impostas tanto pela reconfiguração dos mecanismos de dominação e controle social, quanto pela nova configuração dos significados de liberdade e cidadania negra que eram articulados pela população negra, o pós-abolição emerge como um campo de estudos que possibilita a investigação de variáveis diversas, como:

O papel do estado, dos ex-senhores, as condições em que eram exercidas as atividades que empregavam os escravos às vésperas do fim da escravidão, a existência ou não de possibilidades alternativas de recrutamento de mão-de-obra (imigração) etc. Incluiu também a recontextualização de conceitos como cidadania e liberdade e seus possíveis significados para os diversos atores sociais (Rios e Mattos, 2004: 172).

Deste modo, o pós-abolição deve ser compreendido como uma arena de disputas (Cooper; Holt; Scott, 2005), na medida em que conceitos como cidadania, trabalho e liberdade

estavam sendo ressignificados por diferentes agentes sociais, naquele contexto. Nesse sentido, a Brigada Militar pode ser compreendida como um espaço de atuação de homens negros no pós-abolição, no Rio Grande do Sul, na medida em que o serviço em instituições policiais poderia representar uma forma de inclusão social em um período marcado pelo racismo e exclusão (Flores, 2018: 69).

O conjunto de certificados produzidos pelo 2º e 3º Batalhão de Infantaria da Brigada Militar em Porto Alegre na ocasião da dispensa de seus soldados, aponta para a heterogeneidade de classificações de cor, como apresentadas por Flores (2018).

TABELA Nº 1: Certificados 2º e 3º Batalhão de Infantaria em Porto Alegre (1915-1918)

Cor	Quantidade	%
Branca	26	36,6%
Morena	14	19,72%
Parda	11	15,49%
Indiática	10	14,08%
Preta	9	12,68%
Mista	1	1,41%
Total	71	100%

Fonte: Certificados. Fundo Polícia. Subfundo Brigada Militar. AHRS.

Embora se trate de uma amostra tímida – quando comparada com os mais de dois mil registros analisados por Flores (2018) – os 71 certificados reafirmam os dados presentes na pesquisa de Flores (2018). Observa-se que apesar do grupo identificado como de cor branca ser o maior entre as classificações presentes, com 26 sujeitos, representando 36,6%, são os indivíduos *não-brancos*, que compõem a maioria com 45 sujeitos, correspondendo a 63,4%. Destaca-se ainda a proximidade com os dados presentes em Flores: se por um lado, o seu levantamento estatístico revelou que os registros hospitalares contavam com uma maior diversidade de classificações de cor; por outro lado, as porcentagens das categorias encontradas em comum são, em certo modo, próximas.

A noção de “cor”, conforme Hebe Mattos, não necessariamente designava matizes de pigmentação ou diferentes graus de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, compreendendo etnia e condição social como categorias, em certo modo, indissociáveis (Mattos, 2013: 106-107). Sílvia Lara também identifica a relação entre a cor da pele e a condição social na América Colonial Portuguesa, ao qual argumenta que “a cor era um importante elemento de identificação e classificação social” (Lara, 2012: 72).

Para Ivone Stolze Lima (2003: 18), de que é necessário compreender que as designações raciais que são conferidas em determinado tempo e espaço não são dados naturais, tratam-se de categorias complexas e tomadas por uma historicidade. Não se trata, conforme Lima, “de perceber a história da formação da sociedade brasileira como composta por brancos, negros, índios e mestiços, conceber uma história dos termos branco, negro, índio e mestiço e de tantos outros” (Lima, 2003: 18). Karl Monsma vai, em certo modo, ao encontro das proposições de Lima, que realiza uma crítica a cientistas sociais que pouco investigaram os processos sociais que produziram os sistemas de classificação racial, uma vez que suas pesquisas concentram-se em somente um tipo de racismo, em apenas um contexto, ao qual seria “óbvio” quais são as categorias raciais e onde os sujeitos se inserem nelas (Monsma, 2016: 41).

Entretanto, as classificações raciais não se tratam de categorias fixas, elas possuem um caráter político, dependem “do jogo de força entre os envolvidos, da situação e do contexto”, fazendo com que determinados sujeitos pudessem ser racialmente identificados

de diferentes maneiras nas fontes (Lara, 2012: 76). Observa-se que as categorias de cor que são impostas a esses sujeitos, por causa de sua complexidade são marcadas por certo grau de indefinição. Assim, a polissemia da mestiçagem – conforme Lima (2003: 22) – se revelam como:

[...] um jogo de forças múltiplas, de códigos válidos para determinadas situações, mas não para outras, de regras e transgressões, de combinações entre controle e tolerância. As manifestações culturais, o comportamento cotidiano, a constituição de identidades sociais, de laços afetivos, talvez componham as principais respostas às técnicas de controle impostas à população urbana (Lima, 2003: 22).

As classificações raciais no pós-abolição exemplificam – em certa medida – o campo de disputas simbólicas e materiais que a população negra esteve inserida após 1888. Se, por um lado, o término da escravidão no Brasil acarretou na extinção de antigas formas de subordinação, por outro lado, inaugurou formas de dominação e controle social que passaram a ser orientadas pela noção de “raça” – produzida pelo racismo científico do final do século XIX e incorporada aos projetos político de Nação (Schwarcz, 1993). Para Wlamyra Albuquerque, o processo emancipacionista brasileiro foi marcado por uma profunda racialização das relações sociais, possibilitando a manutenção e redefinição de esquemas hierárquicos orientados a partir de critérios raciais (Albuquerque, 2009: 37).

Independentemente das categorias de cor que são designadas na documentação para os membros da Brigada Militar, observa-se que se tratava de uma instituição militarizada composta por um grande contingente de homens negros, pelo menos em sua base. A presença de homens considerados como *não-brancos* é abundante, sobretudo, entre soldados e oficiais de baixa patente.

IMAGEM N° 1: Batalhão de Infantaria da Brigada Militar (1917)



Fonte: Fotografias. Fundo Polícia. Subfundo Brigada Militar, 1917. AHRs.

É possível identificar a presença de diversos homens negros na fotografia realizada em 1917 com um dos batalhões de Infantaria da Brigada Militar. Posicionado no centro da fotografia e a frente dos demais brigadianos, está um homem negro em pose ativa, cujo

nome desconhecemos, porém, sua localização na fotografia sugere que possua prestígio sobre os demais. Entretanto, se na primeira fotografia encontramos diversos homens negros, estes se encontram ausentes na Imagem 2, fotografia retirada de parte dos oficiais da Brigada.

Imagem N° 2: Oficiais da Brigada Militar (1917)



Fonte: Fotografias. Fundo Polícia. Subfundo Brigada Militar, 1917. AHRS.

A segunda fotografia, retirada no mesmo ano da primeira, conta com a presença de uma parte dos oficiais da instituição. É possível identificar, sem esforço, que a fotografia é composta majoritariamente por homens brancos. Sentados à frente dos demais, estão possivelmente, oficiais que possuem maior patente entre os envolvidos. Não se pretende realizar uma exaustiva análise imagética, mas evidenciar aquilo que é evidente nas imagens. A primeira imagem demonstra uma Brigada Militar mais heterogênea, contando com um significativo número de soldados negros e populares; a segunda fotografia, contudo, indica que os postos de oficiais na Brigada estavam, majoritariamente, nas mãos de homens brancos. A disparidade entre a base e o topo da hierarquia militar revela as desigualdades raciais existentes no interior da Brigada Militar, ela demonstra que apesar dessa instituição ser um espaço de atuação entre homens negros no pós-abolição, sua ascensão social dentro da instituição estava, em certa medida, restrito às patentes militares mais baixas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da documentação disponível e por parte da historiografia da História Social da Polícia (Flores, 2018; Mauch, 2017) em Porto Alegre, foi possível identificar a Brigada Militar como um importante espaço de atuação de homens negros no pós-abolição, tendo em vista que o serviço militar, a despeito dos baixos soldos, era uma forma de se inserir no restritivo mercado de trabalho da época e também oferecia um relativo prestígio social para esses sujeitos. Deste modo, o engajamento de homens negros nos diferentes pelotões da Brigada (em momentos de guerra ou de relativa paz) demonstra não só os mecanismos de dominação e controle social utilizados no pós-13 de maio, mas também as estratégias e margens de atuação de homens negros no começo do século XX.

Apesar da heterogeneidade de classificações de cor – presentes na documentação institucional – a Brigada Militar era formada, pelo menos em sua base, por pelotões de homens *não-brancos* (63,4%); contudo, a ausência de oficiais negros aponta para as desigualdades raciais nos critérios de ascensão na instituição militar.

Referências

Fontes - Documentação da Brigada Militar

Certificados. Fundo Polícia. Subfundo Brigada Militar. AHRs.

Fotografias. Fundo Polícia. Subfundo Brigada Militar, 1917. AHRs.

Leis, atos e decretos

Ato de criação da Brigada Militar de 15 de outubro de 1892, apud MARIANTE, Helio Moro. *Crônica da Brigada Militar gaúcha*. Porto Alegre: Imprensa Oficial Editora, 1972

Regulamento de 22 de outubro de 1892, apud MARIANTE, Helio Moro. *Crônica da Brigada Militar gaúcha*. Porto Alegre: Imprensa Oficial Editora, 1972.

Bibliografia

AL-ALAM, Caiuá Cardoso. 2008. *A negra força da princesa: polícia, pena de morte e correção em Pelotas (1830-1857)*. Pelotas: Edição do autor; Sebo Icária.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. 2009. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C; SCOTT, Rebecca J. 2005. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FLORES, Giane Caroline. 2018. *Sob a farda da polícia: controle social, trabalho, cor e prestígio (Porto Alegre, fins do século XIX)*. Dissertação Mestrado em História, São Leopoldo: Unisinos.

LARA, Sílvia Hunold. 2012. "No jogo das cores: liberdade e racialização das relações sociais na América portuguesa setecentista" en: Regina Célia Lima Xavier (Org.), *Escravidão e liberdade: temas, problemas e*

perspectivas de análise. São Paulo: Alameda, pp. 69-93.

LIMA, Ivana Stolze. 2003. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

MATTOS, Hebe. 2013. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp.

MAUCH, Cláudia. 2017. *Dizendo-se autoridade: polícia e policiais em Porto Alegre (1896- 1929)*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos.

MONSMA, Karl. 2016. *A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914*. São Carlos: EDUFSCar.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. 2001. *A ressaca da marujada: recrutamento e disciplina na Armada Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. 2016. “Sou escravo de oficiais da Marinha’: a grande revolta da marujada negra por direitos no período pós-abolição (Rio de Janeiro, 1880-1910)” em: *Revista Brasileira de História*, vol. 36, n° 72, pp. 151-172.

PERUSSATTO, Melina Kleinert. 2022. “Estratégias e expectativas políticas no pós-abolição: família Calisto, Porto Alegre” en: Henrique Espada Lima; Waldomiro Lourenço Silva Júnior; Beatriz Gallotti Mamigonian, *Histórias de escravidão e pós-emancipação no atlântico (Séculos XVIII ao XX)*. São Leopoldo: Casa Leiria.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. 2004. “O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas” em: *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 5, n° 8, pp. 170-198.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, Amanda Siqueira da. 2013. *A História da Brigada Militar pelas páginas da Revista Pindorama*. Dissertação Mestrado em História. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo,

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. 2019. “Personagens do 14 de maio’: a construção da liberdade por ‘pretos’ e ‘pardos’ no imediato pós-abolição no Rio Grande do Sul” en: Eduardo Neumann; Carla Brandalise (Orgs.). *O Rio Grande do Sul revisitado: novos capítulos*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora.

Autoadscripciones, identidades y memoria

CARTOGRAFIAS AFRO-AFETIVAS DA CIDADE DE BUENOS AIRES: NARRATIVA(S) E MEMÓRIA(S)

Beatriz Pereira Silva¹

Universidade de São Paulo, Brasil

pre.beatriz@yahoo.com.br.

Resumo

Nesse ensaio objetivamos construir, a partir das memórias e histórias pessoais de três mulheres afroargentinas, aquilo que denominamos “cartografias afro-afetivas”, que nos permitem localizar as geografias e territorialidades da população negra e visualizar as marcas espaciais que grafam e representam a relação desse grupo social com o espaço urbano portenho: as vivências, moradias, festas, os costumes e a rua, entendida como o lugar do encontro e da sociabilidade; além disso, nos possibilita dialogar com essas mulheres afroargentinas e valorizá-las enquanto sujeitas históricas. Em setembro de 2022, organizamos uma oficina de Mapa Afetivo onde utilizamos a cartografia afetiva como metodologia participativa na construção de um mapa coletivo do espaço geográfico portenho que destacou as memórias e narrativas das entrevistadas Silvia Balbuena, Silvia Posadas e Carmen Yannone, do

Movimento Afroargentino. Durante a oficina, essas mulheres descreveram um mapa falado de suas vivências e também elaboraram um mapa mental com seus referenciais histórico-geográficos que representam suas relações com a cidade. Essa ferramenta nos possibilitou acessar informações e conhecimentos sociais, culturais e históricos, além de nos permitir ver e comparar a realidade geográfica daquilo que é dito, a história oficial, com a realidade do vivido e invisibilizado, as memórias subterraneizadas. Assim, no escopo deste ensaio, cartografamos as narrativas e vivências afroargentinas da cidade de Buenos Aires.

PALAVRAS-CHAVE: Geografia cultural; Buenos Aires (Argentina); Período contemporâneo; Afroargentina; Mapa falado; Memórias afroargentinas.

INTRODUÇÃO

O presente ensaio é fruto de um processo investigativo de mestrado intitulado “Buenos Aires Negra, Negra Buenos Aires: um estudo geográfico dos antigos bairros negros”, realizado pela autora que analisou e mapeou os antigos bairros negros da cidade de Buenos Aires, através da leitura de autores e autoras que tratam da temática afroargentina (Andrews, 1989; Schavelzón, 2002; Geler, 2010).

Em meio a esse processo, foi realizada uma oficina de *mapa afetivo* que reuniu três importantes nomes do movimento afroargentino, sendo eles Silvia Noemi Balbuena, Silvia Posadas e Carmen Yanonne. O objetivo da oficina era o de representar o espaço urbano

1 Mestranda no Programa de Geografia-Humana da Universidade de São Paulo, Brasil.

portenho através das vivências dessas mulheres, além de identificar e mapear as memórias enegrecidas da cidade.

Nesse movimento, foi possível, através das memórias individuais das entrevistadas, apreender uma memória negra coletiva da cidade que representa as territorialidades da população afroargentina na cidade de Buenos Aires. Júnior (2017) ao estudar sobre os bairros negros dos principais centros urbanos brasileiros, destaca a relação desses espaços com a memória coletiva.

Dentro dos parâmetros do conhecimento africano as relações sobre a memória coletiva, identidade e patrimônio cultural, num determinado lugar, são tratadas como parte da ancestralidade. Elas constituem os repertórios de pessoas e feitos passados de dada localidade, num período ou ciclo histórico, que influenciam no presente e no futuro. Trata-se do legado: o passado como referência para as gerações futuras. A ancestralidade é parte da identidade cultural do grupo social. A ancestralidade é a energia estabelecida no passado e restabelecida no presente e no futuro, entretanto sempre sofrendo modificações (Junior, 2017: s/p).

Nesse espaço de diálogo, as ativistas foram relatando suas histórias e memórias, conversa que se desdobrou, inicialmente, em um *mapa falado* e, posteriormente, em um *mapa mental*. Segundo Fernandes (2016), o mapa falado possui a intenção de “mapear com criatividade o papel do espaço na vida das pessoas. Considerando as individualidades e as identidades locais em oposição às perspectivas globais e generalistas” (p. 50). Portanto, a oficina nos revelou a memória ancestral desse grupo social, bem como as relações estabelecidas entre essas mulheres e o espaço urbano portenho, além de nos apresentar um olhar específico sobre a história e memória da cidade.

O que faz com que surja uma memória grupal ou social, referida a algum lugar, é o fato de que aquele grupo ou classe social estabeleceu ali relações sociais. Essas relações, entretanto, podem ser de dominação, de cooperação ou de conflito, e variam tanto no tempo como no espaço. Consequentemente, a vivência da cidade dá origem a inúmeras memórias coletivas, que podem ser bastante distintas umas das outras, mas que têm como ponto comum a aderência a essa mesma cidade (Abreu, 1998: 86).

Nessa perspectiva, apresentamos as *cartografias afro-afetivas*, compreendidas neste trabalho como marcas espaciais que grafam e revelam a relação da população negra com o espaço urbano: as vivências, moradias, festas, os costumes e a rua, enquanto o lugar apropriado do encontro e da sociabilidade. Assim, destacamos que esse ensaio é resultado da oficina realizada com as mulheres afroargentinas.

CARTOGRAFIAS AFRO-AFETIVAS: NARRATIVAS E MEMÓRIAS

O mapa é uma representação da realidade carregada de intencionalidade e ideologias, utilizado, na maioria das vezes, como um instrumento de poder. Mas também constitui-se como uma possibilidade de ler, apreciar e compreender o território através de uma perspectiva contra hegemônica.

Nesse sentido, a metodologia do mapa participativo nos permite valorizar as narrativas e apresentar a(s) leitura(s) espacial(is) de grupos sociais marginalizados, além de compreender o sentimento e a afetividade na relação desses sujeitos com o espaço: o que determinado lugar, território, local simboliza e significa para uma comunidade específica.

Utilizamos dessa metodologia para desenvolver o que denominamos nesta pesquisa de cartografias afro-afetivas que representam as relações simbólicas, culturais, afetivas, econômicas, políticas e sociais, estabelecidas entre a população afroargentina com o espaço urbano portenho.

No decorrer do processo investigativo e na construção dessas cartografias foi possível constatar um jeito de ser e estar de afroargentin@s e afroargentin@s no espaço urbano, bem como verificar experiências e vivências específicas desse grupo social, o que denominamos *afroargentinidad*.

OFICINA DE MAPA AFRO-AFETIVO

No dia 03 de setembro de 2022, realizamos uma oficina com as afroargentin@s Silvia Noemi Balbuena, Silvia Posadas e Carmen Yannone. Nesse dia, as entrevistadas elaboraram um mapa mental (Figura 1 e Figura 2) que representou suas memórias sobre suas trajetórias individuais e familiares. Essa discussão nos revelou os lugares da memória negra da cidade, isto é, as territorialidades negras da cidade de Buenos Aires.

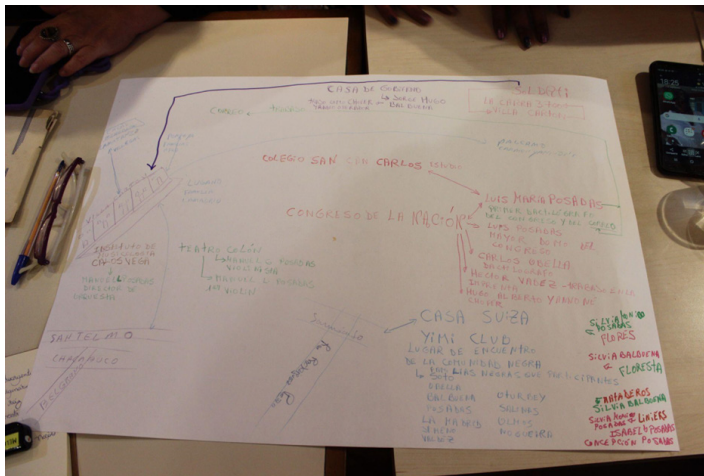
Nesse material, as mulheres foram indicando suas moradias, os lugares onde seus familiares trabalharam e, de maneira sistematizada, foram pontuando as relações com os espaços urbanos da cidade de Buenos Aires.

Figura Nº 1: Construção do mapa mental



Fonte: Nahuel Llido. Setembro de 2022.

Figura N° 2: Mapa mental construído pelas mulheres afroargentinas



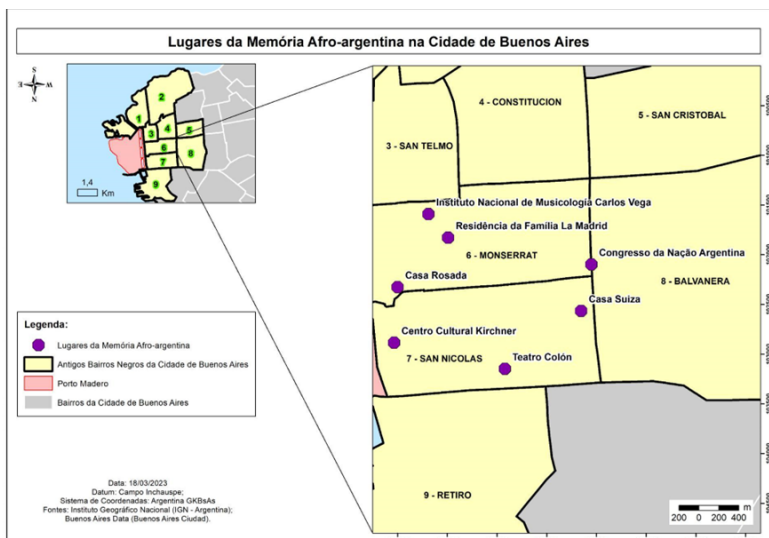
Fonte: Nahuel Llido. Setembro de 2022.

Pensando na corporeidade negra, a proposta inicial da oficina com essas mulheres foi a de produzir um *mapa afetivo* utilizando os referenciais delas que representassem as territorialidades negras da cidade de Buenos Aires. Entretanto, no decorrer da ação, foi produzido um mapa mental (Figura 1 e Figura 2), importante para compreender as vivências, histórias e memórias específicas delas que também representam uma memória da cidade e da comunidade afroargentina.

Assim, apesar de apresentarem suas memórias individuais, as entrevistadas partiram de um ponto comum: a cidade de Buenos Aires. Logo, o cenário urbano permitiu com que houvesse a convergência dessas memórias individuais para uma memória da cidade, através de uma perspectiva enegrecida, que dialoga com as vivências das famílias afroargentinas.

Partindo do mapa mental elaborado, georreferenciamos os pontos apresentados pelas ativistas e criamos um mapa (Figura 3). Nele, é possível verificar que há uma concentração desses “lugares da memória”, nos espaços da cidade onde estavam situados os antigos bairros negros (Montserrat e San Nicolás) (Silva, 2020; 2021).

Figura N° 3: Lugares da Memória Afro-argentina na Cidade de Buenos Aires



Fonte: Elaborado pela autora.

Esses lugares são, em sua maioria, os locais de trabalho dos familiares das entrevistadas, com exceção à “Casa Suíza” que era o lugar de lazer, onde a população negra portenha socializava e sobretudo, saía para dançar, principalmente nos bailes de carnaval, conforme indicado por elas.

Em uma das reflexões realizada pelas entrevistadas durante a conversa, Silvia Posadas apresentou uma importante observação: “mira... eso es lo que estaba pensando las poquitas que somos y todo lo que intervinieron para hacer de este país nación con un poquito hilo de solamente tres. Imaginate si juntamos más afroargentinos (...) terminamos siendo los reduños de este país” e Yannone completou: “Sin embargo sin reconocimiento alguno”.

Durante a conversa as histórias das famílias LaMadrid, Posadas e Balbuena convergia com questões comuns, como a escassez, os bairros onde viviam, a vida que levavam, os lugares que frequentavam para o lazer, dentre outros. Isso tem relação, como pontuado, com as vivências e experiências do corpo negro no espaço urbano que, submetidos a uma estrutura, acabam por traçar trajetórias semelhantes. Para além de uma perspectiva de violências, podemos refletir também sobre a comunidade e sobre as relações de horizontalidade que são estabelecidas pela população afroargentina.

Assim, essas cartografias negras nos revelam o não dito, as histórias silenciadas de sujeitos que foram e são protagonistas nas dimensões políticas, econômicas, culturais e sociais da cidade. Pessoas que constituem a memória da cidade de Buenos Aires.

Referências bibliográficas

ABREU, Maurício de Almeida. 1998. “Sobre a memória das cidades” em: *Revista da Faculdade de Letras – Geografia I*, série, vol. XIV, Porto, pp. 77-97.

ANDREWS, George Reid. 1989. *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

FERNANDES, Wellington de Oliveira. 2016. *Mapas: Entre narrativas pela dominação e dissertativas pela contestação*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones, TEIAA (Universidad de Barcelona).

JUNIOR, Henrique Cunha. 2017. “Bairros Negros: Epistemologia dos Currículos e Práticas Pedagógica” em: *III Colóquio Luso-Afro-Brasileiro de Questões Curriculares*.

Educação, Formação e Crioulidade. UniCV, Cidade de Praia, Cabo Verde, 6 e 7 de junho de 2017.

SCHÁVELZON, Daniel. 2003. *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

SILVA, Beatriz Pereira. 2020. “Buenos Aires Negra, Negra Buenos Aires: uma contextualização acerca das geo-grafias negras da cidade (século XIX)” em: *Boletim Paulista de Geografia*, vol. 1, nº 104, pp. 121-141. <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/boletim-paulista/article/view/2021>.

SILVA, Beatriz. 2021. “Os antigos bairros negros da cidade de Buenos Aires: uma abordagem histórico-geográfica” em: *Anais do XIV ENANPEGE*. Campina Grande: Realize Editora. <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/78405>.

¿Diego Maradona es afrodescendiente?: Genealogías, (re)clasificaciones, identidades

Paola C. Monkevicius¹

Universidad Nacional de La Plata, Argentina - CONICET
pmonkev@gmail.com

Marta M. Maffia²

Universidad Nacional de La Plata, Argentina - CONICET
mmaffia@fcnym.unlp.edu.ar

Resumen

Existe consenso sobre la particular construcción nacional argentina basada en la blanquedad. Asimismo, se ha reflexionado sobre las (im)posibilidades de las diversidades étnico-raciales para constituirse como alteridades al interior de esta homogeneidad nacional. Sin embargo, ante los mecanismos de borramiento, negación o invisibilización con que las naciones administran la diferencia, existen estrategias desde las minorías subalternizadas para marcar, recrear y visibilizarse al interior del colectivo.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, la presente ponencia se propone analizar la reciente discusión sobre el posible origen afrodescendiente de Diego Maradona basado en estudios genealógicos que demostrarían tanto su pertenencia al colectivo afro, como el lugar relevante de sus antepasados en la historia nacional. Problematizaremos el uso estratégico del recurso simbólico de la reconstrucción genealógica como forma de desplazamiento desde una lógica clasificato-

ria basada en la condición social y la clase hacia otra apoyada en lazos de consanguinidad. Entendemos que la elección de un "héroe popular" como Maradona, en tanto exponente de la afrodescendencia y con antecedentes en las guerras por la independencia, racializa y problematiza una clasificación construida desde la pertenencia de clase, a la vez que legitima y asegura la pertenencia del componente afrodescendiente a la nación. En definitiva, esbozamos unas primeras reflexiones que dan cuenta de las dinámicas y devenires en los procesos de clasificación e identificación afro.

Para ello trabajamos sobre fuentes periodísticas y publicaciones en redes que se constituyen como un corpus de texto, imagen y sonido. Este corpus fue analizado en el contexto de nuestra experiencia etnográfica previa.

Palabras clave: Antropología Social; Argentina; 2022-2023; Maradona; Afrodescendencia, Clasificaciones.

INTRODUCCIÓN

1 Dra. en Ciencias Naturales (Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata). Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina - CONICET.

2 Dra. en Ciencias Naturales (Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata). Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina - CONICET.

Las indagaciones académicas sobre las lógicas de clasificación racial en Argentina coinciden en señalar la preeminencia de una narrativa de blanquedad tendiente a homogenizar a la población bajo un crisol de razas fundido principalmente a partir de componentes europeos. Para sostener esta construcción se hizo necesario establecer mecanismos de borramiento, negación o invisibilización como forma de administrar la diferencia étnico-racial. Uno de esos efectivos mecanismos consistió en “esconder” la dimensión racial tras las diferencias sociales y de clase.

Este trabajo analiza las implicancias y los debates que surgen en medios gráficos digitales y redes sociales cuando esta lógica de marcación y adscripción de la diferencia se revierte, racializando a sujetos que eran identificados como “otros” culturales y sociales. Para ello, exploramos la reciente categorización del futbolista Diego Maradona como afrodescendiente a partir de la publicación de un estudio genealógico que asegura establecer una línea de parentesco entre un esclavizado sanjuanino, que peleó en las guerras por la independencia, y la reconocida figura pública.

Problematizaremos entonces el uso estratégico del recurso simbólico de la reconstrucción genealógica como forma de desplazamiento desde una lógica clasificatoria donde Maradona era considerado, de forma negativa, como “un negro de Fiorito” (Alabarces, 2021: 10), a otra forma de identificación donde se lo categoriza como “afrodescendiente” o “negro” racializado. Nos preguntamos qué sucede cuando la categorización racial de un “mito popular” argentino es puesta en debate visibilizando su (posible) ascendencia afro o, en términos de Frigerio, si “ser “no negro” parece no ser demasiado importante, “ser negro”, por el contrario, sí lo es y mucho” (Frigerio, 2006: 81).

En definitiva, esbozamos unas primeras reflexiones que dan cuenta de las dinámicas y devenires en los procesos de clasificación e identificación afro donde se ponen en juego legitimaciones científicas y biológicas que disputan/conviven con formas de adscripción de lo afrodescendiente como categoría visual y cultural.

Para ello trabajamos sobre fuentes periodísticas y publicaciones en redes que se constituyen como un corpus de texto, imagen y sonido, el cual fue analizado en el contexto de nuestra experiencia etnográfica previa en el campo de las afrodescendencias, particularmente en el área metropolitana de Buenos Aires y La Plata.

“EN ARGENTINA NO HAY NEGROS”

Si aún es posible escuchar la frase “en Argentina no hay negros” es debido al éxito de la política de blanqueamiento y homogenización puesta en marcha por las elites decimonónicas en su afán de construir una nación civilizada y ávida de progreso. El terror a la diversidad étnico-racial, en términos de Segato (2007), subsumió a las poblaciones constituidas como alteridades a los márgenes temporales y geográficos de la nación por medio de “narrativas maestras endosadas y propagadas por el estado” (2007: 29). Esta construcción hegemónica resultó tan poderosa que derivó en una “ceguera cromática” (Frigerio, 2006) hacia rasgos físicos otrora considerados negros, morenos, pardos o mulatos.

Si bien existieron numerosos mecanismos que posibilitaron el borramiento y la invisibilización de la alteridad negra, y que ya han sido problematizados ampliamente por reconocidos académicos (Reid Andrews, 1989; Frigerio, 2006, 2008; Geler, 2016, Ghidoli, 2014; Lamborghini y Geler, 2016; entre otros), para los fines de esta ponencia consideraremos aquellos procesos tendientes al “desplazamiento, en el discurso sobre la estratificación y las diferencias sociales, de factores de raza o color hacia los de clase” (Frigerio, 2006: 88). Apelando a este mecanismo, la sociedad blanca (particularmente, porteña) clasificó como “negro” (villero, cabeza, entre otros) a sectores populares subalternos cuyo fenotipo (aun-

que más oscuro) no les impedía ingresar a la desmarcada blanquedad. En palabras de Frigerio (2006: 88), el término “negro” utilizado para identificar sectores populares y criollos, “proviene de la re-aplicación a otro grupo [distinto al de los afrodescendientes], veinte o treinta años después, del esquema cognitivo que se utilizaba para categorizar a la población subalterna del Buenos Aires de fines del siglo XIX y principios del XX”. Sin embargo, no dejó de pensarse en la alteridad racial negra, la cual quedaba subsumida a rasgos fenotípicos muy específicos (piel oscura, pelo enrulado, nariz ancha) que, por su marcada contraposición con la anhelada blanquedad, quedaba excluida de la pertenencia nacional y, por lo tanto, resultaba fácilmente extranjerizable. De esta manera, la categoría se desdobló entre el negro (sin comillas), racialmente demarcado, y el “negro” (con comillas), clasificado mediante criterios sociales y culturales. O, en términos de Geler (2016), entre “negritud racial” y “negritud popular”, pensadas en interacción y solapamiento e históricamente situadas.

Teniendo en cuenta el objetivo de este trabajo, nos interesa analizar cómo esa categorización de la “negritud nacional [que] perdió su contacto directo con lo afrodescendiente, invisibilizando a esa población, y [que] ganó fuerza para designar una heterogénea clase social obrera en formación” (Lamborghini, Geler, Guzmán, 2017: 78) se pone en tensión cuando recupera esa conexión con lo racial a través de un estudio genealógico que asegura el origen afrodescendiente de Maradona.

Veremos, más adelante, que esta demarcación racializada es entendida en términos de afrodescendencia en parte del material considerado. Al respecto, solo mencionaremos que la categoría de afrodescendiente, distinta a las formas anteriores de entender lo negro, surge en las últimas décadas como forma de autorreconocimiento y adscripción por parte de grupos activistas dentro de un sistema históricamente constituido donde ciertas categorías cobran sentido y existencia (Restrepo, 2021). Si bien ya circulaba en la región, a partir de Durban³, se extendió y politizó su uso interpelando tanto a organizaciones y grupos de activistas como a los estados nacionales y a organismos multilaterales. En Argentina, particularmente refiere a una adscripción -política- en términos de descendencia, más allá de límites nacionales o color de piel, agrupando a un conjunto de personas muy distintas fenotípicamente y que se movilizan y activan a través de variadas organizaciones y agrupaciones⁴. Como señala Restrepo (2021: 27), esta forma de nominación “hace parte de la lucha misma, define en qué consiste ésta, cómo y con quiénes orientarla, cuál es su horizonte y escenarios”. Más adelante, retomaremos los usos de la categoría en las redes sociales donde interactúan los activistas y sus lectores/seguidores.

¿DIEGO MARADONA AFRODESCENDIENTE?

La noticia sobre el posible origen afrodescendiente de Diego Maradona comienza a replicarse en diversos medios digitales y en redes sociales hacia fines del año 2022 luego de la presentación de una ponencia titulada “El linaje Maradona de Diego Armando” en el congreso organizado por la Academia Argentina de Genealogía y Heráldica⁵. Allí, el comunicó-

3 Nos referimos a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia realizada en la ciudad de Durban (Sudáfrica) en el año 2001. Sin embargo, el término surge con fuerza como forma de autodenominación en la Conferencia Regional previa realizada en Santiago de Chile en el año 2000.

4 Véase Lamborghini y Frigerio (2010).

5 Más precisamente, en el XV Congreso Nacional de Genealogía y Heráldica coincidente con las IV Jornadas Histórico Genealógicas “Conformación de la Sociedad Hispanoamericana (siglos XVI-XXI)” y la V Asamblea de Genealogistas Argentinos realizados en la ciudad de Córdoba, del 29 de septiembre al 1° de octubre de 2022.

logo y genealogista Guillermo Kemel Collado Madcur⁶ propone “documentar la ascendencia de Diego Armando Maradona y establecer a ciencia cierta de quién le viene dado este apellido” (2023: 116) rebatiendo estudios anteriores que asignaban su origen a familias ricas con cargos de gobierno en la provincia de San Juan:

Empecé con personajes destacados de la historia del siglo XIX y llegué hasta nuestros días. Había unos Maradona en San Juan de los que me había ocupado en su momento, Fernández Maradona, de Galicia habían venido, uno de ellos contrajo enlace con la hermana del fundador de San Juan, siempre se tuvo la sospecha de que Maradona podía descender de estos, porque llegan a fines del siglo XVIII. Algunas ramas se radicaron en el Litoral, hay un doctor Maradona, médico, que fue muy destacado en Formosa. Estaba la sospecha pero no se sabía exactamente por donde o quien.⁷

A partir de fuentes documentales (censos regionales y nacionales, libros de bautismo, notas de periódicos de la época, entre otros) y el aporte de otros colegas, concluye que el futbolista, en realidad, no descende de Don José Ignacio Fernández Maradona sino de un esclavo (como lo denomina el autor) de nombre Luis que le pertenecía a la familia en las primeras décadas del siglo XIX y que obtuvo su libertad luego de ser reclutado en los ejércitos del General San Martín. Desde allí traza una línea de descendencia (hasta cinco generaciones) que se traslada desde la provincia de San Juan hacia Corrientes (lugar de nacimiento del padre de Diego Armando y donde contrae matrimonio) y finaliza en el sur del conurbano bonaerense, donde nace el afamado futbolista.

Las primeras notas sobre el hallazgo han sido publicadas por medios digitales sanjuaninos interesados en destacar ese desconocido origen provincial de Maradona. Luego la noticia se esparció en otros medios de diverso alcance hasta que logra gran visibilidad a partir de su aparición en el diario porteño *La Nación*. Recordemos que el fin del año 2022 coincidió tanto con el aniversario de la muerte de Maradona (más precisamente, el 25 de noviembre) como con la realización del Mundial de fútbol con sede en Qatar. Este contexto dado por la efeméride y la efervescencia deportiva favoreció la divulgación de la noticia y su repercusión entendida en varios de estos medios como una “bomba”⁸, una “revelación”⁹, una “curiosidad”¹⁰, un “descubrimiento”¹¹, algo “insólito”¹²

6 Licenciado, magister y profesor de Ciencias de la Comunicación en la Universidad Nacional de San Juan.

7 Collado Madcur en una entrevista para el medio Cadena 3 de la ciudad de Rosario (2022, Octubre 28). https://www.cadena3.com/noticia/informados-al-regreso-rosario/afirman-que-diego-maradona-es-descendiente-de-un-esclavo-de-san-juan_340639

8 Medio digital sanjuanino *EL dedo en la llaga*. (2022, Octubre 7).

https://www.eldedoenlallaga.com.ar/notas/bomba-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino_13431/

9 *Medio Telesol Diario*, San Juan. (2022, Octubre 7). <https://www.telesoldiario.com/391254-revelacion-aseguran-que-diego-maradona-tiene-raices-sanjuaninas> y *Diario La Nación*, Buenos Aires (2022, Noviembre 25). <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/el-origen-desconocido-de-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-gano-su-libertad-peleando-nid25112022/>

10 BAE Negocios, Buenos Aires. (2022, Diciembre 13).

<https://www.baenegocios.com/deportes/El-origen-de-Maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-lucho-con-San-Martin-afirma-un-especialista-20221213-0010.html>

11 *Diario La Provincia SJ*. (2022, Diciembre 14). <https://www.diariolaprovinciasj.com/deportes/2022/12/14/descubrieron-que-diego-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-lucho-con-san-martin-185127.html>

12 *Viapais*. (2022, Diciembre 14). <https://viapais.com.ar/san-juan/insolito-diego-maradona-seria-descendiente-de-un-esclavo-sanjuanino-que-lucho-junto-a-san-martin/>

En principio, nos interesa detenernos sobre este carácter sorpresivo que los medios le adjudican al estudio genealógico, y que entendemos deviene, por un lado, del corrimiento clasificatorio desde un paradigma visual a uno biológico, desde una categoría de blanquedad hacia una de negritud y, por el otro lado, del hecho de que ese desplazamiento se produce en la figura reconocida de Diego Maradona.

En varios de sus escritos, Pablo Alabarces afirma que Maradona se constituyó como héroe, símbolo y mito popular en la Argentina de los últimos 50 años. La mitogénesis, según este autor, se debió a una serie de factores que se intersectaban solo en su persona y que lo constituyeron como un mito plebeyo “por su origen, y mucho más por la exhibición permanente de su plebeyismo, por su subalternidad en exceso, excesivamente ostentada sin pausa, orgullosamente exhibida.” (Alabarces, 2021: 6). Esto lo llevó a ser considerado un genio o un Dios por las clases populares que lo identificaban como símbolo de una “nación ‘exitosa’ – lo que quiere decir democrática, igualitaria, justa” (Alabarces, 2021), a la vez que se constituía como referente de identidad de clase para estos sectores.

Por lo tanto, si bien representaba a la patria, a la nación (a través del fútbol), no lo hacía de una manera uniforme y universal, como señala Alabarces, sino con las fisuras de la subalternidad, lo plebeyo y lo peronista. Razón por la cual sus detractores, quienes no formaban parte de ese mundo popular, lo catalogaban como un “negro de Fiorito”, cuyo comportamiento -criticable y no ajustado a sus expectativas- respondía a esa condición.

Pero la sorpresa periodística surge de pensar a este “negro de Fiorito”, “villero”, subalterno, como negro racializado. En otras palabras, ¿cómo el principal exponente de la asociación fútbol-patria puede ser descendiente de esclavizados y “ennegrecer” a la nación?

El dispositivo que posibilitó este traslado es la genealogía, un estudio histórico y archivístico que algunos medios entienden como un aval científico irrefutable, “una gran investigación” realizada por un “especialista” y “docente universitario”¹³ “de prestigio”¹⁴ que comprueba la “sangre sanjuanina de Maradona”¹⁵. Aunque se trata de un trazado histórico de lazos parentales, es asociado a una prueba biológica concluyente del origen africano del ídolo. La legitimidad histórica del paradigma visual es puesta en duda ante la autoridad de la ciencia que, sin estadios intermedios, lo devuelve “a una matriz biológica de negritud racial” (Geler, 2016). Los medios recurren entonces a términos y metáforas biológicas: la sangre (de origen sanjuanino), los genes y las raíces. A continuación, algunos ejemplos:

El misterioso viaje de la sangre de nuestros antepasados nos brinda hoy una historia que viaja desde la época del comercio triangular. Una línea de sangre que sale de África en barcos esclavistas, hasta la colonia americana, más precisamente para servir en San Juan de las Provincias Unidas en la casa del Gobernador Fernández de Maradona.¹⁶

13 Expresiones utilizadas por el *Diario Móvil*, San Juan. (2022, Octubre 8). No obstante, Madcur aclaró que se trata de un estudio derivado de un interés personal sin anclaje universitario.

<https://www.diariomovil.info/2022/10/08/aseguran-que-maradona-es-descendiente-de-un-esclavo-sanjuanino/>

14 *Diario La Nación*. (2022, Noviembre 25).

<https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/el-origen-desconocido-de-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-gano-su-libertad-peleando-nid25112022/>

15 *Diario Móvil*. (2022, Octubre 8).

<https://www.diariomovil.info/2022/10/08/aseguran-que-maradona-es-descendiente-de-un-esclavo-sanjuanino/>

16 *Diario Popular digital*. (2022, Octubre 30) <https://diariopopulardigital.com.ar/contenido/24729/diego-armando-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-fue-soldado-del-ej>

En los genes: Maradona descende de un esclavo que luchó junto a San Martín).¹⁷

El especialista [Collado Madcur] especificó que allá por el año 1927 nació “Don Diego”, el padre de Diego Armando Maradona, en la ciudad de Esquina. Sin embargo, antes de eso su sangre provenía de San Juan.¹⁸

[...] en las últimas horas surgió un dato que se viralizó rápidamente en las redes sociales y tiene que ver con sus raíces.¹⁹

Aunque no se trate de un estudio de determinación de ADN, se observa cierta forma de “fetichización genética” de la que hablan López Beltrán, Wade, Restrepo y Ventura Santos, siendo que se le asigna al estudio genealógico “una poderosa capacidad de determinación” (2017: 37) que se hace más explícita cuando se ponen en juego discusiones sobre la raza²⁰. Nos detendremos sobre estas cuestiones más adelante.

La certeza que plantean las diversas notas periodísticas no encuentra correlato con alguna forma de autorreconocimiento o autoadscripción afro del propio Diego Maradona, por esta razón, recurren reiteradamente a las visitas que realizó el futbolista a la provincia en el marco de encuentros deportivos como forma de enlace con esa ascendencia sanjuanina.

Otro elemento que da cuenta de la asociación fútbol-patria a través de la figura de Maradona es la referencia reiterada al rol que desempeñó el ancestro esclavizado del futbolista en el ejército liderado por el general San Martín. El estudio genealógico establecía una relación directa entre el servicio en el ejército independentista y la obtención de la libertad:

San Martín reclutaba esclavos, se sorteaban y salió sorteado este esclavo que, además, era de oficio violinista. Fue convocado y si los esclavos sobrevivían a la guerra de la independencia ganaban la libertad. Evidentemente él y su familia ganaron la libertad y fue uno de sus hijos el que se radicó en Corrientes.²¹

Esto lo retoman los medios con mayor o menor centralidad, en muchos casos aparece en el título:

17 L.A. 17. (2022, Diciembre 20). <https://lu17.com/contenido/2173/en-los-genes-maradona-desciende-de-un-esclavo-que-lucho-junto-a-san-martin-audio>

18 *Vía País*. (2022, Diciembre 14). <https://viapais.com.ar/san-juan/insolito-diego-maradona-seria-descendiente-de-un-esclavo-sanjuanino-que-lucho-junto-a-san-martin/>

19 *ADNSUR*. (2022, Diciembre 15) https://www.adnsur.com.ar/deportes/origen-de-un-procer-aseguran-que-maradona-seria-descendiente-de-un-esclavo-que-lucho-junto-a-san-martin_a639bc-27d99e4e647091431b8

20 En el libro *Genómica Mestiza. Raza, Nación y ciencia en Latinoamérica* (2017), Carlos López Beltrán, Peter Wade, Eduardo Restrepo y Ricardo Ventura Santos presentan los hallazgos de un proyecto de investigación interdisciplinario llevado a cabo en Brasil, Colombia y México, donde exploran cómo las ideas de raza, etnicidad y nación se integran a las tareas científicas, particularmente en laboratorios de genética.

21 *Nuevo Diario San Juan*. (2022, Octubre 7).

<https://www.nuevodiariosanjuan.com.ar/diego-maradona-es-descendiente-de-un-esclavo-sanjuanino/>

Diego Armando Maradona desciende de un esclavo sanjuanino que fue soldado del Ejército de los Andes.²²

Revelación. El origen desconocido de Maradona: desciende de un esclavo sanjuanino que ganó su libertad peleando junto a San Martín.²³

Como sostiene Eduardo Archetti (2017), es frecuente observar el paralelismo entre Diego Maradona y el General San Martín en cuanto al rol que ocupan como héroes míticos nacionales y, por lo tanto, como generadores de conciencia de grupo e identidad colectiva. Maradona posee ciertas cualidades y logros que lo convierten en un héroe deportivo, un ideal a seguir, a partir de su lucha solitaria frente a los desafíos y peligros que se interponen en su camino y que lo transforman en un icono cultural. Pero esta cualidad se ve potenciada al establecer un lazo genealógico con aquellas acciones heroicas realizadas por su antecesor en las guerras por la independencia junto a San Martín.

La incorporación de Maradona al relato hegemónico oficial aúna entonces el nacionalismo central y legítimo, representado por los próceres estatales, con el periférico, el de las voces subalternas y deslegitimadas (Alabarces, 2018: 27). Se presenta como un desafío a la construcción hegemónica de alteridad al poner en tensión “la supresión ideológica del negro” y resituar la presencia afrodescendiente en el origen mismo de la nación.

HABLAN LOS AFRODESCENDIENTES Y ACTIVISTAS

A diferencia de las notas periodísticas en medios digitales que reproducían los resultados del trabajo de Collado Madcur, basándose principalmente en entrevistas brindadas por el genealogista, los afrodescendientes y activistas que retoman la noticia lo hacen desde un posicionamiento político e identitario anclado en la necesidad de visibilización y (auto)reconocimiento. Se expresan a través de medios digitales, en notas gráficas, y también en formato audiovisual en redes sociales y plataformas como Youtube, Tik Tok, Instagram y Facebook. Se trata de publicaciones delimitadas dentro del mismo lapso temporal en el cual surgió la noticia que luego no son retomadas ni consideradas nuevamente. Dentro de este corpus prestamos particular atención al contenido producido por una joven que se autodenomina “piba afroqom”, en las redes sociales de Instagram y Tik Tok. Además, contamos con una nota escrita por Jean Jackson, inmigrante y activista afrohaitiano, una breve alusión en un medio gráfico realizada por Federico Pita, activista afroargentino²⁴, una publicación en Instagram de Maga (artista plástica afroargentina)²⁵, y los comentarios realizados a estas publicaciones por una multiplicidad de usuarios con distintos criterios de identificación.

22 *Diario Popular digital*. (2022, Octubre 30). <https://diariopopulardigital.com.ar/contenido/24729/diego-armando-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-fue-soldado-del-ej>

23 *Diario La Nación*. (2022, Noviembre 25). <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/el-origen-desconocido-de-maradona-desciende-de-un-esclavo-sanjuanino-que-gano-su-libertad-peleando-nid25112022/>

24 Politólogo y activista afroargentino, fundador de la Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR), miembro de la Articulación Regional de Afrodescendientes de las Américas y el Caribe (ARAAC) y Director de la Comisión para el Reconocimiento Histórico de la Comunidad Afroargentina en el INADI (Instituto Nacional contra la discriminación, la xenofobia y el racismo).

25 Artista plástica, periodista, militante por los derechos humanos de lxs afrodescendientes e integrante de la Asociación “Misibamba” (Merlo, provincia de Buenos Aires).

Distanciándose del tratamiento más “neutro” observado en los medios digitales provinciales y nacionales donde se alude principalmente al “descubrimiento” de un ancestro de origen africano, las publicaciones realizadas por los/as activistas ponen el énfasis sobre el propio Diego Maradona como persona afrodescendiente. Y lejos de la sorpresa expresada en esos medios, a la que aludimos arriba, los activistas plantean que era algo ya conocido o que fácilmente se podía inferir:

En el caso de Maradona, hace poquito surgió un artículo de un investigador, experto en cuestiones genealógicas, que en un documento confirmaba que un antepasado de Maradona había sido una persona esclavizada. No hace falta ser un experto, con una foto de la familia para darse cuenta de ello», aclaró Pita²⁶

La noticia sobre lxs antepasados del Diego que impactó esta semana, no nos sorprende a quienes vamos militando y reivindicando nuestra identidad. En muchas familias esta revelación está ahí, sin necesidad de documentación. Se presenta de diversas maneras pero siempre se evidencia en sus trayectorias de vida, sus territorios, como las personas son nombradas, como conectan con la cultura negra, más allá del propio “colorismo”.²⁷

En ambos párrafos observamos que la percibida blanquedad del futbolista resulta rebatible, no ya por el paradigma biológico, al que adherían las notas periodísticas sino, en el primer caso, el paso a la negritud estaría avalado por un paradigma visual (bastaría con ver una foto familiar) mientras que, en el segundo, por un paradigma que llamaríamos “cultural”, que recorre las trayectorias familiares pero que sobrepasa (y no necesita) de las demarcaciones biológicas y corporales (“colorismo”) para reivindicar una ancestría de origen afro a partir de una serie de sensibilidades y/o prácticas compartidas y heredadas.

El estudio genealógico legitima “algo que ya se sabía” a través de pruebas “irrefutables” que posibilitan demarcar a Diego Maradona en la categoría de afrodescendiente o negro:

[...] el Diego siempre se reconoció como el negro porque era negro pero que los medios de comunicación hegemónicos nombran la afrodescendencia del Diego porque ahora tienen un aval, un documento, que nosotros lo venimos diciendo hace años pero no nos pasaron cabida, es una banda porque esto le da a un montón de gente la posibilidad de preguntarse quién es en cuanto a su racialidad y eso no se logra tan fácil, pero como el Pelusa se reconocía orgullosamente negro y que cada vez que tenía oportunidad lo decía, ahora nos da otra chance que un montón de gente se reconozca y que empiece a investigar sobre su familia y se sienta orgullosamente piola de lo que es.²⁸

El discurso de la piba afroqom alude a la inestabilidad provocada por el cuestionamiento de una lógica clasificatoria que se presentaba como fija e indiscutible. Esto conlleva

26 Provincia Radio. (2022, Diciembre 14). https://provinciaradio.com.ar/noticia.php?noti_id=9629

27 Instagram de Maga (maga_arteafro), (2022, Noviembre 27). Haciéndose eco de la nota publicada por el diario La Nación.

28 Red Tik tok, *pibafroqom*. (2022, Noviembre 22).

va una interpelación identitaria hacia quienes reciben este contenido para que se pregunten “quiénes son” en relación a “su racialidad”.

Que salga a la luz que Maradona era negro cuando que siempre estuvo presente, eso da la facilidad de poner en debate otra vez ustedes mismos, mismas, mismos se pregunten ¿quién carajo son? Cómo se construye la identidad racial y sobre qué, tiene que ver con nuestros antepasados, con nuestra sangre. Y si bien todos no tenemos toda la documentación para comprobar que lo somos, podemos ir preguntándole a nuestra familia ¿vos sos afrodescendiente?²⁹

Propone, por tanto, poner en suspenso la supuesta blanquitud dentro de la cual se invisibilizan las diversidades de origen afro, cuestionarla y demarcarse en un ejercicio de autorreconocimiento. La marcación desde fuera (por el estudio genealógico, su reproducción en los medios y los discursos de los activistas) de Diego Maradona, en tanto afrodescendiente, se presenta como un momento de crisis que habilita la reflexión sobre las identidades³⁰ y las pertenencias raciales. Así también lo manifiesta Maga cuando se pregunta “¿Alguna vez preguntaste en tu familia? Quizá sea el momento”³¹. En este caso, el énfasis sobre la necesidad de hurgar en recuerdos familiares que permitan establecer lazos genealógicos con antepasados de origen africano, remite a una concepción de la afrodescendencia como “comunalidad heredada de sangre”, es decir, una pertenencia por “lazos de consanguinidad” sin la necesidad de recurrir a “evidentes rasgos corporales negros” (Restrepo, 2021: 21-22). En otras palabras, se racializan (o instan a hacerlo) “apelando a la invisibilidad sanguínea de un saber heredado genéticamente” (Geler, 2016: 78).

Sabemos que hay una diversidad de rostros enormes que no tiene que ver con el color de la piel, que no tiene que ver con la textura del pelo, que no tiene que ver con nuestra nariz ni con nuestra boca porque podemos serlo solo de otra forma fuera del estereotipo racial que nos construyeron.³²

Es decir, la entrada de Maradona a la negritud racial no se encuentra asociada a una apelación de rasgos físicos visibles estereotípicamente ligados a lo negro según el “esquema de visualidad imperante” (Geler, 2016), sino a ascendencias demostradas, por el estudio genealógico, y reconocidas, por el colectivo en cuestión. La presencia de un antepasado afro en alguna de las líneas de filiación bastaría entonces para identificar al futbolista como afrodescendiente, algo más cercano al modelo de clasificación racial norteamericano donde “lo que importa es el origen -genético- de un individuo”, bastando una gota de sangre negra para pasar de la blanquitud a la negritud (Frigerio, 2006). Como sostiene Jean Jackson³³, activista afrohaitiano, el estudio científico permite “reivindicar con más autoridad” el “verdadero origen” para luego identificarlo y nombrarlo como “negro” y afrodescendiente.

Sin embargo, este “ingreso” a la negritud racial se “superpone, entrama, contradice” (Geler 2016: 75), -en los discursos digitales de los activistas- con la marcación de negritud derivada de la situación socio-económica, del contexto y de la propia construcción identitaria (Frigerio, 2006), que entienden como un estado anterior.

29 Red Tik tok, *pibafroqom*. (2022, Noviembre 28).

30 Véase Pollack (1992).

31 Instagram de Maga (*maga_arteafro*). (2022, Noviembre 27).

32 Red Tik tok, *pibafroqom*. (2022, Noviembre 28).

33 El Grito del Sur, 28/11/22. <https://elgritodelsur.com.ar/2022/11/d10s-era-un-negro-pero-tambien-afrodescendiente-diego-maradona.html>

Acaso es menester acordar que en Argentina existe una amalgama muy fuerte en el uso de la palabra “negro”. Describe especialmente la clase o origen social de alguien, no necesariamente su descendencia. Es cierto que todos y todas conocían a Maradona como un “negro”, pero no se referían a su origen africano/afrodescendiente sino porque provenía de un barrio desfavorecido y empobrecido.³⁴

Si bien Maradona se autorreconocía como negro y gran parte del pueblo también lo veía como tal, mucha gente también se encargó de tratar de blanquear lo más posible la imagen del Diego para no reconocer que le festejaban los goles a un negro y que ese negro estaba en vista del mundo.³⁵

Se encuentra aquí claramente planteada la idea de que Maradona ya era un “negro” socialmente marcado, constituido por un origen popular al que se mantuvo fiel y que determinó ciertos comportamientos como “la picardía, la rebeldía, la denuncia, la persecución, la solidaridad con los suyos” (Alabarces, 2018), en una reconversión de rasgos negativos asociados a los “negros connacionales” (Geler, 2016) y que resultaron nodales para la construcción del mito dentro y fuera de las fronteras nacionales (Alabarces 2018, 2021; Archetti, 2017). Sobre esta construcción histórica del mito como “negro de Fiorito” se solapa la necesidad de reconocer la pertenencia racializada, por lazos genealógicos-biológicos, junto con el supuesto autorreconocimiento del ídolo futbolístico.

La afirmación categórica sobre la autopercepción de Maradona como negro es puesta en duda por Maga cuando se pregunta “qué diría el Diego...? Y por los comentarios de algunos seguidores de la piba afroqom³⁶:

- Me puedes decir cuándo se reconoció como «negro»? fuera de apodos, con respecto a su raza? nunca lo hizo, él fue mestizo
- Ser afrodescendiente no significa ser negro solo es querer volver negro al Pelusa cuando claramente no lo es. Lo mismo que hace Disney con sus personajes
- Así es, lo decía por su condición humilde, mas no por su raza.
- Se reconocía negro por la identidad social que tiene esa palabra en la Argentina. Y vos tergiversas para el lado de la etnia.
- Pero él decía negro, un negro de la villa no un negro de color piel
- No, él era negro, pero negro villero
- Le decía negro por ser de una villa de barrio. Pibe fuerte y demás como todos los que somos de barrio .Así se dice en la Argentina
- Lo que él se refería a que era un negro villero, no de negro afro

34 Ídem.

35 Red Tik tok, *pibafroqom*. (2022, Noviembre 28).

36 Diversos comentarios realizados a la publicación del contenido audiovisual referido publicado por *pibafroqom* en distintas redes sociales.

A diferencia de la posición estratégica de los activistas tendiente a incluir a Maradona dentro del componente población afroargentino, en los comentarios existe una preocupación por des-racializar cualquier intento de clasificación de Maradona como afrodescendiente. La negritud a la que se refieren se encuentra asociada, en forma positiva, a un origen social, al barrio, a ser “fuerte” y “humilde” pero no al color ni a la raza como entidad biológica. El mismo argumento que utilizaba la piba afroqom (la ausencia de rasgos fenotípicos no debe ser condición necesaria para la identificación de alguien como afrodescendiente) es utilizado por los comentaristas del video para sostener que la falta de visibilidad negra asegura la blanquedad de Maradona. En otras palabras, la invisibilidad de características indiscutiblemente “negras”, por un lado, no excluye una negritud invisibilizada a nivel de herencias, genealogías y genéticas, mientras que, para los otros, es signo de una incuestionable blanquedad.

Esto da cuenta de una “tensión entre taxonomías” entre una posición que entiende que la raza no debe actuar como marcador social en una muestra del éxito de la narrativa nacional de blanquedad, y por el otro, la de los activistas que instan a la inclusión de Maradona dentro del colectivo racializado como forma de activar la visibilización.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

A lo largo del trabajo intentamos dar cuenta de la tensión que se produce, por un lado, entre la fijeza impuesta por formas clasificatorias asentadas históricamente que rigidizan los límites entre blanquedad y negritud, y, por el otro lado, la inestabilidad, el solapamiento, la contradicción de las identificaciones y los (auto) reconocimientos, y sus distintas formas de nominación. Fue un estudio genealógico sobre los orígenes familiares de Diego Maradona el que produjo aún más tensión al “obligar” al desplazamiento de una forma no racializada de lo negro a otra “biológicamente” determinada, sin estadios intermedios o zonas grises. El desconcierto y el malestar producido por la movilidad de clasificaciones pensadas como indiscutibles, produjo impactos diferenciales. La prensa digital optó principalmente por un tratamiento “neutro” donde se hacía énfasis en el origen sanjuanino de Maradona, en lo insólito de la noticia y en la relación del antepasado afro con el General San Martín, a partir de una fuerte metonimia entre Maradona, fútbol y patria. Por otro lado, los activistas mencionados destacaron el estudio como un aval de “algo que ya se sabía” pero que ahora obtiene una prueba científica fiable, destacaron también la inclusión (estratégica) de Maradona al colectivo y cómo ello sirve a la causa del reconocimiento y la visibilidad, y no dudaron en identificarlo como afrodescendiente, categoría de adscripción disponible y consensuada. Mientras que los comentarios al contenido publicado por los activistas muestran un marcado malestar, por lo que intentan “devolverlo” a la categoría de “negro” social, “blanco” o “mestizo” porque, como señalamos al comienzo, siguiendo a Frigerio, ser negro se constituye como un problema en la narrativa de blanquedad argentina.

Todos estos devenires, malestares, solapamientos, luchas se profundizan cuando la persona a clasificar se constituye como mito popular, por esta razón, creemos que el enfoque propuesto puede ser una valiosa herramienta de análisis donde se explicitaron saberes, identificaciones y reconocimientos que operan históricamente pero que se encuentran mayormente soterrados en “períodos calmos” (Pollak, 1992).

A nivel metodológico, en el futuro nos proponemos continuar esta investigación preliminar incorporando definitivamente el espacio virtual (Grillo, 2006; Ardèvol y Lanzeni, 2014) como un terreno más de exploración de la producción de una política de identidad

de los diversos colectivos afrodescendientes en intersección con la producción de prácticas de construcción identitaria off line.

Referencias bibliográficas

- ALABARCES, Pablo. 2018. "De Maradona a Messi: viejos y nuevos argumentos sobre el héroe deportivo y la patria" en: *Imago, a Journal of the Social Imaginary*, n° II, año VII / July, pp. 26-43.
- ALABARCES, Pablo. 2021. "Diego Maradona: mito, héroe, símbolo de la subalternidad" en: *Eracle. Journal of Sport and Social Sciences*, vol. 4, n° 2, pp. 3-14.
- ANDREWS, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- ARCHETTI, Eduardo. 2017. *Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- ARDÈVOL, Elisenda y LANZENI, Débora. 2014. "Visualidades y materialidades de lo digital: caminos desde la Antropología" en: *Anthropologica*, Año XXXII, n° 33, pp. 11-38.
- COLLADO MADCUR, Guillermo Kemel. 2023. "El linaje Maradona de Diego Armando" en: *Anuario de la Academia Argentina de Genealogía y Heráldica*, n° 50, pp. 115-121.
- FRIGERIO, Alejandro. 2006. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en: Leticia Maronese, *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura*. Buenos Aires: CPPHC, pp. 77-98.
- FRIGERIO, Alejandro. 2008. "De la «desaparición» de los negros a la «reaparición» de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina" en: Gladys Lecchini (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-144.
- GELER, Lea. 2016. "Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital" en: *Runa. Archivo para las Ciencias del hombre*, n° 37, pp. 71-87.
- GHIDOLI, María de Lourdes. 2014. *Invisibilización y estereotipo. Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- GRILLO, Oscar. 2006. "Políticas de identidad en Internet. Mapuexpress: imaginario activista y procesos de hibridación" en: *Razón y palabra*, n° 54, <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n54/ogrillo.html>
- LAMBORGHINI, Eva; FRIGERIO, Alejandro. 2010. "Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina" en: *El Otro Derecho*, n° 41, pp. 139-166.
- LAMBORGHINI, Eva; GELER, Lea. 2016. "Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo «negro» en Argentina, siglos XX y XXI" en: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 6, n° 2, pp.1-15.
- LAMBORGHINI, Eva; GELER, Lea; GUZMÁN, Florencia. 2017. "Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas»" en: *Tabula Rasa*, n° 27, pp.67-101.
- LÓPEZ BELTRÁN, Carlos; WADE Peter; RESTREPO, Eduardo y VENTURA SANTOS, Ricardo. 2017. "Introducción" en: Carlos López Beltrán, Peter Wade, Eduardo

Restrepo y Ricardo Ventura Santos, *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 21-72.

POLLAK, Michael. 1992. "Memória e Identidade social" en: *Estudos Históricos*, vol. 5, n° 10, pp. 200-212.

RESTREPO, Eduardo. 2021. "¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a

las políticas del nombrar en Colombia" en: *Perspectivas Afro*, vol. 1, n° 1, pp. 5-32. <https://doi.org/10.32997/pa-2021-3541>

SEGATO, Rita Laura. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS 5. ACTAS DE LAS SÉPTIMAS JORNADAS DEL GEALA

Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos del
Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”,
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras /CONICET

