

Huellas e identidades



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Oficina Regional de Ciencia
para América Latina y el Caribe

Sector Cultura

Representación de la
UNESCO ante el MERCOSUR

Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes

Argentina, Paraguay y Uruguay



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



La Ruta del Esclavo

TOMO I
HUELLAS E IDENTIDADES

Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes
en Argentina, Paraguay y Uruguay



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

.....
Oficina Regional de Ciencia
para América Latina y el Caribe
.....
Sector Cultura
.....
Representación de la
UNESCO ante el MERCOSUR
.....
.....
.....

© UNESCO 2012
ISBN 978-92-9089-182-6

Edificio MERCOSUR
Dr. Luis Piera 1992
11200 Montevideo, Uruguay
Teléf. (598) 2413 20 75
Fax. (598) 2413 20 94
www.unesco.org.uy/cultura

Primera edición: febrero 2012.

Dirección general: Jorge Grandi
Supervisión general: Frédéric Vacheron
Coordinación general: Gabriela Pacheco
Asistencia administrativa: Corina Fugasot

Diseño y edición: i+D Comunicación
San Salvador 1471, Montevideo

Fotografía de cubierta: Alba Sandoval

Las denominaciones empleadas en esta publicación y la forma en que aparecen presentados los datos, no implican de parte de la UNESCO juicio alguno sobre la condición jurídica de países, territorios, ciudades o zonas, o de sus autoridades, ni sobre la delimitación de sus fronteras o límites.

Los autores se hacen responsables por la elección y presentación de los hechos que figuran en la presente publicación y por las opiniones que aquí expresan, las cuales no reflejan necesariamente las de la UNESCO, y no comprometen a la Organización.

Impreso y Encuadernado IconoPrint
Guayabo 1672 - CP 11400 - Tel. (598) 2408 3686
Montevideo - Uruguay

E-mail: icono@montevideo.com.uy
Depósito Legal nº 356274

Sumario

ARGENTINA

Capilla de los negros, 12

Dina Picotti

Plaza San Martín y Parque Lezama, 30

Marta Goldberg

Manzanas y estancias jesuíticas de Córdoba, 38

Rebeca Medina

Candombe, milonga, tango y payadas
en el espacio cultural afrorioplatense
de la ciudad de Buenos Aires, 58

Mónica Lacarrieu

PARAGUAY

Ignacio Telesca

Introducción, 82

Estancia jesuítica de Paraguarí, 88

Emboscada, 98

Kamba Kua, 106

URUGUAY

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki

Introducción, 112

Caserío de los negros, 116

El candombe y su espacio sociocultural:
una práctica comunitaria, 126

Casco histórico de Colonia del Sacramento, 132

Estancia *Calera de las Huérfanas*, 138

Oratorio de los Correa, 144

Los autores, 154

Bibliografía y fuentes consultadas, 156

Prólogo

Es para mí un placer y un honor prologar esta significativa publicación llamada *Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes en Argentina, Paraguay y Uruguay* ya que la misma recoge una serie de investigaciones realizadas durante el 2010 en el marco del proyecto Internacional de la Ruta del Esclavo, de Unesco.

Desde hace ya más de quince años este proyecto busca extender su labor a distintas regiones del planeta con el objetivo de profundizar en el diálogo, a menudo traumático, que la trata transatlántica de esclavos provocó en todo el mundo. Diálogo que no solo es necesario sino imprescindible para cultivar una civilización humana fundamentada en la convivencia pacífica, justa e igualitaria.

El aporte africano, llegado a América principalmente con la esclavitud, alcanzó un peso y significación aún no lo suficientemente conocido ni valorado en la subregión, tanto por las comunidades herederas como por la sociedad en general; de ahí la inminente necesidad de abordar dicha temática.

El rico material que aquí se presenta es el fruto de un intenso trabajo iniciado en octubre de 2009 con el lanzamiento, en Villa Ocampo,¹ del proyecto de la Ruta del Esclavo en la subregión. Por aquel entonces se tomó como base la experiencia que la implementación del proyecto había dejado en el Caribe Latino -Aruba, Cuba, Haití y República Dominicana-, y se trazaron objetivos de acción a mediano, corto y largo plazo. En ellos se enmarca la identificación, a través de la investigación científica, de los Sitios de Memoria -materiales e inmateriales- de la esclavitud en los tres países, a fin de profundizar el conocimiento que este capítulo de la historia significó y aún significa.

1. Es la histórica casa de Victoria Ocampo en San Isidro, Argentina. Hoy en día el sitio pertenece a la Unesco y está abierto al público como museo viviente, para visitas y con una amplia programación cultural. Además UNESCO organiza en la casa numerosas actividades interdisciplinarias, en función de su mandato y el deseo de Victoria, "para construir la paz en la mente de los hombres y las mujeres".

La importancia de la identificación de estos Sitios de Memoria –edificios, lugares y tradiciones culturales vinculados a la trata de esclavos y a la esclavitud– además de ser una estrategia regional de salvaguardia, promoción y puesta en valor del patrimonio, también constituye una herramienta pedagógica de comunicación y sensibilización que nos ayudará a construir un futuro más consciente y consecuente.

Como parte de un proyecto de largo alcance, estas investigaciones han permitido revelar en primera instancia doce Sitios de Memoria de la Ruta del Esclavo, reconocidos por sus respectivos países, sentando las bases para la consecución de ulteriores fases de desarrollo. Elaboración de un itinerario común de turismo cultural, creación de materiales pedagógicos, visibilización en las actuales declaratorias de Patrimonio de la Humanidad de lo concerniente a los estrechos lazos que existieron entre la trata de esclavos y los sitios en cuestión son algunas de las metas por alcanzar, las cuales podrán ser posible en el futuro próximo gracias a este primer paso.

El patrimonio cultural, sin embargo, no solo está limitado a objetos y manifestaciones de los cuales las personas y las comunidades pueden estar orgullosas. En algunos casos el patrimonio recuerda los errores cometidos en el pasado y las acciones que reflejan el lado más oscuro de la humanidad, cuya memoria también debe ser transmitida a las futuras generaciones. Así, este ejercicio de memoria puede ayudar a paliar el fenómeno de la exclusión, principal impedimento al pleno reconocimiento de los derechos culturales.

Es por todas estas razones que el patrimonio y la diversidad cultural de la humanidad deben ser salvaguardados a través de distintas acciones y herramientas. El proyecto *Sitios de Memoria* establece una importante sinergia principalmente entre tres convenciones de la UNESCO: la Convención sobre Patrimonio Mundial de 1972; la Convención sobre Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003; y la Convención sobre la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005. En los Sitios de Memoria de la Ruta del Esclavo se dan encuentro el patrimonio material e inmaterial, el diálogo intercultural y la diversidad cultural, bajo la certeza de que todo ello, entendido como parte de la esfera de lo cultural, contribuye efectivamente al desarrollo y los derechos humanos.

La Ruta del Esclavo comparte el mismo afán de reconocimiento que promueve la celebración de 2011 como Año Internacional de los Afrodescendientes (Naciones Unidas), año en el que tam-

bién ha sido lanzado un concurso internacional para la creación de un monumento permanente en honor a las víctimas de la esclavitud, y que será emplazado en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York.

Desde la oficina de Unesco Montevideo estamos convencidos de que esta publicación ayudará a sentar las bases de un esfuerzo internacional por dar un nuevo sentido y significado a nuestra historia común, haciendo de este presente tan complejo y cambiante un espacio donde la convivencia respetuosa se convierta en valor fundamental.

Espero que la lectura de las páginas que siguen logren atraparlos e interesarlos tanto como las historias lo merecen.

JORGE GRANDI

Director de la Oficina Regional de Ciencia de la UNESCO
para América Latina y el Caribe y UNESCO cluster MERCOSUR

ARGENTINA

Capilla de los Negros

Dina Picotti

Plaza San Martín y Parque Lezama

Marta Goldberg

Manzanas y estancias jesuíticas
de Córdoba

Rebeca Medina

Candombe, milonga, tango
y payadas en el espacio cultural
Afrorioplatense de la ciudad
de Buenos Aires

Mónica Lacarrieu



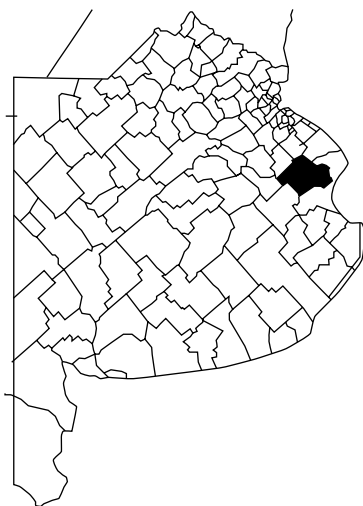
• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

CAPILLA DE LOS NEGROS

Argentina - Chascomús

Ubicada en la ciudad de Chascomús y fundada en la década de 1860 por la Hermandad de los Morenos, la así llamada Capilla de los Negros da cuenta de la importancia de la población de origen africano en la campaña bonaerense. Fue declarada Lugar Histórico Nacional en 1962 y Sitio Histórico Provincial en 1992.

Localización geográfica e histórica



Ubicación de Chascomús en la provincia de Buenos Aires

Chascomús es una ciudad de la provincia de Buenos Aires cuya historia transcurre y atraviesa los tres últimos siglos. No solo guarda en su memoria esta historia que conforma su identidad, sino que conserva múltiples objetos, documentos, edificaciones y monumentos que la mantienen viva y que facilitan su pervivencia.

La Capilla de los Negros es uno de los pocos testimonios materiales relevantes de la presencia de los negros, no solo en esta ciudad sino en el país, cobrando aún más importancia por lo que les significa a los actuales ciudadanos de Chascomús, como referente de su historia e identidad.

Para poder comprender el significado de la Capilla de los Negros en Chascomús, y caracterizarla como patrimonio histórico y cultural, cabe considerar brevemente los orígenes del partido, su relación con acontecimientos y procesos nacionales e internacionales, sus pobladores y el momento histórico en que cobra relevancia la comunidad negra y se construye esta «capilla», describiéndola luego en sus usos en el pasado y en el presente, y contextualizándola dentro del amplio y diverso patrimonio de la ciudad.

Historia y datos generales

Orígenes de Chascomús

El área de depresión del río Salado estuvo ocupada entre 1.700 y 500 AP; durante el holoceno tardío la zona parece haber sido habitada en forma continua, identificándose registros arqueológicos que indicarían ciertas formas de intensificación por parte de grupos de cazadores-recolectores-pescadores, es decir, de ciertos sistemas de subsistencia que aumentan el trabajo de producción más allá de las necesidades domésticas diarias e inmediatas y traen aparejado el surgimiento de formas de almacenamiento, intercambio, transporte y organización social (González, 2005). También es importante destacar que los grupos que se asentaban en la cuenca inferior del río Salado disponían de madera y frutos de tala, usaban madera para combustión y diferentes empleos en la tecnología. Los microambientes lagunares, con disponibilidad de materias primas –barro, agua, combustible– fueron útiles para la manufactura de cerámica, encontrándose en el área restos de alfarería. Todo ello podría indicar estadias más prolongadas en los campamentos base y los primeros asentamientos de la zona (González, 2005).

Si bien estos grupos la habitaron de 1700 a 500 años AP, recién en 1581 Juan de Garay emprendió una expedición desde Buenos Aires hacia el sur, buscando ganar más tierras y encontrar la mítica «ciudad de oro». En las cercanías del río Samborombón observó por primera vez varias lagunas de agua salada, siendo ésta la primera noticia de los pobladores del lugar y de «Las encadenadas», uno de los pocos sistemas en el mundo en que varias lagunas se vinculan entre sí –en este caso siete–, constituyendo un patrimonio natural de la zona; riqueza paisajística y natural reconocidas nacional e internacionalmente. Al crearse el Virreinato del Río de la Plata, el virrey Ceballos planeó una «entrada» a los indios, en razón de lo cual Pedro Nicolás Escribano sugirió trasladar más hacia al sur el fuerte «del Zanjón», cercano a la actual ciudad de Brandsen, hacia «Los Camarones», erigiéndose así el 30 de mayo de 1779 el fortín San Juan Bautista, origen de la ciudad de Chascomús. El Fortín tuvo en este momento gran importancia en la lucha contra el indio y la defensa de los territorios definidos por la ocupación española en el siglo XVII, siendo durante mucho tiempo el último límite austral de esta avanzada. Creado el fuerte de Chascomús la autoridad máxima fue la militar, dependiente de Luján y –administrativa y religiosamente– del partido y curato de la Magdalena. En 1808 se creó el Partido de Chascomús, se dividieron las funciones civiles y militares y se designó como primer Alcalde de la Hermandad a Juan Lorenzo Castro. Alrededor de los fortines de la zona –Luján, Lobos, Monte, Ranchos y Chascomús– se asentaron las primeras estancias, favorecidas por la hidrografía del lugar con sus rinconadas y corrientes de agua, y surgieron los primeros establecimientos productivos en terrenos ocupados. Tras la Campaña del Desierto, de 1879, se incrementó el carácter ganadero de la zona y el crecimiento de la población de hacendados, quienes fueron afirmándose según la suerte de relación que establecían con los indígenas. En la actualidad las estancias –que conservan el testimonio histórico y son parte importante de la esencia de la ciudad de Chascomús– conforman un significativo patrimonio rural.

Repasando la historia de Chascomús, se hace evidente la íntima relación de los hechos, acontecimientos y procesos locales con los nacionales e internacionales. El bloqueo francés y el aumento de la represión en la provincia hacia 1838, sumado a los problemas económicos causados por el pago de los cánones adeudados de los enfiteutas y la imposibilidad de exportar sus



Detalle de la pared de la Capilla de Chascomús

productos, llevó al descontento de los hacendados, desembocando en la revolución de Los Libres del Sur, que comenzó el 29 de octubre de 1839 con el sublevamiento de Manuel Rico en Dolores y de Mendiola en Chascomús. Los revolucionarios se reunieron a orillas de la laguna, donde se encontraron con las fuerzas de Prudencio Rozas, siendo derrotados en la batalla de los Libres del Sur. La revolución trajo consecuencias desfavorables a la zona y Rosas confiscó los bienes de los hacendados. La batalla de los Libres del Sur no fue el único hecho bélico; el 22 enero de 1852 se produce a orillas del río Salado, en el rincón de San Gregorio, la batalla del mismo nombre.

Si bien el Partido tuvo su origen en 1808, recién en 1854 se creó la Municipalidad, que estuvo integrada por Salustiano Lezama, Pedro Roca, Miguel Castelli y Herminio Machado. En 1865 llegó el ferrocarril a la ciudad, convirtiéndose Chascomús –por más de una década– en «punta de rieles», acontecimiento no menor para la vida rural y urbana. La planta urbana fue modificada, construyéndose los primeros edificios públicos. En 1808, en lo que se conocía como la campaña, a unos 100 kilómetros al sudeste de la ciudad de Buenos Aires, se creó el partido de Chascomús. Para entonces la población estaba conformada por españoles, europeos de diferentes nacionalidades, algunos criollos, indios pampas y africanos. Hacia 1854, al crearse la municipalidad, aumentó la proporción de criollos; y a finales del siglo, de los inmigrantes. Parecían desaparecer los gauchos y negros.

Detalles y valores específicos

La comunidad negra de Chascomús

Ya en 1779, cuando el capitán Escribano comenzó la construcción del fuerte de Chascomús, en una carta que envía al virrey Vértiz solicita algunos negros para que trabajen en esta construcción. Este escrito es un indicio de la llegada de los primeros negros a Chascomús, así como la constancia de que la negra Ana Escribano sirve luego a la familia del fundador de la ciudad.

La historiadora local Alicia Lahourcade (2008) sostiene que los libros parroquiales de la actual iglesia catedral Nuestra Señora de la Merced, que datan de 1804, son la radiografía perfecta para poder observar y analizar la población local del siglo XIX; uno de los pocos registros, entonces, para tener información acerca de los negros en la ciudad porque, como es sabido, en esta época naci-

mientos, matrimonios y defunciones constaban en los libros parroquiales y solo en 1888 empieza a actuar el Registro Civil.

Se constata que hasta la tercera década del siglo XIX la población de la ciudad estaba conformada por españoles, europeos de diferentes nacionalidades, algunos criollos, indios pampas y negros puros. A mediados del siglo aumenta la proporción de criollos, desaparecen los indios y los negros puros son reemplazados por mulatos y pardos, y ya casi no hay esclavos. A finales del siglo crecen los inmigrantes de los países europeos, y casi desaparecen los gauchos y los negros. Analizando más detalladamente algunos datos sobre la población negra que surgen de los libros parroquiales, en los que desde sus inicios abundan bautismos de adultos negros, podemos ir siguiendo la dinámica de esta comunidad y sus características a lo largo de los años:

«En quince de abril de mil ochocientos cinco, yo, el infraescripto Cura Vicario de este Partido, bauticé y puse óleo y crisma a dos negros bozales esclavos de Domingo Madrid; al primero le llamé Miguel; y al segundo, José María. Fue padrino de los dos Don Miguel Barrionuevo: advertile el parentesco, y demás obligaciones, doy fe.»¹

Desde el primer tomo de los libros parroquiales de 1804 hasta 1817 figuran bautismos de esclavos adultos, pero cada vez en menor proporción; aparecen también bautismos de negros –hijos de padres libres– y niños –hijos de padres esclavos–, así como matrimonios entre esclavos y libres. En 1817 es registrada por primera vez una madrina negra.

Avanzadas las décadas del 20 y el 30 se anotan bautismos de negros, pero solo de negros libertos. El cura párroco que está a cargo del registro de bautismos a partir de 1815, y durante algunos años, especifica la nacionalidad de los padres de los bautizados –información con la que no se cuenta para otros períodos–, observándose un claro predominio de procedencia de Mozambique, Congo y, en menor medida, Benguela.

Lahourcade observa (1987) que desde el 40 se habla en estos registros de «pardos libres» o «morenos libres», y años después solo de «pardos» o «morenos», como si resultara superfluo agregar la calificación de libre, al ser la situación de la mayoría de los hombres de color.

1. Archivo Iglesia Catedral Nuestra Señora de la Merced, libro I.

Como apellidos más comunes de pardos y morenos constan en los libros parroquiales Alsina, Arce, Villademoros, Belén, Sosa, Molina, Machado y Guillén.

Si bien no se cuenta con documentación, en las tres primeras décadas de la ciudad seguramente los negros eran en su mayoría esclavos, y sus amos los emplearían o bien en las tareas domésticas o bien como vendedores ambulantes.

La esclavitud rural fue mayor que lo comúnmente aceptado; si bien se suele considerar que el negro y el mulato no fueron nunca «hombres de a caballo», es innegable que las estancias ricas de los campos rioplatenses contaban con un buen número de esclavos afro dedicados al cuidado de animales, la conducción de carruajes, las tareas de campo e incluso la doma. Carlos Mayo (1995) afirma que la esclavitud era perfectamente funcional con la ganadería pampeana. Contar con esclavos significaba contar con brazos para trabajar todo el año, y así diversificar la actividad de la estancia.

El investigador Trujillo (1997) presenta como caso paradigmático el de un sacerdote de Luján que necesitando muchos brazos para su campo de 5.000 ha, pide al alcalde que compulsivamente le envíe desocupados y transeúntes, al no conseguirlos recurre a esclavos negros provenientes de Guinea y Angola, a quienes bautiza y hace trabajar en su campo.

En avisos publicados en medios de la época se puede ver, por ejemplo: «*Se desea comprar algunos esclavos que entiendan de campo, o sepan andar a caballo*» (El Centinela, 1822), o «*Se desea vender un criado de 20 años, propio para el campo; es buen enlazador y buen domador*» (El Lucero, 1831).

Esto también queda de manifiesto en el arte de Molina Campo, donde podemos observar *Despuntando a1 vicio*, Almanaque “Alpargatas” (1932) (Ver anexo 1), la escena de una pulpería con la presencia de un negro.

En Chascomús si bien no existe documentación concreta, se cuenta con indicios de que los negros también trabajarían en estancias; por ejemplo, por transmisión oral se sabe que a la estancia *Santa María* de la familia Newton llegaron once negras de Guinea, directamente al embarcadero del Salado. Cabe destacar también que esta estancia fue la primera en el país en contar con alambrado, introducido por su propietario inglés. Vinculados al trabajo de campo hubo también afamados plateros negros, que se caracterizaron por piezas trabajadas con motivos mitológicos-zoomorfos.

También abundan los ejemplos de negros en armas. Cuando en 1873 la esposa del negro Juan Pereyra y sus cuatro hijos se presentan a reclamar su testamento, declaran que su hermano Remigio marchó a luchar a Paraguay y nunca más se supo de él.

Sostiene Chirimini (2007) que, tanto en Uruguay como en Argentina, los esclavizados africanos y sus descendientes participaron en todas las batallas y guerras civiles y por la independencia que acontecieron principalmente a lo largo del siglo XIX. Para Frega (2007) la formación de batallones de morenos y pardos reconocía antecedentes coloniales.

En una guerra de recursos constituían un «botín» codiciado, y su utilización para engrosar las filas de todos los bandos no implicaba cuestionar la institución de la esclavitud, en tanto los derechos de los particulares eran traspasados al Estado, lo que afectaba a los propietarios de esclavos.

Fue durante el Rosismo y hasta veinte años después de Caseros que la comunidad negra tuvo su apogeo en la ciudad, levantando su «Capilla» y dando el nombre «Barrio del tambor» –que aún se conserva– a la zona que se extiende desde la Iglesia Catedral –frente a la plaza Independencia– hasta la costanera de la laguna, lugar céntrico y parte del actual casco histórico de la ciudad.

En relación con ello, Olivera Chirimini (2007) expresa, «La utilización de instrumentos de percusión es común a todos los pueblos» mal llamados «primitivos. Sin embargo, aún cuando muchos tipos de tambores pueden ser atribuidos a pueblos originariamente apartados de África, parece indiscutible el carácter genuinamente africano de las percusiones. Dicho de otra manera, no podemos pensar en África sin asociar a ella la idea de tambores, de ritmos. Para los pueblos africanos el tambor siempre ha tenido un increíble valor. De múltiple significado, éste aparece en casi todas las manifestaciones de la vida del africano, pudiendo afirmarse que es el pulso de África, el instrumento identificador del continente negro. El tambor sirve para comunicarse con todo lo que vive. Se utiliza para contar historias de tribus, hacer o convocar a la guerra, para la caza, para alejar el mal y desterrar los espíritus, para festejos o duelos, para curaciones, tatuajes o circuncisiones, cosechas de frutas y granos o hacer llover».

Una casa de este barrio, en las calles Sarmiento y Mendoza, fue lugar de reunión de la comunidad negra; su propietaria era Rosa Gorostizú, una negra criada del cura párroco que llevaba su apellido. Los sábados a la noche y hasta el amanecer de los domingos, su casa era lugar de encuentro, fiesta y candombe.



Cuando por algún motivo la fiesta era notoria, venían músicos de Buenos Aires para reforzar el conjunto local. En los días de Carnaval el candombe se adueñaba de las calles: la comparsa «Los negros alegres» estaba formada por cuarenta personas de esta comunidad. Candombe es el nombre genérico que se dio en el Río de la Plata a las diferentes danzas de origen afro que cumplían una función de resistencia a los embates de la esclavitud y a la represión constante que sufrían. Fue la danza la expresión musical y religiosa más significativa de los afro-orientales (Montaño, 2007).

El diario *El Argentino*, que sigue circulando en Chascomús, en su edición del quince de noviembre de 1888 dice textualmente



«Debemos mencionar primeramente por su antigüedad la de «Los negros alegres» que desde muchísimo tiempo atrás viene apareciendo todos los años con inimitable puntualidad. Es su presidente (y fundador) el vecino Don Luciano Alsina, persona que, a pesar de sus modestos recursos no omite sacrificio por que su comparsa aparezca cada vez más numerosa y bien arreglada. El estandarte de la Sociedad era conducido por el vecino Don Antonio Silva, quien también ha cooperado mucho, en diversas formas, para que aquella obtuviese el buen éxito alcanzado».

Capilla de Chascomús

En diferentes recuerdos, publicaciones, etc., también aparecen figuras como el curandero, el ama de leche y el negro Cecilio, quien hacia 1912 acompañaba en sus visitas al médico y poeta Baldomero Fernández Moreno, nombres que todavía permanecen en el recuerdo de la ciudad.

La capilla de los negros

Lahourcade (2008) plantea que la vida de los afro en Chascomús no debe haber diferido mucho de la que llevaban en las demás comunidades: origen, costumbres, tareas, apogeo y ocaso fueron los mismos, pero con la gran diferencia de que mientras en el país los negros parecían eclipsarse, desaparecer, Chascomús guardó no solo su recuerdo, sino el último testimonio material relevante, la joya histórica solitaria llamada La Capilla de los Negros.

Hacia 1860 la comunidad negra de Chascomús, posee o se nuclea en la cofradía Nueva Hermandad de Morenos –la denominación «nueva» nos hace suponer que ya tenían con anteriori-

dad alguna forma de organización– o «Bayonbe de Invensa»², y a través de su presidente se dirigen a la Corporación Municipal para solicitar un terreno:

Chascomús, junio 10 de 1861

Sres. Municipales del Partido:

José Antonio Silva Presidente de la Nueva Hermandad de Morenos instituida en este Pueblo con el título de “Bayonbe de Invensa”, a nombre y representación de los socios que ella contiene; Ante Udes. Con toda la sumisión y respeto debido me presento y espongo que deseando, en consociedad con mis representados, plantear el cuarto de animas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos, en un sitio que por benevolencia de esa Corporación Municipal sea propio de nuestra sociedad, en virtud de la gracia que se nos otorgue. Y siendo informados también que frente al Cementerio del Pueblo existen varios solares valdíos que reúnen las calidades propias a los objetos que nos proponemos .³

A Udes. Suplicó se dignen concedernos un solar en merced y gracia, de los que existen en el punto designado, en este concepto que serán satisfechos los derechos establecidos a los que obtienen igual gracia y que se llenaran las disposiciones que prescribe la Ley del 19 de enero del año 1825, relativas a su población y cerco.

Si así lo disponen dignense su correspondiente medición y delineación por el encargo del ramo.

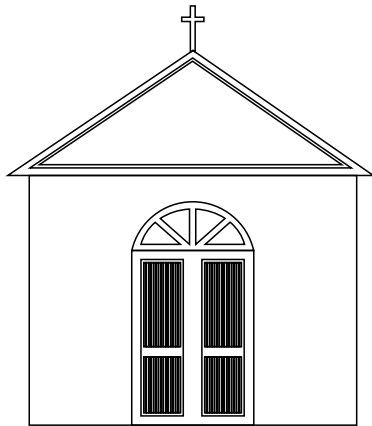
Es gracia que esta sociedad recibirá de Udes. y será justicia.

*José Anto. Silva
Presidte.*

A los diez meses de presentada esta nota, la Nueva Hermandad de Morenos recibe como respuesta de la Corporación Municipal que ya ha sido medido y delimitado un terreno, para ser cedido a la Hermandad. El terreno que se les cedía estaba ubicado anexo al cementerio y sobre la barranca de la laguna, hoy calles Lamadrid y Venezuela:

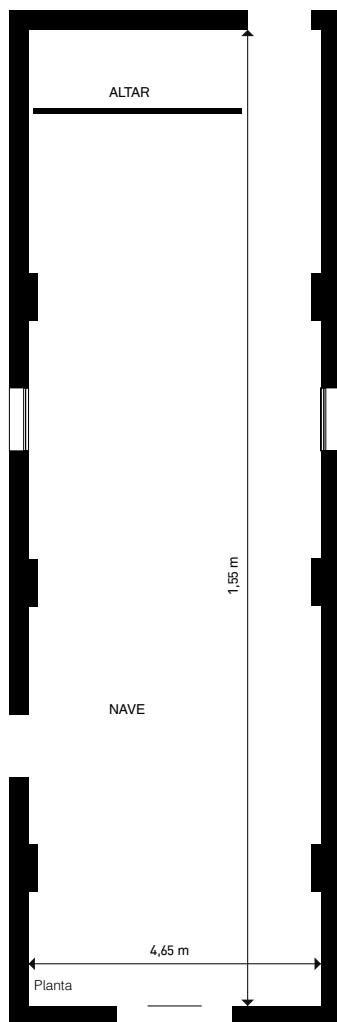
2. «La Bayonense» era una de las naciones negras reconocidas en Buenos Aires, sin embargo de «de Invensa» se desconoce el significado.

3. Esta nota se conserva en el Instituto Historiográfico de la Ciudad de Chascomús.



“En virtud del decreto recaído, al que firma procedió a la medición y delineación del solar baldío que linda en su frente sud con la plazuela del Cementerio de este Pueblo; al Norte calle por medio con Dn. N. Borda, al Este con despoblado y al Oeste con la calle de cien varas titulada Alameda, su area consta de treinta y tres y tercia varas de frente al sud y cuarenta y dos de fondo al norte. El ancho de las calles corresponde al nuevo trazo. De todo lo que doy cuenta. El N° de la Manzana el 144. Chascomús Mayo 10 de 1862⁴.

Miguel Carbetts
Encargo. de las meds.



Croquis de la Capilla

En 1862 la Hermandad ya había terminado de levantar esta capilla, construcción de estructura simple, paredes de adobe, techo de paja a dos aguas y piso de tierra, siendo lugar de encuentro, baile, fiesta y culto. Si bien cuando Silva solicitó el terreno nunca utilizó la palabra *capilla*, este lugar de reunión de la comunidad negra siempre fue conocido como *Capilla de los Negros*, al hablar de capilla –término cercano o propio del catolicismo– tenemos que considerar que los negros que llegaron a América eran animistas, veneradores de fuerzas naturales, preocupados por el culto a los antepasados, practicantes de ritos y fórmulas mágicas. Solo pequeños grupos eran islámicos; la corona española tuvo buen cuidado de no permitir la entrada a esclavos musulmanes. A todos ellos el cristianismo les era desconocido y ajeno. Sin embargo frente al catolicismo de la Corona, y explícito o implícito enfrentamiento de creencias, algunas comunidades negras procuraron fundir sus creencias con el catolicismo, asimilando los santos católicos con los dioses africanos de similares características; tal fenómeno de sincretismo religioso se manifestó especialmente en Brasil. Para los negros el candombe es sagrado, entronca los mitos de la tribu, la veneración a los antepasados, el temor y el amor por la naturaleza, el abandono de este mundo para buscar la unión con lo divino.

Además de estas funciones, en 1866 y hasta principios de 1867 la Capilla de los Negros sirvió de lazareto durante la epidemia de cólera que azotó a Chascomús y también para la atención de heri-

4. Esta nota se conserva en el Instituto Historiográfico de la Ciudad de Chascomús.

dos en la Batalla de Chascomús⁵ (Dorcasberro, 1930).

En 1945 se le otorgó a una descendiente de la comunidad negra, Eloísa, la posesión treinteñal del solar de la capilla, considerado que «*ha poseído en forma quieta, pacífica, públicamente, sin interrupción y con ánimo de dueña*»⁶. Eloísa se había casado con Vicente Gerardo Luis –oriundo de Oviedo–, con quien crió diez hijos y levantó una vivienda al lado de la capilla, siendo la última africana pura que vivió en la ciudad.

En 1950 un temporal deterioró la «capilla», lo más afectado fue el techo, por lo que manteniendo la misma estructura se lo reemplazó y se hicieron también algunas otras modificaciones: se sumó un bloque que sirve de altar, manteniendo la estructura original, su maciza puerta, sus ventanas de hierro y su farol. En esta reconstrucción no solo participó la familia, descendiente de miembros de la comunidad negra y a cargo de la custodia de la «capilla», sino otros miembros y organizaciones de la comunidad de Chascomús⁷.

La edificación de la Capilla de los Negros es una nave única de 15,5 m de largo por 4,65 m de ancho (ver anexo 2). En su interior se conserva la imagen de la Virgen Morena de los Milagros –antigua talla venerada por esta comunidad–, y las personas que la visitan han ido dejando en ella multiplicidad de imágenes, provenientes tanto de la tradición católica –San Martín de Porres, Virgen de Luján– como de la devoción popular –el Gauchito Gil y la Difunta Correa–, así como estampas, dibujos y recortes de diarios relacionados con la capilla.

Si bien la “Capilla de los Negros” nunca fue reconocida como templo Católico, en ocasión del 89.º aniversario de Eloísa, el 25 de julio de 1983, el obispo diocesano de entonces, Monseñor José María Montes, celebró misa en acción de gracias en la capilla, y en el 14.º aniversario de su muerte, el 14 de noviembre de 2004, lo hizo el actual obispo, Monseñor Carlos Humberto Malfa. Eloísa comentaba a Alicia Lahourcade (2008) «*yo me ha casado a los 25 años. Me casé con un gallego. Me gustaba otro y Dios me castigó.*»



Eloísa G. de Luis

5. Contaba entre las fuerzas leales al gobernador Juan Manuel Rosas y los revolucionarios del grupo llamado «Los libres del sur», que habían insurreccionado poco antes gran parte del sur de la provincia de Buenos Aires. Al vencer en esa batalla, las fuerzas del coronel Prudencio Rosas, hermano del gobernador, hicieron fracasar un vasto movimiento en contra de Rosas. A pocos metros de la Capilla de los Negros se erigió un monolito señalando el lugar donde reposan las cenizas de los que murieron en la batalla de Chascomús.

6. Esta nota se conserva en el Instituto Historiográfico de la Ciudad de Chascomús.

7. Entre ellos «Reino de la amistad». En 1946 un grupo de amigos de Chascomús que se reunían en un bar decidieron celebrar esa amistad y crearon el «Reino de la amistad», el 19 de octubre de 1947 eligieron al primer rey, Manuel I y a su corte, ya años más tarde construyeron frente a la laguna el «Castillo de la amistad». Este «reino» sigue hoy eligiendo sus cortes y haciendo desfiles y eventos.

Quería casarme con uno de mi sangre, negro como yo, y mi mamita no quería».

La Capilla de los Negros fue declarada Lugar Histórico Nacional el 22 de junio de 1962 por el decreto 5674 y Sitio Histórico Provincial en 1992 por ley 11242. El decreto nacional, firmado por el presidente Miguel Guido retomando, para justificar esta decisión, mucho de lo expuesto sobre la capilla, expresa que ante la solicitud de la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos y lo aconsejado por el señor Ministro de Educación y Justicia, declara La Capilla de los Negros Lugar Histórico Nacional.

Manifestaciones culturales inmateriales asociadas

La capilla está actualmente a cargo de Antonio Luis, hijo de Doña Eloisa González Soler de Luis, quien se encarga de mantenerla abierta durante todo el año, prende las velas y barre el piso de tierra entre otras cosas. El terreno pertenece a su familia, y la capilla es Monumento Histórico Nacional, supuestamente está a cargo del Municipio, que la incluye en los folletos turísticos como un sitio de interés. Se ofició misa católica en tres oportunidades: la primera en vida de Doña Eloísa; la segunda al primer aniversario de su muerte; y la tercera, al cumplirse catorce años de la misma, siendo siempre oficiada por el obispo de Chascomús. La última fue filmada por el Canal 7 y se habló de una deuda histórica con la capilla. En este momento sigue pintada con las manos de cal que hace seis años le dieron unos compañeros de trabajo. Antonio la mantiene a base de colaboraciones de los turistas y de algunos vecinos que encuentran paz entre sus 4 paredes de barro. Desde el municipio existe la intención de poder trabajar y coordinar con Antonio Luis una regulación para el mantenimiento de la capilla, que es visitada por numerosos turistas, especialmente los fines de semana, no solo como lugar histórico sino de devoción de la religiosidad popular, y suelen realizarse algunos eventos culturales de la localidad. En octubre de 2009, en el marco de los 230 años de Chascomús, al llevarse a cabo la Semana de las Artes y la Cultura, organizada por el municipio y un grupo cultural, algunas presentaciones se hicieron en la capilla.

Importancia del sitio para la memoria de la esclavitud y la presencia africana. relevancia y representatividad del bien o la manifestación

Chascomús un Partido con patrimonio natural y cultural:

El partido de Chascomús cuenta con un valioso patrimonio natural, histórico y cultural cuyo reconocimiento se ve reflejado en parte en una larga tradición provincial en el ámbito de la recreación y el turismo. Como ejemplos de dicha diversidad de valores se pueden mencionar:

Su patrimonio natural, con biodiversidad y características paisajísticas, y un potencial productivo, recreativo y turístico. Se destacan sus recursos hídricos, como los ríos Sanborombón y Salado -que establecen límites del partido-, la pequeña área costera sobre el Río de la Plata y el sistema de lagunas encadenadas. Estos humedales constituyen el patrimonio natural más significativo de la región y, debido a sus características ecológicas, han sido estudiados para ser evaluados como de importancia mundial.

El patrimonio cultural urbano construido incluye valiosos ejemplos arquitectónicos del siglo XIX y XX, que comprenden edificios públicos y privados, de variadas tipologías y estilo –ejemplos aislados o conjuntos de arquitectura doméstica–, que se han conservado, en algunos casos, sin modificaciones significativas.

Un relevante patrimonio construido rural, conformado por estancias y establecimientos rurales, algunos de los cuales hoy conservan uso privado, y otros son explotados turísticamente. También pueden incluirse las estaciones del ramal del antiguo ferrocarril Sud que llegaba a Lezama –hoy desactivado– con almacenes y otros edificios utilitarios de valor.

Por último, merece citarse el patrimonio intangible, ligado a la tradición e identidad del partido, que comprende fiestas, celebraciones, artes y artesanías populares.

El casco histórico

Correspondiente al sector del ejido fundacional, primer asentamiento de la ciudad y zona urbana más antigua delimitada por las avenidas Lamadrid –hoy Perón– y Lastra, y las calles Santa Fe y Mendoza, que se consolidó entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. La mayor densidad se focaliza en la zona aledaña a la plaza Independencia, donde se ubica el mencionado barrio El Tambor, lugar de encuentro en época de apogeo de la comunidad negra en la ciudad.

Su posición singular es definida por la relación de la laguna con el trazado de la ciudad. Sumado a esto la morfología típica del trazado de las ciudades basado en las Leyes de Indias, definiendo la plaza principal rodeada por la Iglesia, la sede de las autoridades –Palacio Municipal–, banco, teatro, reconocidos en este caso los patrones de las ciudades pampeanas en su implantación.

Casas chorizo y sus variantes, ejemplos de art decó racionalistas y viviendas tipo cajón. Un alto porcentaje de las edificaciones valiosas se encuentra sobre calles adoquinadas y arboladas.

Este paisaje histórico urbano supera la idea del edificio en sí, para considerar el lugar, el perfil de la ciudad, los ejes visuales, las líneas y tipos de edificios, los espacios abiertos, la topografía, la vegetación y todas las infraestructuras, incluso las de menor tamaño.

Un sitio urbano de gran vitalidad, fuerte identidad, valor simbólico e histórico, con un gran potencial turístico que puede ser la puerta de un importante desarrollo local.

La importancia del casco histórico no puede definirse por algún atributo o cuestión en particular, sino que el clima, su ambiente, es el resultado que le otorga a la ciudad una cantidad de elementos que interactúan: sus calles empedradas, arboleda y fachadas, actuando como telón de fondo de la vida urbana, la transparencia y azul profundo del cielo, la perspectiva con vistas a la laguna. Todo esto conjugado tan oportuna y naturalmente, dota al casco histórico de la ciudad de un rasgo único, particularmente autóctono, que define e identifica a la ciudad como Chascomús y no otra.

El patrimonio cultural, en particular, integrado por bienes tangibles e intangibles producidos, que testimonian la historia, el arte, los valores, creencias, la organización social, formas de vida, tradiciones y costumbres de un grupo humano determinado.

Una parte significativa del mismo está integrada por edificios, sitios, áreas urbanas y rurales, elementos que, en su conjunto, conforman el patrimonio construido. También puede tomarse

el concepto con mayor amplitud considerando el paisaje cultural que rescata la integración de las actividades humanas al medio físico y natural; la interacción entre el hombre, la naturaleza y los productos culturales.

El patrimonio construido

Con sus sitios, edificios y objetos de valor histórico-cultural, ambiental y social, este conjunto de atributos constituyen un importante atractivo actual o potencial en relación a la actividad recreativa y turística y a la calidad urbano ambiental de la población.

El patrimonio cultural urbano construido incluye valiosos ejemplos arquitectónicos de los siglos XIX y XX, que comprenden edificios públicos y privados, de variadas tipologías y estilos, así como ejemplos de arquitectura doméstica, en algunos casos sin modificaciones.

En el sistema de espacios construidos se pueden diferenciar claramente edificios destinados al uso residencial y otros reservados a funciones de equipamiento o servicios. En tanto los primeros se materializan, en general, con arreglo a esquemas preconcebidos que se repiten conformando el tejido urbano, los segundos se destacan por sus dimensiones y lenguaje arquitectónico, conformando una suerte de hitos que juegan un papel fundamental en la estructura física de la ciudad. En muchos casos estos edificios presentan, a la vez, destacado valor histórico o artístico, por lo cual se incluyen como componentes importantes del patrimonio arquitectónico.

A modo de conclusión

Chascomús posee un relevante sitio e hito construido de la cultura negra en Argentina, que fue muy importante para la comunidad negra del siglo XIX, para sus reuniones, fiestas y conservación de sus costumbres, creencias y lazos; en síntesis, de su identidad.

Considerando el origen del mismo, su historia, sus usos pasados y presentes podemos analizar también cómo vivieron los negros en Chascomús y cómo se relacionaron con la comunidad. Retomamos y resaltando algunos de los hechos mencionados:

Si bien la carta en la que se solicita al municipio el terreno está firmada por José A. Silva, lo hace en nombre de una comunidad organizada, la Nueva Hermandad de Morenos.

El municipio cede con rapidez este terreno, no mostrando apa-



LOS EDIFICIOS SINGULARES IDENTIFICADOS SON:

- *Iglesia Catedral Nuestra Señora de la Merced
- *Municipalidad
- *Casa de Cultura
- *Banco de la Nación Argentina
- *Teatro Municipal
- *Club de Pelota
- *Escuela Nº 1, Bernardino Rivadavia
- *Instituto Divino Corazón
- *Museo Histórico Pampeano
- *Club de Regatas
- *Club Social
- *Estación Ferroviaria
- *Capilla de los Negros
- *Iglesia San Andrés
- *Sociedad Española
- *Sociedad Española
- *Ex – Usina
- *Banco de la Provincia

rentemente signos prejuiciosos o discriminatorios ante los negros, lo que cabe destacar si se tiene en cuenta que solo siete años antes la Constitución de la Nación Argentina había abolido la esclavitud, y que, a su vez, la nota de solicitud dice claramente que el terreno será usado para levantar un «cuarto de animas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos», que se vinculan a prácticas religiosas ajenas al catolicismo, religión hegemónica.

A los cuatro años de terminarse la construcción, se abre y pone a disposición de toda la comunidad ante la epidemia de cólera, así como para la atención de heridos en la batalla de Chascomús.

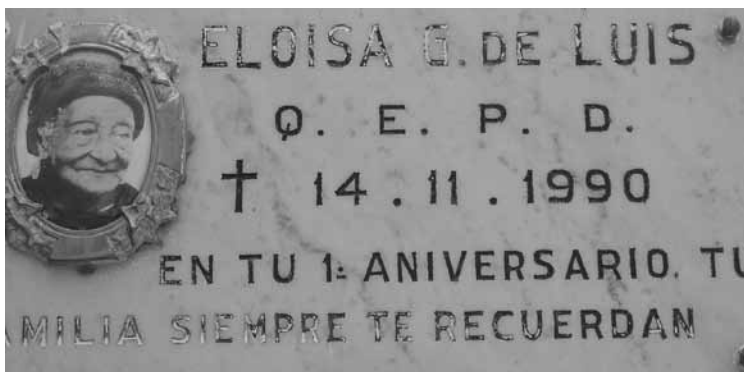
Cuando un temporal estropea La Capilla de los Negros en 1950, organizaciones de la comunidad se solidarizan y colaboran en la reparación.

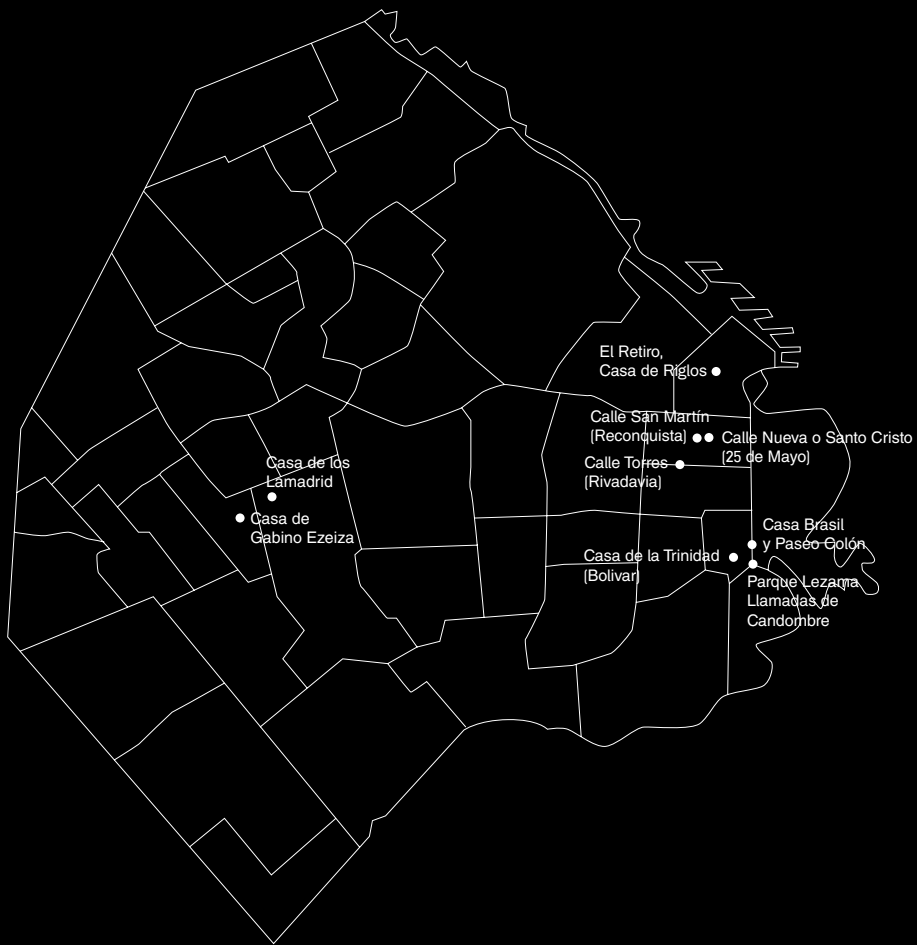
Sin ser lugar de culto de la Iglesia Católica, dos obispos locales celebraron misa por el cumpleaños y luego aniversario del fallecimiento de uno de los últimos negros en la ciudad.

Desde aquí se puede decir que la Capilla de los Negros tiene valor material pero también simbólico y, al hablarnos de la vida de los negros, de sus relaciones sociales y de la identidad del Partido, forma parte del patrimonio intangible de Chascomús. Cabe destacar que para los habitantes de Chascomús no es un lugar desconocido sino presente, conocido y valorado, y parte importante de los lugares históricos y patrimoniales de un Partido rico en naturaleza e historia.

Alicia Lahourcade, *La comunidad negra de Chascomús y su reliquia*, Museo Pampeano, Chascomús, 1987. [http://es.wikipedia.org/wiki/Capilla_de_los_negros_\(Chascom%C3%BAs\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Capilla_de_los_negros_(Chascom%C3%BAs))







• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

PLAZA SAN MARTÍN Y PARQUE LEZAMA
Argentina - Buenos Aires
(Capital Federal)

Al momento, la plaza San Martín y el parque Lezama constituyen lugares de esparcimiento y recreación de carácter público sin relación con la presencia de la esclavitud en el Río de la Plata. En los últimos años, en la zona cercana al parque Lezama se ha revitalizado la práctica del candombe y las llamadas de tambores.

Bajo la dirección de unos pocos amos religiosos o laicos, construyeron la Buenos Aires colonial; su infraestructura, iglesias, hospitales y edificios de vivienda y realizaron, también, todas las tareas que hicieron posible la vida en la ciudad y en la campaña circundante que la abastecía.

A partir de comienzos del siglo XVIII se importaron gran cantidad de africanos esclavizados a través de la trata primero con el establecimiento de los asientos francés e inglés y por comerciantes locales.

Características de la región

La región que hoy ocupa la República Argentina difería en la época colonial de otras regiones del Imperio Español en las que, por su clima templado y ausencia de metales preciosos, no existieron plantaciones ni explotaciones mineras, por lo tanto los africanos esclavizados se destinaron en las zonas urbanas a los distintos oficios y tareas domésticas; y en las rurales, a las tareas relacionadas con la ganadería y la agricultura.

Nos encontramos ante realidades absolutamente diferentes a las que existieron en los establecimientos propios del Caribe o de otras economías esclavistas que utilizaron grandes dotaciones de esclavos en el cultivo y procesamiento de productos exportables, por lo que podemos decir que no había una economía esclavista sino una economía con esclavos.

Diferenciar situaciones no implica restarle importancia al trabajo de los africanos y afrodescendientes esclavizados en la región, ya que bajo la dirección de unos pocos amos religiosos o laicos construyeron la Buenos Aires colonial; su infraestructura, iglesias, hospitales y edificios de vivienda y realizaron, también, todas las tareas que hicieron posible la vida en la ciudad y en la campaña circundante que la abastecía.

Buenos Aires, villa insignificante del siglo XVII, se convirtió en una ciudad de segundo orden en el XVIII y mucho después de la independencia en lo que se ha llamado la «Gran Aldea».

A partir de comienzos del siglo XVIII se importaron gran cantidad de africanos esclavizados primero a través de la trata con el establecimiento de los asientos francés e inglés y por comerciantes locales.

Esto produjo un significativo desarrollo comercial que atrajo inmigración española. La cantidad de pobladores aumentó exponencialmente, y esta población creció y se mestizó después de la independencia; y a partir del último tercio del siglo XIX, con la consolidación del proceso de organización de la nación, recibió el enorme aporte de la inmigración europea, promovida en el articulado de la Constitución de 1853. En ese marco, la esclavitud africana fue eliminada en el proceso de formación de un capitalismo moderno. Se inició una profunda transformación política, social y económica cuya consigna fue la europeización del país. Se desarrollaron las ciudades, los transportes, la economía. En Buenos Aires se demolieron edificios para construir mansiones, o para trazar avenidas y diagonales, con el fin convertirla en una ciudad emblemática de ese nuevo perfil. Se trataba de «europei-

zar» la nación y la ciudad. Se hizo «occidentalismo» dentro de la praxis europea del siglo XIX, lo que implicaba hacer desaparecer, inclusive de la memoria colectiva, pueblos y culturas en aras de la construcción de «un ser nacional» que los excluía.

En la construcción de la «Argentina civilizada», las raíces africanas e indígenas fueron extirpadas junto con todo elemento material o inmaterial que las recordase. Así podemos hablar de la presencia de una ausencia en una ciudad que destruyó todo rastro de la gran aldea para construir sobre sus cimientos una Buenos Aires europeizada. Por ejemplo, en el solar donde se localizaba el depósito de esclavos se construyó la hoy plaza San Martín junto al palacio que hoy ocupa la Cancillería. Se hizo tabla rasa de los edificios históricos para dar lugar a la «civilización»; es así que hasta el Cabildo, símbolo del gobierno hispánico, quedó reducido a menos de la mitad, y fue, asimismo, modificado para dar paso a la avenida de Mayo y a las diagonales Norte y Sur.

La presencia africana en estas tierras fue negada tanto en la escritura de la historia como en su enseñanza, y esa negación, ligada al racismo imperante, debe ser recordada: no maquillar un proceso de conservación de la memoria que nunca existió, sino denunciar un proceso de exterminio que se extendió de las personas y a los restos materiales que podían dar testimonio de su presencia. Coincido con Carlos Moreno cuando dice: «Yo quiero recalcar que no quedan edificios hechos especialmente para la comunidad de color pero sí queda una gran parte de nuestro patrimonio hecho por la comunidad de color. Y creo que resignificar esas cosas que no están en ninguna placa ayudaría a una comprensión mutua. [...] cuando se construyó la Catedral de Buenos Aires, el obispo se quejaba de que no tenía más que «puros negros imperitos» para levantarla. Muchas obras de arquitectura, trabajos artesanos y monumentos fueron realizados por esclavos. Debemos recomponer la presencia del esclavo como artífice del trabajo producido en nuestra región y abandonar la clave blanca para aprehender la historia de la humanidad en su conjunto».¹

En los documentos encontramos dos zonas de la actual ciudad de Buenos Aires donde se instalaron los edificios, hoy desaparecidos, relacionados con la trata.

1. Moreno, C. Intervención. En: *Sitios de la Memoria de la ruta del esclavo*. UNESCO. Villa Ocampo. Argentina. 2009. p. 17.

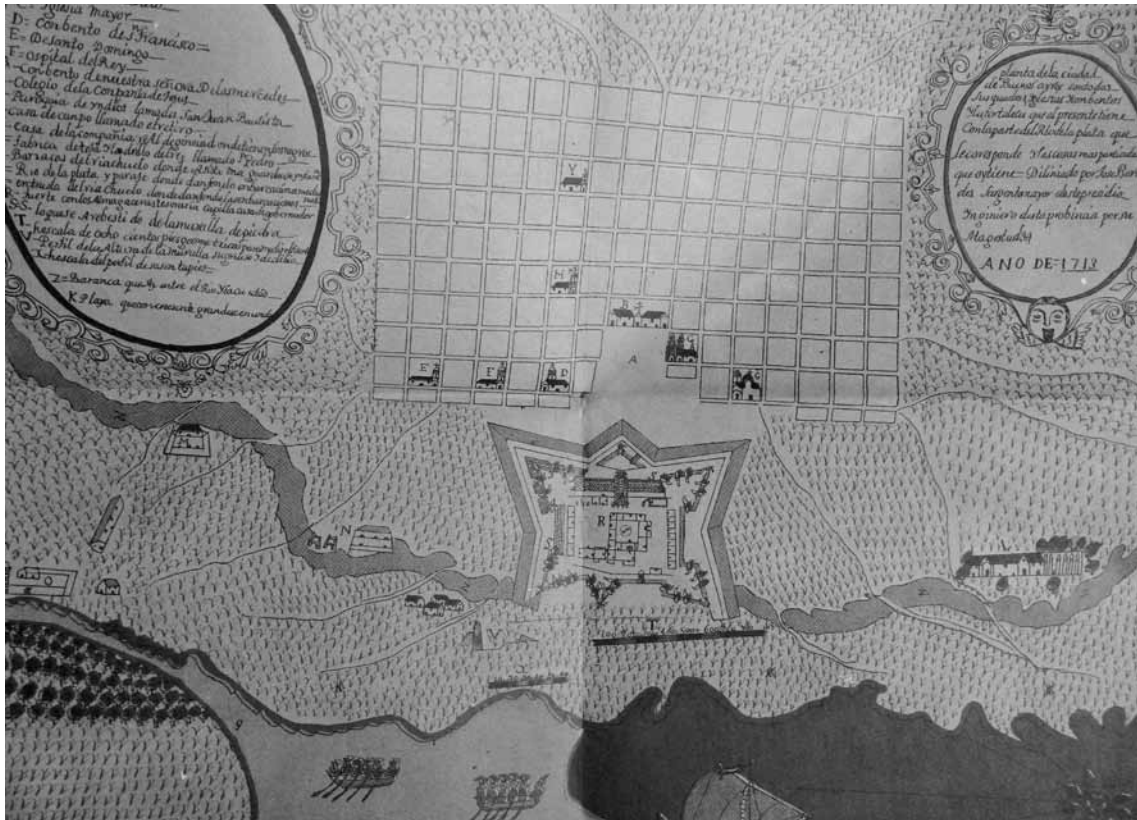
La esclavitud africana fue eliminada en el proceso de formación de un capitalismo moderno.

Se hizo “occidentalismo” dentro de la praxis europea del siglo XIX, lo que implicaba hacer desaparecer, inclusive de la memoria colectiva, pueblos y culturas en aras de la construcción de “un ser nacional” que los excluía. En la construcción de la “Argentina civilizada” las raíces africanas e indígenas fueron extirpadas junto con todo elemento material o inmaterial que las recordase.

Parque Lezama

Asiento francés

«La real Compañía de Guinea edificó su asiento en lo alto de la barranca, en las proximidades del lugar donde hoy se encuentra parque Lezama, sobre la actual calle Brasil». Su ubicación está perfectamente señalada en el plano de José Bermúdez de 1713.²



Facsimile del plano de José Bermúdez, año 1713, en dónde aparece el establecimiento la Compañía de Guinea en el actual parque Lezama. Véase: "Casa de la Casa Real de la Compañía donde tienen los negros". También aparece en el extremo derecho "El Retiro" como: "La Casa de Campo El Retiro"

Que se les asignase el lugar que antes habían tenido los franceses, cerca de lo que hoy es el Parque Lezama.

Asiento inglés

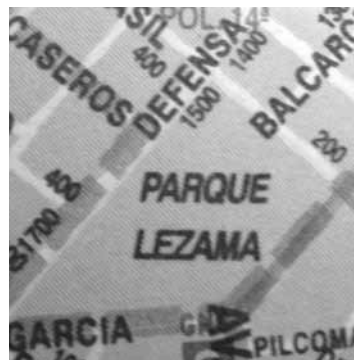
South Sea Company (Compañía de los Mares del Sur). Suplanta a la Compañía de los mares de Guinea en 1713:

En 1716, Thomas Dover, presidente de la *South Sea Company*, compra a Miguel de Riblos la casa del Retiro y tres chacras colindantes. Para una aproximación a las condiciones de dicho depósito, encontramos en Sorondo un descripción del motivo que llevó a su establecimiento al sur de la ciudad: «[...] El Cabildo

2. Studer, E. (Op. cit.) Pág. 128.

consideró si el establecimiento se haría por el norte o al sur de la ciudad, aconsejándose la parte sur por razones de higiene, porque el viento norte traería las emanaciones sobre la ciudad si se asentaba el establecimiento en el primero de los puntos y, como los ingleses pedían mucha extensión, el rey de España resolvió, por Real Cédula de 9 de octubre de 1716, que se les asignase el lugar que antes habían tenido los franceses, cerca de lo que hoy es el parque Lezama».³

Las instalaciones eran precarias porque en el terreno otorgado sobre las márgenes del Río de la Plata, según resolución del Monarca, no podían levantar los ingleses construcciones de madera, vallas o trincheras.⁴



Parque Lezama. Calle Brasil hasta su intersección con Paseo Colón, hasta donde en esa época llegaba el río.

El retiro como depósito para esclavos negros

La residencia del ex gobernador, maestre de campo Agustín de Robles, situada a un cuarto de legua de la ciudad, en una loma sobre la barranca del río. «Se componía de 32 cuartos o ‘repartimientos’ cubiertos de tejas, entre los cuales cuatro eran capaces de alojar a más de 200 cabezas de negro cada uno».⁵ «Hoy podríamos situarla en un cuadrado con ángulo noreste en la intersección de Maipú y Arenales. El sur, en Florida y Charcas. El oeste, en la manzana comprendida por: Esmeralda, Santa Fe, Maipú y Charcas. EL ángulo oeste en medio de la manzana que está entre Charcas, Florida, Santa Fe y San Martín.»⁶



Detalle de El Retiro, a la altura de la calle Arenales mirando hacia el norte. Detalle del plano diseñado por el Sargento Mayor José Bermúdez en 1713 (véase Imagen 1). Con el correr del tiempo, el Retiro fue transformado en el depósito de los esclavos negros que introducía la Compañía Inglesa de los Mares del Sud. (del Carril, Bonifacio del, et. al, Iconografía de Buenos Aires. La ciudad de Garay hasta 1852, Buenos Aires, Municipalidad de Buenos Aires, 1982. Imagen 4 p. 220.)

Depósito de esclavos del asiento de la compañía de los mares del sur:

«En 1743 fueron depositados en el Retiro los negros conducidos en los navíos *Salomon* y *San Joseph*; posteriormente, en 1751, Pedro de Lea, en nombre de don Ramón Palazio, solicita se le ceda aquel sitio para depositar los negros que llegarían en dos navíos.»⁷ Estos establecimientos cayeron en un rápido deterioro dado la falta de fondos para su mantenimiento. «En 1745- continúa la autora- las casas del asiento estaban ya en un estado

3. El resultado me pertenece. E. Ravignani, Pág. 12. Citado en: Studer, E. ídem. Pág. 204, cita n° 1.

4. Citado en Studer, E. La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII, Ed. Libros de *Hispanoamérica*, Montevideo/Buenos Aires, 1984. p.139.

5. Studer, E. *Ídem*. p. 127.

6. (Miguel Sorondo, *Procedencia del nombre de “El retiro”*. En: Boletín del Instituto de investigaciones Históricas, año XXI, tomo XXVII. Buenos Aires, julio del 42, junio del 43. Número 93-94. p. 198 a 200. Citado por Studer, 127 nota2.).

7. Citado en: Studer, E. *Ídem* p. 229, nota 2.



Vista de Buenos Aires (Anónimo, c. 1740) donde aparecen C. el cautiverio donde se ponen los negros de la Compañía y M. Residencia del Retiro donde se instaló la compañía inglesa después de Utrecht. Tomada de Carril, Bonifacio del, et. al, Iconografía de Buenos Aires. La ciudad de Garay hasta 1852, Buenos Aires, Municipalidad de Buenos Aires, 1982

verdaderamente lamentable, con las puertas quebradas y arrancadas y todas horadadas por las ratas. Cuando posteriormente Pedro de Lea solicitó se le alquilara el Retiro, debió realizar no pocas gestiones para que se le permitiera hacer las refacciones más importantes para ponerlo en estado de poder utilizarlo con el fin propuesto.»⁸

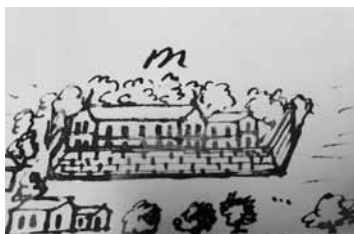
Calle de la trinidad. Terrenos en la banda del sur:

«Sarratea, ante la apremiante necesidad de habitación para los negros, compró dos terrenos en la Banda del Sur: en el barrio nombrado el Alto de San Pedro, Calle de la Trinidad (o del cabil-do) sobre la Barranca, cayendo hacia el bajo.»⁹

Manifestaciones culturales inmateriales asociadas:

En los últimos años, en la zona cercana al Parque Lezama se ha revitalizado la práctica del candombe y las llamadas de tambores.

1) Importancia del sitio para la memoria de la esclavitud y la presencia africana. Relevancia y representatividad del bien o la manifestación.



Detalle que figura en el mapa anterior como M. Residencia del Retiro donde se instaló la compañía inglesa después de Utrecht. Tomada de Carril, Bonifacio del, et. al, Iconografía de Buenos Aires. La ciudad de Garay hasta 1852, Buenos Aires, Municipalidad de Buenos Aires, 1982. Imagen 6 bis. pag 220

8. Studer, E. *Ídem.*, nota 3.

9. Citado en Studer, E. *Ídem* pp. 273-274.

No se conservan restos materiales de los asientos ni de la existencia de los depósitos de esclavos, pero su ubicación consta en las fuentes documentales de la época. Para aquellos sitios dónde se eliminó la memoria de la esclavitud y se destruyeron los rastros de la presencia africana, la propuesta es recuperar el paso de los sujetos históricos colocando placas conmemorativas.

Conclusión

Debe colocarse en cada uno de los sitios ubicados, placas o recordatorios que señalen que en ese lugar, por ejemplo, se encontraban los depósitos de esclavos de la Compañía de Guineas y de la *South Sea Company*, –en parque Lezama y en la zona cercana al Palacio de la Cancillería–, que hemos ubicado en los mapas y qué función cumplían.

A modo de ejemplo, inserto a continuación un recordatorio existente en pleno centro de la Ciudad de Lisboa.



Pero, por otra parte, por razones políticas y según el momento histórico, debía haber héroes populares que fuesen modelos a imitar. Es así que se construyeron figuras arquetípicas como la de Falucho, que concentraban los atributos del soldado raso de origen humilde dispuesto a morir por la patria.



Calle Bolívar (antiguamente De la Trinidad o del Cabildo) en el Alto de San Pedro (Hoy San Telmo)



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

MANZANAS Y ESTANCIAS JESÚTICAS
DE CÓRDOBA
Argentina - Córdoba

Las técnicas como patrimonio inmaterial de la esclavitud:
Transculturación y reproducción de sistemas constructivos y tareas de la producción agropecuaria y textil, en el marco del uso de la mano de obra esclava por parte de la Orden Jesuítica en Córdoba.



Virreinato del Río de la Plata. Rutas de tráfico de esclavos y localización de las estancias. Elaboración propia sobre plano de internet.

Historia y datos generales

Los negros esclavizados en Córdoba

En el marco de la región centro-noroeste del actual territorio argentino, a principios del siglo XVII Córdoba fue eje articulador y sede de la primera Aduana Seca, cuya finalidad no era otra que la de controlar la circulación de mercaderías y el tráfico comercial de esclavos, a fin de evitar el contrabando desde y hacia el Alto Perú y la salida ilegal de plata por el puerto de Buenos Aires.

Esta posición central y articuladora entre el espacio marítimo y andino fue dando paso a un predominio del sector atlántico que tuvo como colofón la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776. Finalmente el «reglamento para el comercio libre de España e Indias» de 1778 abrió el puerto de Buenos Aires al comercio libre, destruyendo la hegemonía de los comerciantes peruanos.

En nuestro país, la comercialización y distribución de los esclavos estuvo marcada por el eje articulador de la economía regional andina y los ciclos económicos mineros. Hasta mediados del siglo XVIII, la internación de los esclavos negros estuvo supe- ditada, en parte, a los efectos de arrastre que sobre el conjunto regional produjo la producción de plata en Potosí (Assadourian, 1982 [1968]). Es en este marco que arriban al Alto Perú «*la inmensa mayoría de los esclavos internados por Buenos Aires*», en un recorrido que pasaba por Córdoba, Tucumán y Salta, y en donde no solo se comercializaban los esclavos, sino también mercadería introducida generalmente por contrabando (Guzmán, 2006:201).¹ Hacia mediados del siglo XVIII, con el cambio de eje a favor del puerto de Buenos Aires se produce el arribo de esclavos negros en una ciudad que entre 1778 y 1810 duplicó su población. Según Florencia Guzmán la mayor parte estos cargamentos de negros «[...] quedaron ahora en Buenos Aires, Montevideo y zonas vecinas, creciendo considerablemente la población negra de Buenos Aires en los comienzos del siglo XIX; precisamente cuando esta población ya descendía considerablemente en la zona del noroeste [...]» (Guzmán, 2006:202)

Respecto del comercio interlope, hasta 1713 los negros esclavizados ingresaban directa o indirectamente por el puerto de Panamá y a través de Brasil, y por vía de excepción por puerto de Buenos Aires. Luego de esa fecha la Compañía Inglesa del Mar

1. Respecto del lugar de introducción de los esclavos comprados en nombre del Colegio Máximo, las fuentes consultadas (todas del siglo XVIII) señalan la compra de negros en Buenos Aires.

del Sur consigue ingresar esclavos legalmente por este mismo puerto hasta casi mediados del siglo XVIII. Según Studer, entre 1742-1806, más de la mitad de los esclavos importados por el Río de la Plata provenían de Brasil; en tanto que el resto, arribados directamente de África, provenían mayormente de la rivera occidental –prefiriendo las regiones del Congo y Angola– o de las zonas más densamente pobladas de Senegal, Guinea y la desembocadura del Níger (Studer, 1958:323-324).

Hacia 1776, entre la ciudad y la campaña, se registraron en Córdoba unos 44.000 habitantes. De este total, el 60% era de procedencia africana, concentrándose la mayoría en el ámbito urbano. Alrededor del 61% se localizaba en la ciudad, mientras que el 47% lo hacía en la campaña. «Siendo libres un número importante de estos [habitantes], superando holgadamente la cantidad de esclavos. Para esta fecha, Córdoba era una de las ciudades que tenía mayor porcentaje de personas “no blancas” dentro de su población total». Si la comparamos con otras jurisdicciones, observamos que Córdoba poseía en números absolutos 21.230 personas integrantes de castas; Tucumán, 12.869; Buenos Aires, 9.592; y Santiago del Estero, 8.312.²

Los jesuitas en Córdoba

En el ámbito de la provincia de Córdoba se encuentran las estancias levantadas por la Orden de la Compañía de Jesús en el siglo XVII. Ellas significaron una atinada geopolítica para consolidar a la ciudad de Córdoba como eje articulador y sede de la ciudad universitaria, donde para alcanzar el grado de Doctor se debía poder probar la limpieza de sangre, ayudando a invisibilizar formalmente la presencia africana en la región.

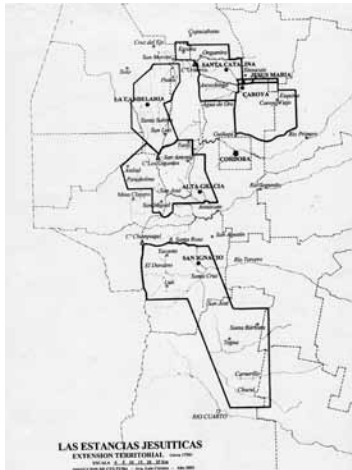
Una estancia jesuítica cordobesa es una unidad productiva diversificada, inserta en el ámbito rural, que tuvo por objetivo mantener y dotar la Universidad creada en el conjunto urbano de la Orden, dedicándose a una o varias actividades específicas, entre ellas: la producción agrícola-ganadera, la actividad vitivinícola, textil, etc.

En el marco de la región centro-noroeste del actual territorio argentino Córdoba fue, a principios del siglo XVII, eje articulador y sede de la primera Aduana Seca cuya finalidad no era otra que la de controlar la circulación de mercaderías y el tráfico comercial de esclavos, a fin de evitar el contrabando desde y hacia el Alto Perú y la salida ilegal de plata por el puerto de Buenos Aires.



Estancia Jesuítica de Alta Gracia
En negro: edificios y estructuras existentes
En punteado: hipótesis de espacios y estructuras desaparecidos.
Mensura de 1912, Actas de expulsión, 1767.
Elaboración propia.

2. Derechos de la población afrodescendiente de América Latina: Desafíos para su Implementación. Segunda parte: La situación de los afrodescendientes en Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. Proyección histórica y evolución de la protección de sus derechos. Por María José Becerra. Equipo de investigación. Diego Buffa, Dora Celton, Enrique Peláez, Florencia Molinatti, Juan José Vagni y Paula Schaller. Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Centro Regional para América Latina y el Caribe: Panamá, 2010.



Estancias Jesuíticas de Córdoba. Territorio abarcado por las estancias jesuíticas, 1616-1767. Dirección de Cultura, Provincia de Córdoba. Arq. Luis Córscico, 2002.

Cada establecimiento funcionaba con un reducido número de hermanos de la Compañía (encargados de las actividades temporales), un sacerdote jesuita (responsable de la doctrina y de los aspectos rituales), varios mayordomos, esclavos negros y algunos peones conchabados y agregados a la estancia. El conjunto de lo construido se estructura siempre alrededor de un patio rectangular cerrado por sus cuatro lados, utilizando un lateral de la iglesia –de tipo jesuita–, las galerías del claustro y, en algunos casos, cerrando una tapia o barda donde se ubicaba el ingreso a la residencia. Contaban todas ellas con la mencionada iglesia, el claustro residencia de los religiosos con sus dependencias de servicio, patio de talleres, obrador y cementerio. Separado, las rancharías de negros y –según la producción de la estancia– tajamar, molinos, lagares, fraguas, corrales, etc. Si bien pueden detectarse algunas referencias transculturadas de la arquitectura religiosa europea, las estancias combinan el tipo religioso, residencial y productivo en una síntesis nueva: la estancia jesuita cordobesa.

En esta tipología arquitectónica singular, la iglesia fue el hito significativo en el territorio, al cual se le agregaron componentes americanos –un atrio sobreelevado para extender la liturgia al espacio abierto, sus materiales y técnicas– y, sobre todo, regionales, que responden a la necesidad que debía resolver el conjunto: producción y alojamiento. En total, los jesuitas crearon seis estancias: Caroya (1616), Jesús María (1618), Santa Catalina (1622), Alta Gracia (1643), La Candelaria (1678), y San Ignacio, dedicada al mantenimiento de los ejercicios espirituales; existiendo numerosos puestos satélites como La Calera (1726), y Santa Ana (circ. 1740), entre otros.

Estancia jesuítica de alta gracia

Una estancia jesuítica cordobesa es una unidad productiva diversificada inserta en el ámbito rural que, dedicándose a una o varias actividades específicas, entre ellas: la producción agrícola-ganadera, la actividad vitivinícola, textil, etc.

En consecuencia, siendo la tipología la característica esencial más significativa de la estancia, el complejo de lo construido en Alta Gracia se organiza alrededor de un patio rectangular, cerrado en sus cuatro lados: el costado sur por el volumen de la Iglesia, el oeste y el norte por las dos alas de la residencia (hoy museo) con galerías que forman un claustro donde dos crujeas se encuentran en ángulo recto. El lado este está definido simplemente por una tapia, donde se ubica el ingreso a la residencia. El portal de ingreso es de influencia barroca y su diseño acusa el rango de la residencia y de sus dueños. Transpuesto el portal, el eje de composición queda marcado por la escalera que permite el ascenso a la galería alta.

En la residencia es fácil identificar los dos niveles que la componen: los muros de planta baja están trabajados con piedras de mayor tamaño niveladas con ladrillos, mientras en planta alta la piedra reduce sus dimensiones y los mechinales recuerdan los andamios utilizados durante su construcción. Los ladrillos perfeccionan las terminaciones de los dinteles de las aberturas y de los arcos de medio punto de las bóvedas. Las rejas y los herrajes, trabajados en la propia herrería, a su función de seguridad añaden algún detalle ornamental al edificio, mientras las terminaciones de las cubiertas de techo son tan lisas como lo permite el uso de la tejuela, marcando suaves desniveles que conducen el agua hacia las «gárgolas» de tejas musleras.

En la iglesia de Alta Gracia, resuelta con esquema tipológico longitudinal, se genera un espacio simple de una sola nave, en el que existe la insinuación de un crucero con un ensanchamiento espacial curvo que así se acusa exteriormente.

El conjunto se completaba con otros espacios claustrales y de trabajo, de los cuales se mantiene el obraje, un tajamar, molino, horno para cal y patio de labor.

El conjunto de edificios que hoy se conserva es solo el centro de la actividad productiva que se extendía al territorio mediante acequias, puestos, corrales, rancherías, etc; conformando un sistema productivo que se entrecruzaba con las demás estancias jesuíticas y cuyo funcionamiento era posible gracias a la presencia de los negros esclavizados, quienes dividían su vida entre el casco de la estancia (residencia, ranchería, obraje, herrería, etc.) y los puestos de trabajo ubicados en las sierras.

En el establecimiento residían uno o dos hermanos de la compañía y un sacerdote encargado de la doctrina, dirigiendo a más de un centenar de esclavos negros y un número no determinado de peones. Los últimos jesuitas estancieros –Pedro Nolasco López, Juan de Molina y Francisco Benito– fueron apresados el 12 de julio de 1767 y trasladados a Córdoba.

El Obraje –hoy calle al sur de por medio– estuvo dedicado a la enseñanza y producción artesanal, albergando los telares, la carpintería, hornos. Habitaciones alrededor de un patio, sin galería, cumplían las funciones mencionadas, sin mayor interés en su morfología que los desniveles propios del terreno y la estructura de sus techos, salvo un detalle plano a modo de peinetón sobre las arcadas de ingreso al patio.

En especial, el patio del obraje reunía los espacios de trabajo de españoles, esclavos negros y peones conchabados. El salón principal del obraje funcionó como capilla del conjunto mientras se

El conjunto de edificios que hoy se conserva es solo el centro de la actividad productiva que se extendía al territorio mediante acequias, puestos, corrales, rancherías, etc., conformando un sistema productivo que se entrecruzaba con las demás estancias jesuíticas, cuyo funcionamiento era posible gracias a la presencia de los negros esclavizados, quienes dividían su vida entre el casco de la estancia (residencia, ranchería, obraje, herrería, etc.) y los puestos de trabajos ubicados en las sierras.



El obraje, exterior y patio. Estancia jesuítica de Alta Gracia. Archivo

La herrería. Detalles del sistema constructivo, trabajado por la mano de obra esclava. Estancia jesuítica de Alta Gracia. Archivo

construía la iglesia. Cabe destacar que hacia fines del siglo XVII la estancia contaba con 10.000 ovejas, cuya lana se trabajaba en los telares instalados en su obraje para elaborar «*ropa de la tierra como son cordellates, fresadas y sayalas*».³

De acuerdo al inventario de la Junta de Temporalidades, al momento de la expulsión de la Orden, el obraje contaba con carpintería donde se fabricaban carretas, aberturas y muebles; herrería, jabonería, un horno para quemar ladrillos y cinco telares con sus aperos, empleando en su actividad catorce oficiales, además de los peones.



Hacia el este del obraje, un paredón de casi 130 metros de desarrollo constituía la fachada de la ranchería hacia el atrio de la iglesia. El conjunto compuesto por al menos sesenta viviendas para los esclavos negros que trabajaban en la estancia formaba otro claustro más, de menor calidad constructiva. Esta última unidad claustral desaparece con el avance de la urbanización.⁴

Los jesuitas no fueron ajenos a la institución de la esclavitud, pero se diferenciaron por especializar en oficios diversos a sus esclavos, quienes, si alcanzaban su libertad, llegaban a ser reconocidos y queridos para trabajos específicos.

Con la construcción del tajamar,⁵ los jesuitas demostraron la amplia visión que poseían de la región porque, según escribe el Arq. Rodolfo Gallardo,⁶ fueron los primeros en adivinar un desti-

3. Testimonios de los autos del Inventario de los bienes de los jesuitas expulsos de esta ciudad pertenecientes a la Estancia de Alta Gracia. Año 1767 anotado en el año 1771. Escrib. 2 – Leg. 40 – Expte.6.

4. Autos de embargo de la Estancia de Alta Gracia con lo ella edificado, plantado, esclavos y demás bienes de la propiedad del General Santiago de Liniers. (Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba. Escrib. 4 Leg. 46 – Expte. 8)

5. Tajamar : depósito de agua por gravedad, para hacer funcionar los dos molinos hidráulicos y un batán. Se ubica en el extremo final del sistema hidráulico, que incluye una serie de “paredones” que embalsan el arroyo que alimenta las acequias de riego y el propio Tajamar.

6. Gallardo, Rodolfo. *La arquitectura de Córdoba y su historia*. Ediciones Nuevo Siglo, 2003.

no agrícola-ganadero y la primera vez que un estudio minucioso del régimen pluvial irregular de Córdoba dictó como solución el almacenaje de agua en un tajamar. El territorio se manejaba a través de puestos, de los que, en 1776, Alta Gracia contaba con varios: San Ignacio, San Antonio, Puestito de Guzmán, del Potrerillo, Santiago, del Potrero, de Achala y de San Miguel, compuestos por rancheríos y corrales.⁷

La localización serrana fijó el destino de esta estancia y la de sus vecinas para la explotación de ganado mular, vacuno, ovino y caprino. Las mulas criadas en Alta Gracia e invernadas en Candelaria eran comercializadas en el tablado de Salta para su posterior envío al Alto Perú en las caravanas que comercializaban con la plata de Potosí, acercando también el repertorio del arte alto peruano. Desde Córdoba, tras la invernada en la estancia de La Candelaria, solían partir arrias de 1.300 a 1.400 mulas con destino a los molinos de la Casa de la Moneda de Potosí.⁸



Maqueta de la estancia jesuítica de Alta Gracia. Ranchería, obraje, primer patio y patio de trabajo con la herrería.



Estancia jesuítica de Alta Gracia. Grabado de Juan Kronfuss, 1920. Kronfuss, Juan. *Arquitectura Colonial en la Argentina*. Córdoba: Biffignandi Editora, [sf]. p. 167

7. Larrauri, E.; Trecco, A.; Amarilla, L.; Santia, S.; García Vieyra, J. et al. *Alta Gracia: Evolución Histórica y Desarrollo Urbano-Arquitectónico*, Córdoba: Cehuala, Faud, UNC.

8. Sarria, Gustavo. *La Candelaria, una explotación jesuítica del siglo xvii*. Córdoba, Ediciones del Copista, 1999.

Consta que antes de la expulsión, la Compañía del Nombre de Jesús había incrementado notablemente la extensión de la estancia, y que además de los edificios e instalaciones mencionadas, poseía 3.005 crías de mulas, posiblemente 16.000 cabezas de ganado, 400 baguales, 1.167 yeguas de cría de potros, 300 mulitas, 800 burros, 1.000 caballos, 80 mulas mansas, 3.000 ovejas y 200 cabras, más cultivos de trigo que habían producido 119 fanegas de acuerdo al inventario final.¹

Detalles y valores específicos

Los esclavos de la estancia de Alta Gracia como sustento de las actividades productivas.²

El funcionamiento de estas unidades productivas se basaba casi exclusivamente en el uso intensivo de la mano de obra esclava, en tanto que no solo constituían la mano de obra para la construcción de edificios e infraestructuras, sino que además elaboraban lo necesario para su manutención y para el sostenimiento de otros establecimientos jesuíticos.

Según los datos que suministra el libro de cuentas, los esclavos de Alta Gracia producían regularmente el sustento necesario para su avituallamiento; costean con tejidos una parte de los jornales de los peones y trabajadores conchabados, y abastecen con reses, textiles y granos no solo al Colegio Máximo de Córdoba sino también a las otras estancias –con las que Alta Gracia tenía una estrecha relación– y al mercado regional andino a partir de la colocación de mulas en la feria de Salta. Respecto de este último punto, la dinámica de los puestos confirma que la producción dominante de Alta Gracia era asistida por esclavos negros, y que solo algunos de ellos llegaron a cumplir ciertas funciones de mando dentro del puesto.

Acerca de la cantidad de trabajadores, el libro contable de la estancia de Alta Gracia señala que entre los años 1718 y 1753 la cantidad de esclavos varió entre los 150 y los 200 sujetos. Aún no

1. Testimonios de los autos del Inventario de los bienes de los jesuitas expulsos de esta ciudad pertenecientes a la Estancia de Alta Gracia. Año 1767 anotado en el año 1771. Escrib. 2 – Leg. 40 – Expte.6.

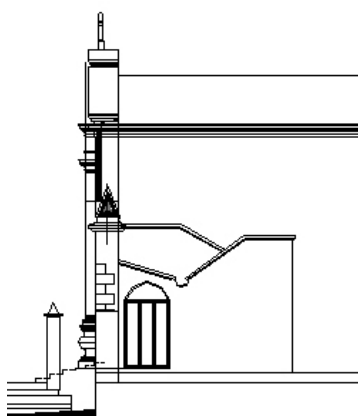
2. Gran parte de la información y datos encontrados en esta parte de la ficha se basa en la ponencia presentada por el Lic. Carlos A. Crouzeilles en el: III Encuentro Patrimonio Jesuítico, Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008. pp., 112-123. Por ende la bibliografía y cita de documentos va a ser obviada en este caso.

se han ubicado para Alta Gracia especificaciones documentales precisas para detallar el número de esclavos en la ranchería y en los puestos. Se infiere que la mayoría de los varones adultos vivían y trabajaban en los puestos, y solo momentánea y rotativamente se trasladaban a la ranchería del casco junto a su familia con la finalidad de recibir la doctrina y atender a la reproducción social del grupo. Al momento de la expulsión, los esclavos ubicados en los diferentes puestos de Alta Gracia se encontraban separados del núcleo familiar. Y a cuatro años de la expulsión de los jesuitas, la mayoría de las mujeres de los esclavos se encuentran con sus hijos pequeños en el casco de la estancia; situación que posiblemente facilitaba las tareas de control sobre la moral y reducía las probabilidades de fuga de los esclavos ubicados en dichos puestos.

En referencia a toda la serie de maltratos a los que eran sometidos los esclavos que llegaban a puerto de Buenos Aires, Gesualdo señala que los religiosos de la Compañía tuvieron con sus esclavos un trato más benigno que el dado por otros sectores de la sociedad colonial (Gesualdo, 1982:31); en tanto que es el propio Carlos Mayo, en conjunto con otros autores, quien señala que «[...] *las condiciones de vida material de la población esclava al servicio de las estancias jesuíticas de Córdoba merecen haber sido, en general, buenas para el criterio de la época [...]*» (Albores et. al., 1977(1994):21) Evidentemente el “trato diferencial” dispensado por los jesuitas hay que entenderlo dentro de un contexto en el que si bien las cuestiones morales y económicas se entremezclan, la eficiencia y generación de un superávit no está puesto en duda; en tanto el régimen de trabajo tiende a que con lo producido se sustente la mano de obra, se recupere lo invertido y garantice un excedente.

Respecto de las condiciones de vida de los trabajadores esclavos que prestaban servicio en la Compañía, el libro de cuentas de Alta Gracia indica que, más allá de un uso eficiente de la fuerza de trabajo, existía una cierta preocupación por parte de los hermanos estancieros por abastecer a un elevado número de esclavos de aquellos elementos necesarios para su manutención. Este hecho de ninguna manera implica que los esclavos no hayan sido sometidos a sanciones que van desde el castigo físico, el encierro, la venta individual o grupal y la utilización de elementos de sanción. En este sentido, la función de «[...] *hun cuarto pequeño con su puerta zerradura y llave, con un sepo sin candado adentro que*

El funcionamiento de estas unidades productivas se basaba casi exclusivamente en el uso intensivo de la mano de obra esclava, en tanto que no solo constituían la mano de obra para la construcción de edificios e infraestructuras, sino que además elaboraban lo necesario para su manutención, y para el sostenimiento de otros establecimientos jesuíticos.



Cepo. Estancia jesuítica de Alta Gracia. Vista desde las galerías hacia el cepo, exterior e interior. Archivo MNEJAGyCVL. Fachada lateral, PRACH-UMSS, 2008.

sirve de carcel [...]»³, más el uso probable de otros mecanismos de sanción como grillos y esposas es una muestra clara que durante o después de la administración de la Compañía el castigo de los esclavos seguía vigente.

De acuerdo a la documentación consultada, la utilización de este lugar como cárcel o cepo no fue arbitraria. Los administradores de la estancia aprovecharon su ubicación estratégica y panóptica, para observar al reo desde distintos puntos de la residencia, sin que pudiera ver o saber que era observado o controlado.

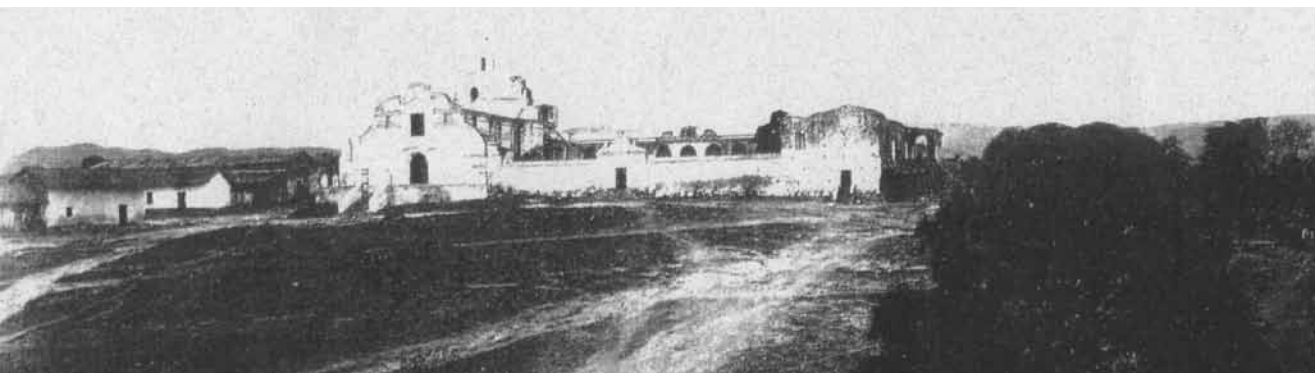
En referencia a la Compañía de Jesús y a los posibles conflictos con la mano de obra esclava, la escasa documentación encontrada indica cierta inquietud entre los padres consultores ante la «*avilantez e insolencia*» de algunos esclavos en el Colegio Máximo de Córdoba, el intento de envenenamiento a un integrante de la Compañía, o bien los conflictos e intentos de fuga ocurrido con «*los Angolas principales*» de Calamuchita. En el corto periodo de dieciséis años que reflejan estos documentos,⁴ la relación de los religiosos de la Compañía con sus esclavos no estuvo exenta de situaciones de conflictos.

Tras la expulsión de la Orden, a través del testimonio de Manuel Rodríguez –quien administra esta unidad productiva desde 1778 hasta 1796– se conoce que los esclavos de esta estancia no solo presentan una fuerte unidad como grupo, sino que además generaron mecanismos de protección a partir de una estrategia comunicacional concreta. En este sentido, en

la rendición de cuentas que realiza ante la Junta de Temporalidades, Manuel Rodríguez señala como los esclavos «*todos ellos nacidos y criados*» en Alta Gracia poseen:

«[...] una unión tan admirable hasta en el trato, todos los viejos entre si se tratan de hermanos fulano hermano sultano... los mosos entre si hermanos... Los viejos a los mosos de hijos... los mosos a los viejos de padres. Todos entre si hablan en su lengua quichua sin que ni con los mayores esfuerzos, se haiga podido conceguir se uzzen entre si nuestra española; y esta unión no es solo en lengua y trato la es también admirable en los efectos. No hai exemplar de que ninguno de ellos haya descubierto defectos de otro ni aún en fuerza de los mayores castigos [...]».⁵

3. AHPC. Año 1771, Esc.2; Leg. 43, exp. 12, f. 583r, las de ortografía de la cita son originales.
4. Respecto de este punto nuestra principal fuente documental es el libro de consultas que incluye la problemática de todos los Colegios de la Compañía entre los años 1731-1747.
5. AHPC. Esc. 2. Leg. 92. Exp. 10. f. 136.



Estancia jesuítica de Alta Gracia.
• Fotografía circ. 1900. Archivo MNEJAGyCVL

Valoración

La estancia de Alta Gracia y la ciudad que lleva su nombre tienen un grado de conocimiento y significación muy fuerte a nivel nacional, provincial y local. Responde a la transculturación de las invariantes españolas al territorio hispanoamericano, destacándose la adhesión a la nueva realidad del espacio, de su escala, que se entienden como el espacio exterior sin límites y dignidad en la respuesta arquitectónica en un territorio periférico, y cuya materialidad deja constancia de la labor conjunta de la mano de obra libre y esclava en un territorio interno y estratégico del Virreinato del Río de la Plata para el tráfico de negros esclavos.

El sitio jesuítico en su conjunto ofrece un ejemplo excepcional de fusión entre la cultura europea y la americana, con el aporte de la mano de obra esclava negra, así como una expresión material única de la experiencia religiosa, social y económica desarrollada durante más de 150 años por la Compañía de Jesús en Sudamérica, que ilustra un período significativo de la historia de la humanidad.

El conjunto representa la primera organización agropecuaria a nivel regional. Fue dotada de elementos y recursos técnicos avanzados para su época (S. XVIII), y constituye un modelo histórico de manejo de producción rural.

Su tipología espacial y morfológica es altamente representativa por los elementos del sistema que aún conserva (iglesia, residencia –con lugares comunes–, tajamar, obraje, paredones, ruinas de molinos, hornillas, etc.), por su sistema constructivo abovedado y por la funcionalidad de los mismos. En la ejecución de todos ellos y en las diversas tareas productivas, la mano de obra fue, casi en exclusiva, negra y esclava, situación que se repite en todas las estancias de la Orden.

La estancia responde a la transculturación de las invariantes españolas al territorio hispanoamericano, destacándose la adhesión a las siguientes: la nueva realidad del espacio, de su escala, que se entienden como el espacio exterior sin límites y dignidad en la respuesta arquitectónica en un territorio periférico, cuya materialidad deja constancia de la labor conjunta de la mano de obra libre y esclava en un territorio interno y estratégico del Virreinato del Río de la Plata para el tráfico de negros esclavos.



Mano de obra esclava. Muros, Detalle de muros, mecinales, andamios (reconstrucción), y óculo de la cúpula. Estancia Jesuítica de Alta Gracia. Archivo MNEJAGyCVL

Su tipología espacial y morfológica es altamente representativa por los elementos del sistema que aún conserva (Iglesia, Residencia –con lugares comunes–, Tajamar, Obraje, paredones, ruinas de molinos, hornillas, etc.), por su sistema constructivo abovedado, y por la funcionalidad de los mismos.

Por su importancia, el conjunto se suma al reconocimiento del sistema de obras que la orden jesuítica construyó en la provincia y en la nación, designadas desde 1941 como MHN, y que alcanzaron en el año 2000 la declaración como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Sin embargo, la sociedad en general no identifica la significativa participación del esclavo en la construcción y producción de la estancia, siendo prácticamente invisibilizada su aportación situación que la comunidad afro en Córdoba ha comenzado a reivindicar.¹

Desde el año 2009, el Museo de la Estancia ha propiciado la reflexión sobre la presencia del esclavo negro a partir de la investigación histórica, la puesta en valor de espacios en relación a la vida y el trabajo del esclavo, y la programación de actividades artísticas y académicas centradas en esta temática, en especial en su aspecto intangible. Paralelamente se ha trabajado en la constitución del Grupo Córdoba-Ruta del Esclavo, con instituciones relacionadas al tema e interesados y propietarios de los sitios identificados en relación a la presencia afro entre los siglos XVII y XIX en la región cordobesa.

Autenticidad

- Mano de obra: Esclava negra. Auténtica en su conjunto. (Residencia restaurada)
- Materiales: Auténticos en su conjunto. Fabricación de mampuestos, cal, tejas, herrajes, carpintería, etc.: Esclavos negros. (Residencia y obraje restaurado, molinos en ruinas)
- Diseño: Auténticos en su conjunto: jesuita. Aplicación de la tipología de «estancia jesuítica» exclusiva de la provincia de Córdoba (iglesia, residencia, obraje, tajamar, molino, organización en torno a patios) que responde a las necesidades y fines locales de la Orden.
- Implantación actual: Localización original, fragmentada por la trama urbana.

1. Afrodescendientes de y en Córdoba. Documento inicial: «de pronto nos ven»: (...) Reconocimiento de que junto a los pueblos originarios, muchas de las iglesias y edificios hoy históricos, fueron construidos por mano de obra esclavizada. Córdoba: 11 de Octubre de 2010.

Manifestaciones culturales asociadas

Las diferentes manifestaciones asociadas tienen relación con la mano de obra esclava, como pieza clave en el proceso de producción y construcción de la infraestructura de la unidad productiva, y como agente activo generador de mecanismos de resistencia, adaptación y pautas de convivencia.

Aunque el llamado «paradigma de la etnicidad correcta» –según D. Schávelzon–, llevó a olvidarse de un tercio de la población de gran parte del país: los africanos y afroargentinos, hoy se comienza a ser consciente de que en el siglo XVIII hubo lugares en Argentina como en Catamarca, Córdoba o Mendoza donde más del 70% de sus habitantes eran afros: negros, pardos, morenos, mulatos o como se los haya llamado en cada momento.¹

Formas de la vida cotidiana a través de sus restos materiales

La presencia de los afros esclavizados en el sistema jesuítico queda asentada, por ejemplo, en los libros de cuentas que los jesuitas llevaban para la administración de las estancias. En ellos es posible identificar la producción de materiales y productos, reflejo del trabajo de la mano de obra esclava, así como de algunas de las circunstancias que rodearon la vida de los afros en este territorio.

En el campo de la producción de objetos, podrían presentarse dos variables: los objetos que hacen alusión a la cultura afro, claramente cargada de identidad, como la cerámica manufacturada con tecnologías y formas no europeas y no americanas.

En este caso se destaca la presencia a nivel nacional de las pipas de fabricación afro, aunque la tradición del tabaco es originaria de América. Diferentes a lo indígena y lo europeo, poseen rasgos que las unen entre sí: cerámicas burdas, simples, decoraciones hechas con rayas y puntos, sin el tubo habitual de la pipa de caolín europea, algunas están simplemente modeladas. Presentan rasgos comunes a las pipas afro de Uruguay, Brasil (Becker 1969; Orser 1996), Bermuda (Handler, 1986), Santo Domingo (García Arévalo, 1986) y Estados Unidos (Deetz, 1973), mostrando así la unidad de la cultura Africana en América, portadora de tradicio-



Pipa de confección africana encontrada en excavaciones arqueológicas realizadas en el edificio de la Residencia, Archivo MNEJAGyCVL

1. Schávelzon, Daniel. «La cultura material africana en Buenos Aires: objetos y contextos», 1996. Ponencia presentada en: 1ras. Jornadas de arqueología histórica de provincia y ciudad de Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes; Lo Afro y su cultura material. Los invisibles de la arqueología argentina.



Cubierta de Techo Residencia de la Estancia de Alta Gracia. Archivo MNEJAGyCVL

nes comunes en su origen y dispersas en la diáspora americana.²

Los objetos que hacen a la repetición de modelos europeos para formas y funciones locales, en los que permanece la huella de la mano de obra afro.

La huella de la mano de obra negra queda plasmada en la superficie de los mampuestos destinados a los muros de la estancia. La marca de los dedos al retirar el molde recuerda el trabajo de los hombres y las mujeres afros en la construcción de los edificios, desde la fabricación de ladrillos, tejas musleras, cal, etc., hasta la ejecución misma de muros, bóvedas, canales, hornos, etc., bajo la dirección del hermano estanciero. Cada construcción es un testimonio tangible de su trabajo.

A partir de la Declaración de Patrimonio de la Humanidad, el Museo de la Estancia inició una revisión de su proyecto museológico con el objetivo de revalorizar a la estancia como centro de producción, mostrando a la historia desde el trabajo cotidiano y rescatando a los actores sociales que hasta ese momento ocupaban un papel secundario.

Dentro de este proyecto de renovación museológica se pone énfasis en la revalorización de los esclavos negros que tuvieron un rol relevante dentro de la estancia, la puesta en valor de los patios que incluye la apertura al público del cepo, la recreación de los sistemas constructivos, etc.

La deliberada ausencia del negro en el relato de la historia local es hoy motivo de revisión y reflexión sobre el problema de la explotación, la discriminación y la marginación, que es aún una realidad que nos confronta.

2. Schávelzon, Daniel. África en Buenos Aires: *Descubrimientos Arqueológicos Recientes*, 1999

Estado de conservación y tipo de propiedad o bien visibilidad (en caso de bienes inmateriales) y comunidad portadora

Como testimonio material de estas huellas tangibles e intangibles de la presencia afro en el sistema jesuítico, la estancia de Alta Gracia conserva parte de sus elementos arquitectónicos y productivos. La iglesia y la residencia cambian de propietarios a partir del testamento de José Manuel Solares en 1968, quien lega el edificio de la iglesia y del obraje a la iglesia, hoy dominio de la parroquia Nuestra Sra. de la Merced, dependiente del Arzobispado de Córdoba; mientras que la residencia es heredada por Telésforo Lozada, cuyos descendientes la habitan hasta su expropiación por el Estado Nacional en 1968, acción que permitió la creación del Museo Nacional en 1971 en el ámbito de dicha residencia. El tajamar quedó en poder de la Nación –en convenio con el Municipio–, y uno de los molinos que quedara en propiedad privada recientemente fue donado al mismo municipio. El espacio de la Ranchería queda comprendido en la manzana urbana contigua hacia el sureste de la residencia, loteada a partir de 1868.

Entorno del monumento: relación buena o neutra.

Monumento: iglesia, obraje y tajamar: estado regular; residencia: estado bueno; molino: estado malo. ranchería, huerto y otros: desaparecidos.

	IGLESIA	RESIDENCIA	TAJAMAR	MOLINO	OBRAJE	RANCHERÍA
ESTRUCTURA	2	1	-	6	2	6
CARCAZA	2	1	-	-	4	6
CUBIERTA	2	1	-	6	2	6
ORNAMENTACIÓN	2 5	1	-	6	2	6
TRATAMIENTOS SUPERFICIALES	2 5	1	-	6	2 5	6
CERRAMIENTOS	2 5	1	-	6	2	6
INSTALACIONES	2	1	4	6	2	6
TERMINACIONES	2 5	1	-	6	2 5	6
EQUIPAMIENTO	2	1	-	6	5	6

1. Buen estado, con capacidad de respuesta

2. Conserva la forma, es funcional, pero necesita conservación

3. Conserva la forma pero su funcionamiento es precario

4. Conserva la forma, pero no es funcional

5. Conserva vestigios de forma y localización

6. Ha desaparecido

Grados de protección

Material: Sitio de la Estancia Jesuítica de Alta Gracia

· MONUMENTO HISTÓRICO NACIONAL, D. N° 90732/41, Ley Nacional N° 12665.

· Bien cultural jesuítico, o. N° 4368/99 y N° 4518/99, Municipalidad de Alta Gracia.

· Patrimonio cultural de la humanidad, Lista de Patrimonio Mundial Sitio (Serie de Conjuntos) Manzana y Estancias Jesuíticas de Córdoba, N° 995, UNESCO, 2000. Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, UNESCO, París. (Revisada en 1992). Ley Nacional N° 21836/78, República Argentina. Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. Centro del Patrimonio Mundial, UNESCO.

Inmateriales: Técnicas.

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, París, 2003. Sin declaratoria ni inventario.

Importancia del sitio para la memoria de la esclavitud y la presencia africana. relevancia y representatividad del bien o la manifestación

«Oídme. Petrus Claver, Æthiopum semper servus»
(¡Pedro Claver, esclavo de los negros para siempre!)
Pedro Claver SJ, Cartagena de Indias, siglo XVII

Reconocidas como producto del ingenio y la habilidad de los integrantes de la Orden de la Compañía de Jesús, las estancias jesuíticas de Córdoba aún no han reparado en la importancia de estos sitios como testimonio de la esclavitud y la huella de la cultura africana en el presente.

En primer lugar, el sitio y su sistema responden a la ubicación estratégica del territorio cordobés, situado en el punto nodal de la distribución del tráfico de esclavos hacia Chile y hacia Potosí, que en consecuencia llegó a contar, según el censo 1778, con 44.506 habitantes –ciudad y campaña– cuando la Gobernación del Tucumán pasó a integrar el Virreinato del Río de la Plata.

De ellos, el 35% de la población era española o blanca, y el 65% restante estaba constituido por castas (negros, mulatos, indios, mestizos, zambos). A su vez, solo el 16% se concentraba en la ciudad, mientras que el 84% trabajaban en aéreas rurales, en las haciendas privadas y en las estancias jesuíticas, aportando mano de obra esclava a la producción agrícola, frutícola, ganadera y manufacturera.

Reconocidas como producto del ingenio y la habilidad de los integrantes de la Orden de la Compañía de Jesús, las estancias jesuíticas de Córdoba aún no han reparado en la importancia de

estos sitios como testimonio de la esclavitud y la huella de la cultura africana en el presente.

Esta importancia queda reflejada por ejemplo en números, si se atiende al hecho de que la Junta de Temporalidades –organismo oficial para la administración y venta de los bienes que fueron propiedad de la orden de la Compañía de Jesús después de 1767– sacó a remate público 2000 esclavos propiedad de la citada orden.

Aún más si se confronta la existencia de la esclavitud en el contexto del accionar de una orden católica, exponente fundamental de la ideología de la Contrarreforma. Ordenar su propia vida o el autoconocimiento fue un mandato base para los jesuitas, que les permitía generar especiales habilidades; es decir, asumir la responsabilidad de cada uno de ser flexible e innovador, de manejar adecuadamente los sentimientos frente a la sociedad. Esto conducía a la entrega a los «otros», a trabajar para el otro, para un bien superior, con una especial comprensión de los demás. Esa relación especial con el «otro» –sea español, portugués, asiático, aborigen, negro, etc.–, los llevó a establecer una aproximación diferente frente a lo nuevo, implementando formas diversas para convencer y convertir.

Expresión de una forma particular de convencer, convertir y producir, y del modo de conseguir estos propósitos por propia voluntad y en relativa libertad, las estancias jesuíticas de Córdoba son, a la vez, reflejo de la esclavitud como institución entre los siglos XVIII y XIX.

Situación en la cual un individuo estaba bajo el dominio de otro, perdiendo la capacidad de disponer libremente de sí mismo, y se convierte en la propiedad de esa otra persona, que puede perderla o cambiarla, emplearla en la actividad que considere oportuna y, en algunos casos, incluso disponer libremente de su vida.

En este marco, la relación amo-esclavo responde a la obediencia al dueño como virtud cristiana, lo que conduce a indagar sobre cuál fue el alcance de la dimensión ética de la cultura que inventaron los esclavizados para sobrevivir esta imposición.

En la actualidad, en la pluralidad y secularidad del horizonte moderno, se hace indispensable identificar el fin y la misión de la Orden del Nombre de Jesús, si se pretende rescatar la labor educativa jesuítica entre las múltiples opciones contemporáneas, para profundizar sobre aquellos aspectos que, en relación con el sostenimiento de la producción, fueron puestos en juego por los esclavos de la Compañía en Córdoba.

Si una de las hipótesis de investigación se centra en verificar

Expresión de una forma particular de convencer, convertir y producir, y del modo de conseguir estos propósitos por propia voluntad y en relativa libertad, las estancias jesuíticas de Córdoba son a la vez reflejo de la esclavitud como institución entre los siglos XVIII y XIX.

En este marco, la relación amo-esclavo responde a la obediencia al dueño como virtud cristiana, lo que conduce a indagar sobre cuál fue el alcance de la dimensión ética de la cultura que inventaron los esclavizados para sobrevivir esta imposición.

La tradición universitaria del amo (docente-alumno) optaría por la invisibilización del componente esclavizado en la sociedad, para asegurar la permanencia del juego del poder en Córdoba, conocida como “la Docta”.



Espacios de trabajo y residencia de los esclavos en las estancias jesuíticas de Córdoba. Estancia Jesuítica de Santa Catalina. Ranchería y patio de trabajo.
• Fotos: Daniel de la Torre.

cual fue la intención de los religiosos –entre el aprovechamiento racional del trabajo vs. la hiper-explotación de los trabajadores esclavizados–, no cabe duda que es de principal interés avanzar en el conocimiento de esta particular relación amo-esclavo, donde la obediencia al dueño era entendida como una virtud cristiana. En este marco: ¿Cuál fue el alcance de la dimensión ética y cultural que inventaron los esclavos para sobrevivir? El avance en esta línea de investigación propiciaría la continuidad en la identificación y valoración de los componentes del sistema jesuítico menos reconocidos.

La tradición universitaria del amo –docente-alumno– optaría por la invisibilización del componente esclavizado en la sociedad, para asegurar la permanencia del juego del poder en Córdoba, conocida como «la docta».

En el territorio cordobés la mano de obra esclava, entre otros fines, producía para educar a los limpios de sangre; condición que conduciría a una negación histórica de su presencia. Aunque la mano de obra esclava permanece en la obra arquitectónica del amo, testimonio de una memoria nunca escrita que desaparece convenientemente.



Estancia jesuítica de Caroya. Espacios de producción y doctrina.
• Fotos: Rafael Piñeiro.

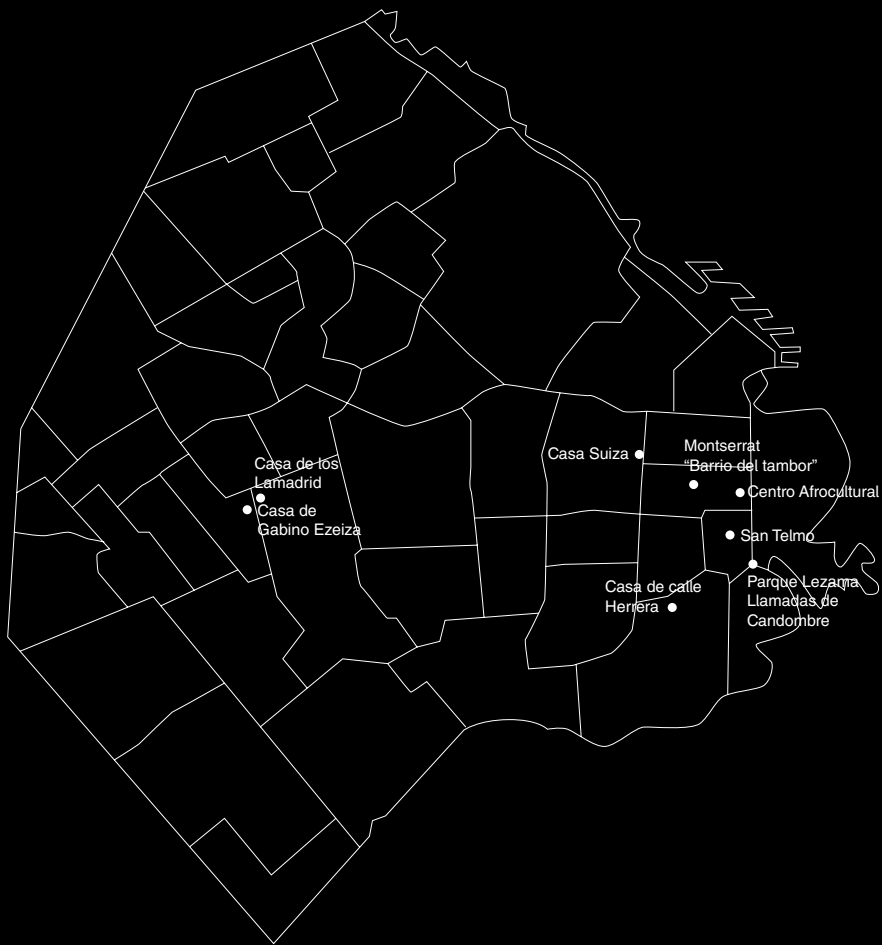




Estancia Jesuítica de La Candelaria. Ranchería.
 • Fotos: Secretaría de Cultura de la Provincia de Córdoba



Alta Gracia: traspatio o patio de labor.
 Detalle muro, carpintería, herrería, boveda y muro tajamar.



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

CANDOMBE, MILONGA, TANGO Y PAYADAS EN
EL ESPACIO CULTURAL AFRORIOPLATENSE DE LA
CIUDAD DE BUENOS AIRES.

Manifestaciones y expresiones inmateriales

El espacio cultural afrorioplatense incluye diversas expresiones culturales inmateriales significativas, representativas y vigentes para la comunidad afroandombera.

Las expresiones culturales afroandomberas del presente son resultado de procesos de creación, producción, reproducción y circulación producidos entre diferentes sujetos y grupos afrodescendientes.

El espacio cultural afrorioplatense vinculado a géneros musicales y baile y a expresiones culturales celebratorias y ritualísticas relacionadas con aquéllos, así como a usos culturales y sociales manifiestos en el espacio público y a bienes culturales como los tambores, puede encuadrarse en el campo de «sitios de expresiones inmateriales».

Retoma algunos aspectos de la definición del «patrimonio cultural inmaterial» como usos, representaciones, expresiones y conocimientos desarrollados a través de instrumentos, técnicas y objetos que diversos grupos de afrodescendientes localizados en la ciudad de Buenos Aires reconocen como parte integrante de su comunidad y de su patrimonio cultural.

¿Por qué estas expresiones serían parte inherente del campo de lo inmaterial en grupos de afrodescendientes de Buenos Aires? Porque a pesar de las discontinuidades en relación a su desarrollo en ciertas épocas, las manifestaciones seleccionadas han sido transmitidas oral y socialmente, recreadas por comunidades y grupos en función de su entorno mantienen vigencia actual y en ese sentido, se han constituido en torno de una continuidad histórica que ha hecho que se desenvuelvan en el presente. Asimismo, les infunde pertenencia e identidad y, al mismo tiempo, los relaciona con el resto de la sociedad en términos de respeto hacia su diversidad. Por otro lado, las expresiones y la comunidad portadora que estamos seleccionando como sitio de memoria desarrollan sus prácticas y transmiten sus saberes en el contexto urbano si bien comprendiendo elementos tradicionales y contemporáneos en forma simultánea. Resulta de interés –como más adelante se manifiesta– que las manifestaciones desarrolladas en Buenos Aires son el resultado de cruces, recorridos, migraciones y mezclas desde las cuales se han readaptado e incluso reinventado retomando componentes del pasado. En este sentido, son expresiones inclusivas, que permiten conectar el pasado, el presente y el futuro; representativas de diferentes grupos asociadas a las mismas.

Tiene sentido y es objetivo de esta elección, las siguientes cuestiones:

- El respeto por las manifestaciones de los grupos diversos vinculados a la pertenencia afrodescendiente.
- La salvaguardia de las manifestaciones a fin de que se recreen y no se pierdan.
- Sensibilizar a los organismos transnacionales, nacionales y locales acerca de la importancia del reconocimiento recíproco.

Las manifestaciones integradas en este sitio pueden ser clasificadas como espacio cultural:

Consideramos que esta noción permite incorporar itinerarios que construyen sujetos, grupos, saberes, objetos y prácticas que asociados se desenvuelven en espacios públicos estables aunque flexibles, estableciendo un contexto en el cual:

- Se realizan prácticas, escenificaciones relativas a ciertos saberes.
- Se transmiten saberes.
- Se producen intercambios, interacciones y diálogos múltiples entre sujetos, grupos y saberes/prácticas.

Esta clasificación lleva a pensar en una Unidad contextual donde los sujetos y grupos son tan importantes como las expresiones culturales que desenvuelven. Desde esta perspectiva, no solo es importante el producto (música, danza, fiesta, tambor), sino sobre todo el proceso de creación que los grupos sociales involucrados desarrollan.

Las expresiones escogidas pueden clasificarse como:

- Tradiciones y expresiones que se han transmitido como saberes orales y como prácticas sociales
- Usos sociales, rituales y actos festivos: llamadas, géneros musicales
- Técnicas artesanales tradicionales: tambores, repiques, murales
- Podría ser incluido también como «artes del espectáculo»

Localización geográfica

Si bien los grupos de afrodescendientes han tenido y tienen –históricamente como en el presente– presencia e incidencia en la ciudad de Buenos Aires y el Área Metropolitana; por la continuidad, visibilización y resignificación de las manifestaciones culturales escogidas establecemos un recorrido/itinerario cultural (un espacio cultural) construido entre el lugar histórico y los sitios del presente de las comunidades. El mismo comprende:

- Zona Sur de la Ciudad de la ciudad de Buenos Aires: especialmente los barrios de San Telmo y Monserrat. El segundo albergó el «barrio del tambor» , del cual queda un mural que grafica esa situación y el primero, es espacio actual de conformación de las comunidades a partir de la realización de candombe y llamadas de tambores –debe destacarse que históricamente por relación al tango y la milonga debemos considerar, además, Ba-

rracas y La Boca-. En la zona de Constitución aún quedan vestigios de lo que se reclamó, en los últimos 2 años, como el «último quilombo urbano» en Buenos Aires. Allí residía y funcionaba el Centro Cultural del Movimiento Afrocultural, hoy ubicado en el Centro Cultural Plaza Defensa del Ministerio de Cultura del GCABA, sito en la calle Defensa, San Telmo.

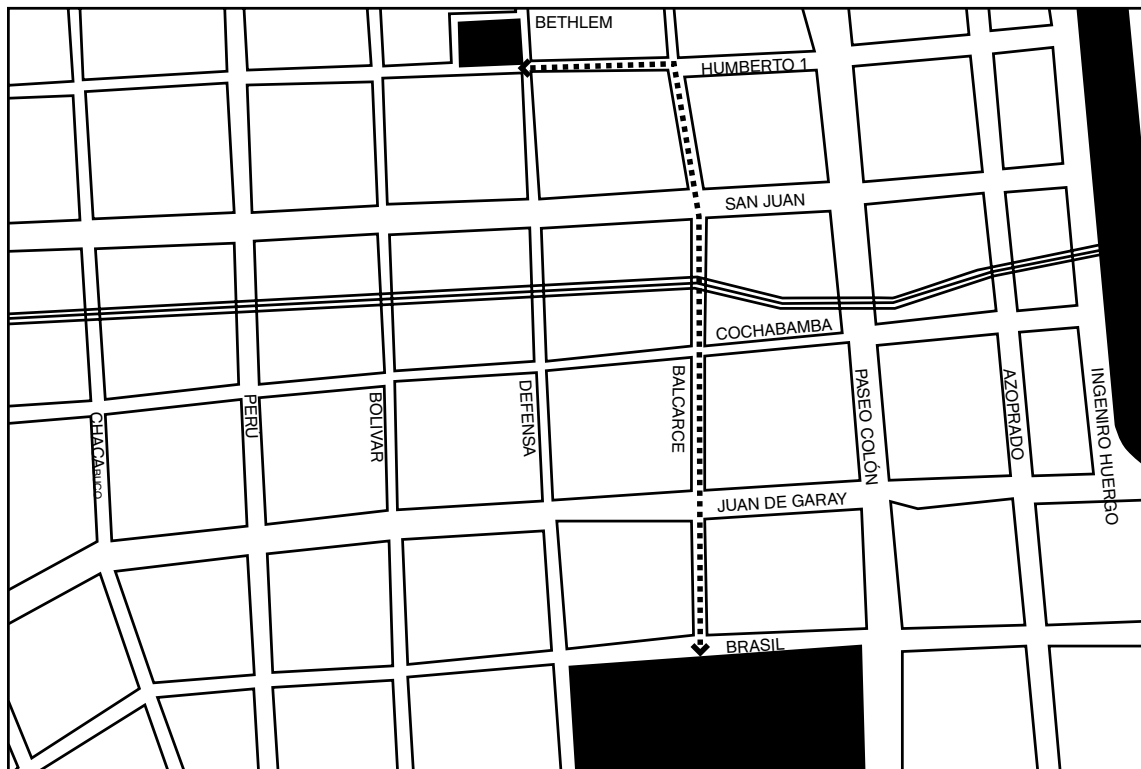
- Llamadas de candombe: recorrido que comprende aproximadamente ocho cuadras en el barrio de San Telmo, generalmente, desde Plaza Dorrego a Parque Lezama como cabeceras de los recorridos.

- Murales: En la esquina de Tacuarí y Alsina de Monserrat y el mural que fue destruido junto con la demolición de una casa en la esquina de Bolívar e Independencia de San Telmo.

- Flores/Floresta: la casa donde murió Gabino Ezeiza (Azul y Rivadavia), la casa de los Lamadrid (Argerich 350), Cementerio de Flores (donde se encuentra la tumba de Gabino Ezeiza)

- Rodríguez Peña y Sarmiento: Casa Suiza (allí funcionó el Shimmmy Club hasta 1972, sede importante de los afroargentinos).

Recorrido de Llamadas de candombe.



Descripción general

Historia y datos generales

La Argentina durante muchos años fue concebida como un país construido a partir de la inmigración europea y hoy en día, todavía predomina dicho imaginario en donde el aporte de la población negra o afro es considerado nulo o inexistente. Dichas imágenes, supuestos y modos de concebir la identidad del país y de Buenos Aires son el resultado de lo que se conoce como **proceso de «blanqueamiento»**, el cual cobra vigencia principalmente en el contexto de constitución del estado-nación en el siglo XIX, cuya impronta perduró a lo largo de los años a través de la acción de sucesivos gobiernos que negaron la existencia y la presencia de la población negra y afro en el país. El ejercicio de la historia, de la antropología y de la arqueología en el siglo XX permitió revisar aquella concepción y dar cuenta de la presencia de la población afro en Argentina, inclusive hasta nuestros días.

Buenos Aires constituyó un nodo central en el tráfico de esclavos debido a que representaba uno de los principales puertos por donde ingresaban los barcos de esclavos procedentes de África. El tráfico de esclavos respondía al contexto colonial, donde los negros eran considerados inferiores e inclusive no eran siquiera tratados como personas. Si bien se declaró la libertad de vientres en 1813 y luego la abolición de la esclavitud en 1816, el status de la población afro se situaba en el extremo opuesto al de los europeos y los criollos debido a que –en los términos raciales de la época– los negros constituían la raza más inferior. La población afro vivía en condiciones de hacinamiento y pobreza lo que fuera fuertemente afectada por las pestes de fiebre amarilla y cólera de la época, sumado a que muchos de los hombres negros murieron como soldados en las luchas de las guerras independentistas, lo que ocasionó una importante importante baja en el total de la población, considerando también el ascenso de la afluencia de la inmigración europea incentivada desde el poder político. Los censos de 1810 indican que la población negra en el Buenos Aires colonial era el 35% (Andrews; 1989) y en algunas provincias del noroeste cercana al 60%. Luego, a fines del siglo XIX, disminuirá drásticamente debido al descenso la cantidad de población afro en los censos, esto se debe al descenso cuantitativo por los sucesos detallados pero también vinculado con la *invisibilización* de la población negra a través de la no inscripción en el registro de personas, la exclusión en el censo, la omisión en los árboles



• Foto: Darío Calderón.



Las Lonjas, reclamando por el mural
• Foto: Mónica Lacarrieu.



Templando tambores. Movimiento Afrocultural.
• Foto: Comunidad Afrocandombera.

genealógicos y la negación, trabas y prohibiciones de sus manifestaciones culturales.

El territorio comprendido en lo que hoy se conoce como la zona sur de la ciudad de Buenos Aires, principalmente en los barrios de San Telmo, Montserrat, Barracas y La Boca es donde residía la mayoría de la población negra (aunque la presencia está documentada en toda la ciudad) y también donde se sitúan y documentan muchas expresiones culturales de la población. Asimismo, es importante destacar que hoy en día dichos espacios siguen siendo revalorizados por las poblaciones afrodescendientes y es donde se practican muchas de las manifestaciones culturales vinculadas a la tradición de origen afro.

La población afro que residió en el área rioplatense durante el Virreinato estaba compuesta por negros procedentes de distintos lugares de África de lo que se conoce como rama bantú (por su origen lingüístico), de la zona congo-belga, principalmente. Y es en dicho contexto y resultado de aquellas interrelaciones de los esclavos, confinados a ciertos espacios de interacción, que surgen distintas expresiones culturales, modos de agrupación y organización. Si bien muchas se han perdido a lo largo de los años, otras pueden rastrearse históricamente y siguen vigentes a pesar del proceso de dominación, opresión, prohibición y negación de su existencia que vivió la población afro en Argentina.

Por lo tanto, como consecuencia del proceso histórico de invisibilización, es muy difícil reconocer y rastrear hoy en día los distintos aportes e influencias de la población afro, sin embargo, podemos reconocer un espacio sociocultural afro vinculado a la música, danza y literatura que se expresa en el candombe, el tango, la milonga y la payada.

Asimismo, es importante destacar que principalmente en el transcurso del siglo xx, Buenos Aires recibió inmigración de afrodescendientes de países de latinoamérica y nuevos inmigrantes del continente africano, lo que conforma hoy en día una ciudad en la que conviven distintos colectivos afro: afrodescendientes de quinta generación continua en territorio argentino, afrodescendientes de quinta generación provenientes de otros países latinoamericanos y afrodescendientes de las inmigraciones africanas recientes. Muchos de estos inmigrantes afrodescendientes contribuyen en la revalorización y fortalecimiento del espacio sociocultural afro en Buenos Aires.

Las expresiones culturales

De la calle a la casa... de vuelta en la casa y en la calle

Considerando el proceso histórico de intercambio intercultural e intergeneracional de los grupos afro en Buenos Aires, se pueden caracterizar distintas expresiones culturales que van desde aquellas ligadas al origen del candombe –en las que las agrupaciones, asociaciones o lo que se conoce como salas de nación (formas de organización de la población afro en el XIX) realizaban procesiones en el espacio público con tambores, danza y cantos– hasta manifestaciones que surgieron en el espacio doméstico y que influenciaron expresiones populares rioplatenses como el tango, la milonga y la payada, que no se vinculan ya al espacio de la calle propiamente dicho, pero sí a lo público.

Las expresiones ligadas al candombe en el sentido de procesión en la calle tuvieron especial visibilidad en el contexto del Virreinato y durante el siglo XIX, destacándose las fiestas del Día de Reyes, el Carnaval y otras fechas de importancia para las agrupaciones o las salas de nación. Luego, debido al proceso histórico referenciado, las expresiones afro tendrán menor aparición en el espacio público y quedarán relegadas durante varios años al espacio doméstico, hasta su vuelta de forma esporádica a comienzos del siglo XX y su instalación nuevamente en el espacio público y en el doméstico en lo que va del siglo XXI.

Por lo tanto, podemos decir que las primeras manifestaciones del candombe tuvieron distintos desarrollos que dieron origen a lo que hoy conocemos como candombe afrorioplatense (con los tipos afrouuguayo y afroargentino) y que permitieron una influencia en el desarrollo de cierto tipo de tango, de la milonga y de la payada.

El candombe

Si bien desde un estricto plano musical o de la danza, el candombe puede considerarse como un género, las poblaciones afrodescendientes proponen al candombe como un modo de expresión y de vida que se identifica a un origen afrorioplatense. La expresión desde su origen, desarrollo y diversas variantes podría decirse que se caracteriza por una composición musical polirítmica ejecutada



Comunidad AfroCandombera, día de la madre.
• Foto: Comunidad AfroCandombera.



Comunidad AfroCandombera, 6 de enero.
• Foto: Comunidad AfroCandombera.



Comunidad Afrocandombera, 11 de octubre.
• Foto: Comunidad Afrocandombera.

principalmente por tambores y danza y en ocasiones con cantos. Hoy en día en términos generales se presenta al candombe como una expresión afrorioplatense debido a que su origen se remonta a tiempos del Virreinato del Río de la Plata y luego tendrá dos desarrollos: uno que ha sido más difundido, transmitido oral y sistemáticamente en la población y que se vincula al espacio público: el candombe afrouruguayo; y el otro, que se ha mantenido en el espacio doméstico y su transmisión oral solo se ha realizado en algunas familias de afroargentinos pero que se encuentra desde hace unos pocos años en proceso de transmisión en el espacio público: el candombe afroargentino. En ambos casos, lo que se revaloriza es la expresión de origen afro vinculada al tambor, la danza y el canto. Su composición rítmica es muy similar aunque en la práctica hay diferencias importantes que detallaremos luego.

El tango y la milonga

El origen negro del tango y de la milonga es un área de fuerte discusión entre científicos, especialistas, tangueros y aficionados. Sin embargo, distintos estudios y documentos han demostrado dos cuestiones: la existencia de compositores de tango afroargentinos y la presencia de cuestiones vinculadas a la población afro en los tangos de autores de raza blanca.

Es posible rastrear la influencia negra en el tango, buscando el origen y la aplicación de esta palabra. Para Ortiz Oderigo es la corrupción de la palabra *Shangó*, de origen yoruba, con la que se designa al dios del trueno y las tempestades en la mitología de las religiones afroamericanas y es el dueño de los tambores. Ellos fueron los marcadores iniciales del ritmo desde donde derivó el tango actual. Por su parte, Carretero ha rastreado la palabra *tango* y ha encontrado 23 acepciones que se refieren a la idea de un baile popular, celebrado dentro de determinadas pautas culturales. El decir «tangos» englobaba local, instrumentos y baile, y esta manera de interpretar fue sugerida por los mismos negros, que titulaban a sus reuniones por el acto principal de ellas: *tocá tangó* (tocar tambor). Algunos de los representantes de las poblaciones afrodescendientes actuales retoman esta idea del *tangó* y, desde el toque y la danza están practicando y difundiendo este modo que sería para ellos el pasaje entre el tango y el candombe. Estos grupos reivindican fuertemente el origen negro del tango y refieren el vocablo como la forma en que se indicaba al baile de los negros.

El recorrido histórico propuesto por estudiosos del tema –como Ortiz Oderigo, Vicente Rossi y Lynch– detallan que a partir de los carnavales (posteriores a la batalla de Caseros) comienza a haber una vinculación del candombe con la música criolla y la música europea lo que implicó cambios en la forma de ejecución del candombe. Sumada a la práctica doméstica del candombe, esta influencia permite rastrear los aportes afro en el tango y luego en la milonga, tanto en lo musical como en la danza. Los autores acuerdan en que la milonga es una innovación de la música popular rioplatense que se escuchaba hasta 1860-1870. El género tendrá la característica de integrar la pareja de bailarines suelta del candombe, ya que danzarán abrazados con un baile acorde a un espacio de salón según un ritmo a menor velocidad del que propone el candombe, aunque similar.

Por lo tanto, hoy en día se propone la siguiente evolución:

Del tradicional candombe se pasó a la habanera, para luego llegar al tango americano, pasando por el fandango, luego al tango argentino y desembocar más tarde en la milonga y finalmente en el tango. Esta sucesión de etapas tiene su tiempo cronológico desde la época hispana, pero para hablar de tango hay que llegar al último cuarto del siglo XIX.

Por lo cual, la influencia de la población afro es un hecho así como también la recuperación y la mixtura del candombe –en su mayoría de estilo uruguayo pero también de estilo afroargentino– en compositores de tango y de milonga contemporáneos, como Juan Carlos Cáceres, El Arranque y Eduardo Avena, entre otros. Si bien el circuito del tango se ha ampliado, hoy en día es interesante observar cómo muchos de los espacios asociados al tango se encuentran en la zona sur de la ciudad, en especial en San Telmo. También se observa la revalorización del aporte afro en el tango y la milonga través de lo que se denomina *cayengue*. Según cuenta Ortiz Oderigo, la palabra viene de la voz kimbundu *ka-llengue* que era como se nombraba una danza contemporánea del candombe, realizada por los afrorioplatenses. Bailar con *canyengue* sería una forma de decir «bailar como los negros» y tocar con *canyengue*, es otorgarle una sonoridad típica de la música africana ejecutada con tambores, lo que se denomina hoy el *swing* en el jazz o *bossa* en la música afrobrasileña y el *destartado* en lunfardo. De esta forma, el cayengue en el tango llega incluso a nuestros días como una forma particular de expresión del tango y es revalorizado por algunos bailarines por su condimento afro. Dicho trabajo se plasma hoy dentro del MOCCA (Movimiento Cultural Canyengue Argentino).

Del tradicional candombe se pasó a la habanera, para luego llegar al tango americano, pasando por el fandango, luego al tango argentino y desembocar más tarde en la milonga y finalmente en el tango. Esta sucesión de etapas tiene su tiempo cronológico desde la época hispana, pero para hablar de tango hay que llegar al último cuarto del siglo XIX.

La payada



GABINO EZEIZA

• Foto: Revista Caras y Caretas, Buenos Aires, 30 de agosto 1902.

Es una forma de improvisación musical basada en la rima a través de un acompañamiento de guitarra. Esta expresión se tornó característica del gaucho y el estilo de contrapunto es uno de los más populares. Tal como se mencionó con el tango, el contrapunto es uno de los elementos centrales vinculados a la influencia afro. Este tipo de organización musical de pregunta y respuesta se encuentra muy comúnmente en la música africana y se presenta como una de las características más sobresalientes del candombe y de la música afro vinculada a la percusión. Se suele decir que los tambores se comunican entre sí, se dialoga a través de preguntas y respuestas; dicha conversación es la que va determinar la característica del toque de candombe, resultado de una convivencia y de un conocimiento a lo largo del tiempo. Esta forma

de comunicación es una de las formas en que se considera que influyó la presencia de la población afro en el ámbito criollo/doméstico debido a que en la vinculación con el gaucho es que surge este tipo de expresión popular que tuvo muchos representantes afroargentinos, entre los que se destacó Gabino Ezeiza, uno de los payadores más reconocidos por la popularidad adquirida. Gabino Ezeiza, "uno de los payadores más reconocidos". Éste afroargentino exponente de la payada nace en San Telmo en 1880 y en su barrio es donde dio frente a varios duelos de payadas, muchos de los cuales fueron ejecutados al compás de una milonga, luego se extendió por todo el conurbano bonaerense. Ezeiza finalmente muere pobre en su casa en la calle Azul 92 en el barrio de Floresta, Buenos Aires. Compuso también tangos y fue tema de inspiración de muchos tangueros que compuso algunas letras en su honor (Ej: Blomberg, Maciel, entre otros). Hoy en día, Ezeiza es reconocido como un afroargentino máximo exponente de la payada, que aún en el presente es una práctica cultural vigente en el territorio argentino, particularmente en varias localidades de la provincia de Buenos Aires y en la ciudad de Buenos Aires.

El reconocimiento de la importancia de este género llevó a que en Argentina se establezca el 23 de julio como «Día del payador» en recuerdo de la famosa payada celebrada entre Juan Nava y Gabino Ezeiza en 1884, en Paysandú, ganada por Ezeiza con la improvisación de lo que después sería su canción Saludo a Paysandú.

Detalles y valores específicos

Llamadas de tambores

La *llamada de tambores* podría decirse que es una de las formas de manifestación del candombe, entendido como un modo de expresión y de vida que se desarrolla en el espacio público y que se identifica con un origen afro. Surge de los intercambios de las poblaciones de africanos en el territorio rioplatense en contexto de esclavitud y su desarrollo llega hasta nuestros días a través de los afrodescendientes y la comunidad candombera.

La ejecución de tambores en la calle y el caminar a través del sonar de una música compuesta por el *toque de tambores* se destaca como una expresión de la población afrorioplatense que se documenta desde el período colonial, con una continuación y una fuerte manifestación durante el gobierno de J. Manuel Rosas para luego declinar su visibilidad en el espacio público y retraerse al ámbito privado, lo que permite una evolución en la manifestación musical que se vincula al origen de la milonga y al desarrollo del tango, tal como lo expresan la comunidad de afroargentinos. Si bien en el territorio uruguayo la manifestación logró una permanencia en el espacio público, en el territorio argentino debido a los contextos políticos e históricos, la expresión de la población negra quedó relegada al ámbito doméstico/privado y a la escasa y eventual manifestación de tambores y danza de algunos pequeños grupos en la calle (Ej: Fogata de San Juan). De esta forma, se destacan las fiestas de la comunidad de afrodescendientes (que permanecieron en territorio argentino) en el Shimmy Club de los años 70 en la Casa Suiza, donde se realizaban los bailes con tambores y danzas.

Desde mediados del siglo xx podemos decir que comienza un incremento de la visibilización de las poblaciones negras del territorio rioplatense y la lucha por la resignificación y la revalorización de la influencia afro. Durante el período de retracción al ámbito doméstico/privado de los afroargentinos, se desarrolla un tipo de candombe que se transmitió estrictamente en el interior de las familias afroargentinas y su visibilidad semipública solo se documenta a través del Shimmy Club o –hoy día– a través del trabajo desarrollado por los afroargentinos a través de la Organización Misibamba. En este contexto doméstico y de “salón” es que se propiciará la influencia en el tango, la milonga y la paya-

da. Entre las diferencias más notables con el *candombe* afrouruguayo, además de su modo de transmisión y de desarrollo –vinculado netamente a la oralidad y lo doméstico–, según explica la agrupación Misibamba, la afinación del sonido de los tambores sería más grave que el estilo afrouruguayo (altamente conocido en la población). Asimismo, el formato y estructura del tambor es distinto ya que los formatos que se observan hoy en día se asemejan a construcciones antiguas de los tambores de Uruguay, de tronco ahuecado; los del tipo “uruguayo” y de mayor difusión en Buenos Aires son los construidos con duelas de madera y de forma similar a un barril. La ejecución del tambor de *candombe* afroargentino se mantuvo a través de manos y en Uruguay se logra al batir el cuero en la combinación de un palo y la mano. A partir del crecimiento y proliferación del *candombe* uruguayo en Buenos Aires y Argentina como expresión afrorioplatense, la Agrupación Misibamba creó el grupo Bakongo –en 2006– y la Comparsa de negros argentinos –en 2008– para volver a llevar el *candombe* argentino al espacio público.

Tal como se mencionó, durante el siglo xx se instalan como práctica en el espacio público las *llamadas de tambores* en el barrio de San Telmo, iniciadas principalmente desde la década del 70 por poblaciones de inmigrantes afrodescendientes de quinta generación llegados desde Uruguay. Por lo tanto, las *llamadas* –tal como las conocemos hoy–, comenzaron a realizarse hace más de 25 años en Buenos Aires y se practican en diferentes fechas vinculadas a feriados nacionales –año nuevo (1 de enero), día de reyes (6 de enero), día del trabajador (1 de mayo), revolución de mayo (25 de mayo), día de la raza (12 de octubre), día de la madre y navidad (25 de diciembre). Entre estas fechas se destaca la llamada del 6 de enero por la cantidad de participantes que convoca.¹ El Movimiento Afrocultural situado ahora en San Telmo y conformado por afrodescendientes de distinto origen (incluyendo afroargentinos), es una de las comunidades que desarrolla en dichas fechas las *llamadas*, consideradas por ellos espacios más conmemorativos que festivos, de allí que algunas *llamadas* se realizan en homenaje a sus muertos. De esta forma encontramos que la población de afrodescendientes –más allá de las migraciones forzadas durante la esclavitud– ha continuado un proceso de desplazamientos que permite hoy en día reflexionar sobre su presen-

1. La población afro de fines del 1700 y en el 1800, en el día de la Epifanía del Señor o “Santos Reyes” conocido popularmente como Día de Reyes, celebraba el culto a San Baltazar, santo negro.

cia y su aporte en nuestro país, (considerando tanto a los que se reconocen como afroargentinos de quinta generación como los afrouruguayos, entre otros).

En el territorio que hoy comprenden las calles de San Telmo y Montserrat –en la ciudad de Buenos Aires– se ha construido una identidad en relación a la presencia de la población negra y del tambor como forma de expresión del barrio, por dicha razón, acuñaron dicha zona con el nombre de *barrio del tambor*, según se registra en algunos documentos históricos. En San Telmo, el parque Lezama también se presenta con una fuerte carga simbólica al ser el lugar donde se realizaba la venta de esclavos en la época colonial. Dicha zona es una de las más viejas de la ciudad donde hubo mayor presencia de población negra en el contexto colonial. Esta área quedó relegada y poco a poco quedó cristalizada en la historia y –tal como ocurrió con los procesos políticos e históricos posteriores– hubo una invisibilización de la población negra y una negación de sus expresiones culturales. Sin embargo, hoy en día hay huellas que permiten dar cuenta de la influencia de la población negra y los tambores reflejada en la presencia –por las calles de San Telmo– de murales que muestran aquel imaginario que incluía a la población negra y al tambor. (dichos murales han sido objeto de demoliciones recientemente).

Esta construcción identitaria del barrio es resignificada hoy en día en ciertos espacios de San Telmo y Montserrat – como el Centro Cultural del Movimiento Afrocultural en Plaza Defensa– que son especialmente elegidos y practicados por los afrodescendientes y por la comunidad candombera para continuar con la transmisión cultural de los tambores, la danza y los modos y forma de vida que expresan. (ej: Centro Cultural del Movimiento Afrocultural en Plaza Defensa).

En la *llamada de tambores* participan tanto en el toque, en la danza y en el acompañamiento (con agua, baquetas, llaves, cinta, etc.), personas de distintos grupos de candombe de la Ciudad y de otras partes del país vinculados a la *comunidad afrocañonera*. En su inicio el grupo se restringía a la comunidad de afrodescendientes del colectivo inmigrante afrouruguayo llegado a Buenos Aires entre mediados de los 70 y los 80, muchos de ellos como consecuencia de la desaparición del Medio Mundo, uno de los últimos conventillos en el Barrio Sur de Montevideo, demolido en 1978 por la dictadura militar uruguaya. Hoy en día, a partir de la difusión del candombe en Buenos Aires, desde la militancia de algunos de estos grupos de afrouruguayos por la reivindicación de la cultura afro en el territorio rioplatense y la transmisión

que realizaron a través de la enseñanza en talleres, se produjo como resultado la creación de comparsas en distintos barrios de la ciudad que permite que en las *llamadas de los feriados* participen nuevas generaciones de afrodescendientes, los integrantes de las comparsas y los nuevos integrantes de la comunidad candombera en Buenos Aires.

Un hecho importante que permitió la proliferación de la transmisión del candombe en la ciudad fue en 1997 cuando se forma KALAKAN GüE – Homenaje a la memoria, una comparsa creada para realizar un desfile histórico desde San Telmo al Cabildo en reivindicación de la memoria de José Delfín Acosta Martínez –afrouruuguayo investigador y difusor de la cultura afrorioplatense asesinado a golpes por la policía en una comisaría, donde fue preso por defender a unos afrobrasileños que estaban siendo maltratados en la calle por la policía– y en homenaje a los negros rioplatenses. Muchas de las personas que participaron de aquel homenaje son hoy los difusores del candombe en Buenos Aires. Esta modalidad organizada de realizar una *llamada* a través del desfile de una comparsa marcó un precedente importante para el desarrollo posterior de la presencia de tambores en la calle y la organización de sucesivas *llamadas de comparsas*.

Las *llamadas de Desfile de Comparsas* en Buenos Aires tienen su origen en 2002 cuando la “Asociación de Amigos de la Avenida de Mayo” convoca a los representantes de las distintas agrupaciones para dar forma al primer desfile de candombe por Avenida de Mayo con el apoyo del Gobierno de la Ciudad. En esta oportunidad participaron más de cien tamborileros –miembros de cinco comparsas– vestidos de blanco, un color que se suele recurrir y se identifica con ciertas expresiones de origen afro. Esta misma llamada de comparsas se volvió a repetir en diciembre de 2003. Participaron las mismas comparsas pero en esta ocasión la organización dispuso una formación por grupos y con la puesta escénica tradicional de cada una, similar a las llamadas oficiales de Montevideo. Y logra organizar nuevamente en 2005.

En el 2006 se organiza la *Llamada de Desfile de Comparsas de San Telmo* pero a través del Centro Cultural Fortunato Lacámara, dependiente del Programa Cultural en Barrios de la Dirección General de Promoción Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, lugar donde un afrouruuguayo brinda talleres de candombe que dieron surgimiento a la comparsa *Lonjas de San Telmo* organizadora también del desfile. En esta oportunidad participaron 8 agrupaciones de la ciudad, de La Plata y Montevideo. En el 2007 la participación ascendió a 21 comparsas; y en el 2008, a 28 agrupaciones. La *Llamada de Comparsas de Candombe* se diferencia de las *Lla-*

madras de Feriados o de ocasiones especiales en las características de la organización, el toque y lo simbólico, debido a que los grupos están diferenciados en cuanto a la puesta escénica mediante los vestuarios, los colores, los tambores pintados, las bailarinas, los personajes, el estilo del *toque* y también debido a que la dinámica para la participación no es espontánea. Actualmente, el recorrido de 8 cuadras se ubica en San Telmo desde el parque Lezama hasta plaza Dorrego. Este último recorrido es similar al que se realiza en las *Llamadas de Feriado*. En 2009, debido a conflictos con el apoyo gubernamental que se originó para la *Llamada Desfile de Comparsas* y los problemas derivados de la organización y gestión con las comparsas, surgió de forma paralela la llamada independiente *Lindo Quilombo*, en la que participaron distintas agrupaciones de candombe y cuya iniciativa fue liderada por una de las comparsas de candombe dirigida por uno de los grupos de afrodescendientes. Otras *llamadas* que han cobrado también mucha participación y son de una modalidad similar a la de las de feriado –aunque el recorrido sea en otro espacio– son las del 24 de marzo y del día del niño, ambas fechas de gran importancia y de implicancia social.

Una llamada espontánea de feriado puede organizarse alrededor de las 17 horas en la plaza Dorrego en el barrio de San Telmo, aunque el horario puede variar de acuerdo a la época del año. Se comienza por el templado de tambores, momento previo al comienzo del toque de la llamada que consiste en la afinación de los cueros de los tambores para que tengan el tono justo. Los tambores de candombe son tres: *chico* (tambor agudo), *repique* (tambor medio) y *piano* (tambor grave). Su forma es similar a la de un barril pero sin fondo y son contruidos con duelas de madera que se pegan y se sostienen mediante flejes de hierro o metal y en el extremo superior se coloca el parche de cuero (con herrajes de metal o clavado con tachuelas). Tienen un toque específico que se ejecuta con una mano y con un palo, denominada *baqueta* o *masa*, de acuerdo al tambor. La ejecución simultánea y la composición de la secuencia polirítmica es acompañada también con una clave que se ejecuta con el palo en el costado del tambor y que por tal motivo, se denomina *madera*. En lo que se conoce como *batea* –en la calle–, los tambores de candombe se tocan generalmente caminando, por lo que, los *tamborileros* utilizan un tahalí con ganchos para colgarse el tambor.

Si bien hoy en día se ha sistematizado, la enseñanza del candombe se realiza mediante transmisión oral, la copia y repetición a través de la observación de aquellos que ya tocan. Requiere

de un proceso de constancia y de trabajo colectivo debido a que al ser una música polirítmica, un tambor solo no hace candombe. El proceso de aprendizaje ha ido cambiando pero hay ciertos elementos que se sostienen: comenzar por el *chico*, seguir con el *piano*, y luego con el *repique*, para luego, en algunos casos, volver al *piano*. La gestualidad, la forma y el tipo de toque del tambor se vinculan a ciertos status en el grupo. A su vez, los tambores tienen funciones y roles que se deben cumplir. Hay construcciones simbólicas que utilizan analogías con la composición de la familia y con el proceso de desarrollo de una persona, por lo cual habría ciertos momentos de la vida para cada tambor y un proceso que se debe hacer para poder comprender el candombe en su totalidad. En este sentido, cada tambor se vincularía a distintos saberes relacionados a los modos de vida, por ejemplo, el *piano* se lo asocia con la sabiduría de los mayores.

Para las *Llamadas de tambores de feriados*, en las calles circundantes a la plaza Dorrego se colocan sobre los cordones, rondas de tambores alrededor de pequeños fuegos que son iniciados y alimentados con papel de diario principalmente por los *tamborileros* pero también participan los familiares y amigos. Cada persona que llega con su tambor se suma a la ronda; y en caso de que tenga herrajes y no necesite afinación por calor, o llegue para bailar o acompañar, también se acerca para compartir este momento de encuentro. A medida que los cueros se van afinando algunos tamborileros comienzan a tocar un tambor, generalmente el más grave llamado *piano* ejecutado con las manos o con palo/mano (en el cual se puede sintetizar el candombe y se reconocen determinados toques como por ejemplo, lo que se denomina *piano de milongon*, un toque cadencioso que incorpora muchos golpes).. A su vez, en ocasiones acompaña alguna persona con el canto, luego se suman de forma espontánea alguno de los otros tambores *Chico* y *Repique* y de esta forma se arman pequeñas cuerdas.² Algunos comienzan a bailar alrededor de estas cuerditas mientras otros tambores se siguen templando, las personas charlan y la gente se va acercando.

Cuando todos los tambores están listos, algunos de los candomberos afrouruguayos comienzan a armar la formación para salir en la llamada. Las primeras filas son encabezadas por los afrodescendientes (uruguayos), precisamente los que participan

2. esta es la forma en que se denomina a la formación mínima que compone los tambores del candombe: chico, repique y piano.

de las actividades de difusión de la cultura afrorioplatense en Buenos Aires. El comienzo del toque de llamada se da por el sonido de la *madera* de uno de los tambores de las primeras filas y la consecuente sumatoria de todos los tambores en forma unísona y las personas que los rodean comienzan algunas a bailar (con el paso característico del candombe) y otras a aplaudir al igual que el sonido de la *madera*. Luego los tambores comienzan a tocar, primero suenan los *chicos* mientras los *pianos llaman* con el toque y una vez, acomodado lo tambores *repiques llaman* a los *piano* para que comiencen su toque. A partir de que se arma la estructura del candombe desde lo musical empieza el recorrido a pie desde Plaza Dorrego al Parque Lezama. Cuando se realizan algunas paradas se sube la velocidad y la intención del toque y la danza, y el punto de mayor clímax es cuando se finaliza en el Parque Lezama donde dependiendo de la cantidad de tambores, se realiza una ronda para que las personas puedan bailar dentro del círculo.

Manifestaciones culturales inmateriales asociadas

- Luthería de tambores: Conjuntos de saberes sobre la construcción y composición de los tambores de candombe (afroargentina y afrouruguaya).
- Modos de transmisión oral para la enseñanza de la música del candombe (afroargentina y afrouruguaya).
- Modos de transmisión de la danza del candombe (afroargentina y afrouruguaya).
- Modos de organización grupal en relación a la formación de comparsas de candombe (afroargentina y afrouruguaya).
- Diversos modos de expresión del candombe en la calle de acuerdo a la tradición y «escuela» de los directores.
- Cantos populares del candombe. ej: el Guariló de los afroargentinos.
- Comida afroargentina.

Estado de conservación y tipo de propiedad o bien visibilidad (en caso de bienes inmateriales) y comunidad portadora (transmisión-viabilidad)

Visibilidad de expresiones culturales inmateriales:

· Alta visibilidad del candombe y llamadas de tambores (en gran parte del tipo afrouruguayo y en menor medida del afroargentino).

Comunidad portadora:

- Comunidad afroargentina (en proceso de expansión).
- Comunidad de afrouruguayos (en crecimiento).
- Comunidad candombera (en expansión por todo el país).

En síntesis: los saberes y prácticas están transmitiéndose en el presente y hacia el futuro en los diferentes tipos de comunidades afrodescendientes. En consecuencia, tienen viabilidad en cuanto a su vigencia y recreación.

Importancia del sitio para la memoria de la esclavitud y la presencia africana. Relevancia y representatividad del bien o la manifestación

· **Grados de protección** con que cuenta el bien y/o la manifestación (local, nacional, internacional)

Las manifestaciones culturales están siendo salvaguardadas por los propios sujetos y grupos involucrados con ellas. Como señala la Convención del 2003, respecto de la «salvaguardia», ellos han encaminado medidas tendientes a garantizar su viabilidad:

- **Identificación** de lugares y expresiones que se desarrollaban y desarrollan, y de los grupos afroargentinos y afrouruguayos.
- **Documentación** a través de páginas web –como Raíz Afro, portal dedicado a la difusión de la cultura afro y otros–, pero también de documentos realizados conjuntamente con expertos.
- **Investigación** de los saberes y prácticas: por ej. los repiques de tambores, sus diferencias, etc., realizado en algunos casos con especialistas académicos; en otros, mediante la investigación de las herencias culturales sociales y familiares.
- **Protección y promoción:** la realización permanente lleva a observar que están protegiendo las manifestaciones y promoviéndolas a través de su valorización y transmisión mediante enseñanzas no formales en la comunidad o bien formales, como en talleres y centros culturales.

Estas tareas están proponiendo el fortalecimiento y la consolidación de manifestaciones en condiciones variadas. Consideramos que para que estas medidas tengan mayor trascendencia, sería necesario un relevamiento exhaustivo que no solo incluya Buenos Aires sino también las repercusiones en el resto del país donde se desarrollan manifestaciones de este tipo (como en La Matanza en el Gran Buenos Aires, Santa Fé, la Fiesta San Baltazar en Corrientes).

A nivel regional, las expresiones culturales inmateriales del mundo afro están fortaleciéndose y salvaguardándose. Ciertas construcciones culturales –como las realizadas en Brasil, Ecuador, Venezuela, entre otras–, así como la Ruta del Esclavo son ejemplos paradigmáticos de esa salvaguardia.

- **Relevancia y representatividad del bien o la manifestación** para las autoridades, la sociedad en general, la comunidad afro –del barrio, de la localidad, del país–, organizaciones o grupos específicos.

- **Importancia** del rescate y revalorización del sitio y/o la manifestación para la memoria de la esclavitud y la huella cultural africana en el presente.

El sitio, en tanto espacio cultural de la memoria, resulta de gran relevancia y representatividad en relación al desarrollo y la presencia histórica de los africanos en Buenos Aires, y el resto de la nación. Asimismo, es de considerar la relevancia de la memoria como construcción social para el reconocimiento social y cultural de las comunidades del presente. En un contexto transnacional de interculturalismo, resulta de gran importancia establecer señales, huellas y sitios que hablen de la presencia en el pasado pero también que permitan comprender por qué son importantes para el desarrollo y visibilidad de ciertos grupos en el presente.

Nos encontramos en un momento de gran relevancia y representatividad social de los afrodescendientes en el país y, particularmente, en Buenos Aires. Las autoridades dan cuenta de ello a través de programas, acciones y planes como los que se desarrollaron a mediados de la década del 80 por la Defensoría del Gobierno de la Ciudad en apoyo al Grupo África Vive, y las actividades desarrolladas hacia la segunda mitad del año 2006 por el INADI –Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo– como aliado gubernamental de algunos grupos de militantes afro. Asimismo, la inclusión de preguntas referidas a las poblaciones que se identifiquen como afrodescendientes en el Censo Nacional implementado en octubre de 2010 y las iniciativas llevadas adelante por la Dirección de Patrimonio, particularmente el área de Patrimonio Inmaterial de la Secretaría



página siguiente.
Rodríguez Peña y Sarmiento: Casa Suiza (allí
funcionó el Shimmy Club hasta 1972, sede impor-
tante de la cultura afroargentina)

de Cultura de la Nación. La presencia afrodescendiente en diversos momentos del «Paseo del Bicentenario» –mayo de 2010–, particularmente en el Desfile de la Integración –tanto en relación a músicas y danzas de colectividades venezolanas, ecuatorianas, uruguayas como al reclamo de “Argentina también es Afro”– y en el Desfile del 25 de mayo –en la carroza del Exodo Jujeño– da cuenta de una redefinición del mapa argentino y de Buenos Aires respecto de las identidades culturales y de los grupos sociales que conforman nuestra sociedad. Finalmente, el Centro Cultural Rojas –dependiente de la UBA–, también ha contribuido con estas manifestaciones, albergando en su seno talleres y cursos de danzas y músicas afroamericanas y afrobrasileras.

También las expresiones son representativas para las comunidades portadoras e involucradas con su permanencia. Las primeras reivindicaciones aparecen con la agrupación África Vive, ONG que obtiene personería jurídica a fines de los 90 y que cuenta con apoyo interno a partir de familias locales; y externo, a partir de la Red de organizaciones negras Afroamericana XXI; la Asociación Misibamba, –comunidad afroargentina de Buenos Aires, fundada en 2008– el Movimiento Afrocultural (Bonga), la ONG SOS Racismo –creada por Ángel Acosta en defensa del candombe afrouruguayo–, entre otros.

Al menos en Buenos Aires, una parte importante de la sociedad –especialmente jóvenes y blancos– está aprendiendo saberes y prácticas, participando y representando a las comunidades afro.



Imagen de la casa Suiza actualmente en peligro de demolición.



Casa de la calle Azul

PARAGUAY

Ignacio Telesca

Estancia jesuítica de Paraguarí

Emboscada

Kamba Kua



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

SITIOS DE MEMORIA DE LA RUTA DEL ESCLAVO EN PARAGUAY

La invisibilización del afrodescendiente fue constante en la historia del Paraguay, a pesar de que la esclavitud recién se abolió en 1870 y hasta ese momento entre el 4 y 5 % de la población era esclavizada.

En la presentación de los resultados finales del primer Censo de Población y Viviendas en tres comunidades afroparaguayas – realizado entre 2006 y 2007–, José Carlos Medina Alfonso deja claro que el objetivo central de la realización de este Censo era tenerlo «como un medio estratégico para superar la invisibilidad y la negación de la presencia africana en el país». Y añade como grito de esperanza: «Queremos existir como afroparaguayos y ser reconocidos como tales por el Estado paraguayo».

Sin lugar a dudas, la invisibilización del afrodescendiente fue constante en la historia del Paraguay, a pesar de que la esclavitud recién se abolió en 1870 y hasta ese momento entre el 4 y 54 % de la población era esclavizada.

Como muestra se puede tomar el *Álbum Gráfico* que se publicó en el Paraguay por el centenario de su independencia en 1911. Allí colaboraron los intelectuales más importantes del momento, y Arsenio López Decoud en su introducción señala sin ningún reparo, «el pigmento negro no ensombrece nuestra piel».

Otros historiadores e intelectuales, asumiendo sí que existieron, los hacen desaparecer en la guerra contra la triple alianza (Paraguay contra Brasil, Argentina y Uruguay, 1864-1870). Eran considerados como un grupo al margen sin ningún contacto con el resto de la sociedad.

No es que faltara bibliografía sobre el tema, desde 1972 se contaba con la excelente obra de Josefina Pla, *Hermano Negro*, y desde que se publicara en 1949 el trabajo de Francisco de Aguirre, demarcador español en el Paraguay a fines del siglo XVIII, se tienen los datos del censo de 1782 en el que queda claro que el 54,7% de la población asuncena era negra o mulata, libre o esclava. Porcentaje que en el censo de 1799 se reduce al 42,7%, disponible en la bibliografía desde 1975 gracias al trabajo de Maeder.

Sin embargo, desde principios de siglo XX a la hora de reflexionar sobre la identidad del Paraguay, la nueva raza paraguaya no tendrá componentes afros sino solo guaraníes (los del siglo XVI) y españoles; vascos para más precisión. La raza mestiza se usará para justificar el heroísmo de los soldados durante la guerra pasada –que se verá confirmado con la siguiente guerra, la del Chaco, entre Paraguay y Bolivia, 1932-1935– para ocultar, entre otras cosas, la explotación de los campesinos en los yerbales –ya que una de las características esenciales de la raza paraguaya es

el sufrimiento, y el sufrir callado– y para sentar las bases de gobiernos autoritarios.

Tras la guerra con Bolivia se inaugura en Paraguay una seguidilla de gobiernos dictatoriales entre los que el de Stroessner, –1954-1989–, se destaca sobremanera. Para justificar su sistema de gobierno y mostrar que sus fundamentos están en la misma historia y en la misma conformación de la población, estos sistemas dictatoriales harán uso y abuso de esta idea de raza mestiza.

Este breve repaso histórico ayuda a comprender el porqué de la persistencia en la negación e invisibilización de la comunidad afrodescendiente y su historia en el Paraguay.

Para la Ruta del Esclavo se han elegido tres espacios que por su historia y su presente son importantes. Son justamente las tres comunidades que han participado del Primer Censo de Población y Viviendas: Paraguarí (Kamba Kokue),¹ Emboscada y Kamba Kua.²

Paraguarí había sido la estancia más importante del colegio que los jesuitas tenían en Asunción. Su población era eminentemente esclava; al momento de la expulsión de los jesuitas del imperio español vivían en Paraguarí más de 500 esclavos. Luego el estado colonial los fue vendiendo en almoneda pública y algunos permanecieron en las tierras que ahora pasaron a manos del colegio seminario.

Emboscada surge a mediados del siglo XVIII como estrategia del gobierno provincial de instalar un pueblo antemural para defenderse de los ataques de los portugueses y de los indígenas que aún no habían sido conquistados por Asunción. Los habitantes enviados a Emboscada eran pardos libres, pero que vivían bajo el régimen del amparo. El incentivo para ellos era el verse libre de dicho régimen e ir a poblar Emboscada que funcionará como un pueblo de indios. El pueblo de Emboscada permanece aún hasta nuestros días.

Kamba Kua es quizá la comunidad afrodescendiente más importante, no por la cantidad de pobladores sino por el empuje que tienen. El grupo de danza es muy conocido a nivel nacional e internacional y forman parte ya de casi todos los eventos conmemorativos que se realicen en la república. Decir afrodescendiente en Paraguay es decir Kamba Kua. Al principio se identificaban como descendientes de los afros que trajo el uruguayo Gervasio Artigas cuando se radicó en Paraguay, pero no se posee una investigación definitiva y, teniendo en cuenta que en la zona se

1. en guaraní significa «chacra (finca) de negros».

2. en guaraní significa «cueva de negros».

encontraba otra de las estancias del colegio jesuítico de Asunción –también con población esclavizada–, y lo cercano a la capital que se encuentra con el alto porcentaje de población afrodescendiente en dicho lugar a fines del XVIII y principios del XIX, es más probable que los traídos por Artigas, en todo caso, se integraran a la comunidad que ya existía en el lugar, que contaba incluso con una cofradía, la de San Baltazar.

La población actual de estas tres comunidades se refleja en la Tabla I:

TABLA I – RESULTADOS DEL CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDAS, 2006-2007

	Comunidad y área de residencia					
	TOTAL	Kamba kua	Kamba kokue	Emboscada		
		Urbana	Urbana	Total	Urbana	Rural
TOTAL	7.367	425	376	6.836	2.689	4.147
VARONES	3.791	209	189	3.393	1.315	2.078
MUJERES	3.846	216	187	3.443	1.374	2.069

La Ruta del Esclavo acompañará este proceso de visibilización y asunción de la presencia afrodescendiente en la historia y en el presente del Paraguay.



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

ESTANCIA JESUÍTICA DE PARAGUARÍ

Paraguarí, desde 1620 hasta 1767

Paraguarí era una de las estancias que poseían los jesuitas del colegio de Asunción. Fueron expulsados del reino español en 1767, y en el colegio de Asunción y sus propiedades, dicha expulsión se efectivizó en agosto del mismo año. Entre sus bienes más preciados encontramos no solo los 1.002 esclavos sino también las estancias de Paraguarí y San Lorenzo.

«y lo que más admiración me causó fue saber que en ella tenían los padres cuatrocientos esclavos, entre grandes y chicos, divididos en diversos ranchos de las cinco leguas de tierra que la estancia tiene»

Para caracterizar a la estancia de Paraguarí nada mejor que la descripción que realizara el franciscano fray Pedro José de Parras en su visita a la zona, de paso para las misiones franciscanas de Caazapá y Yuty, en 1752: «De este pueblo [Itá] salimos el día 6, a las cuatro de la mañana y a las ocho y media teníamos andadas ocho leguas que hay hasta Paragua[r]y, que es una estancia opulentísima de los padres de la Compañía. Había en ella a la sazón cincuenta mil cabezas de ganado vacuno, con muchos caballos, yeguas y mulas; y lo que más admiración me causó, fue saber que en ella tenían los padres cuatrocientos esclavos, entre grandes y chicos, divididos en diversos ranchos de las cinco leguas de tierra que la estancia tiene, a la cual rodean espesísimos bosques por la parte del oeste, sur y leste, y por la del norte hay una gran cordillera cortada de medio a medio de leste a oeste, y en aquel collado que forma la división de los dos montes, está la casa en que habitan los padres que administran la estancia.» (Parras, 1943; p. 190).

Veinte años antes, el corregidor de Potosí había dejado una caracterización no muy agradable para la Compañía de Jesús. A lo de opulentas, le agrega los calificativos de «pingüe» y «considerables posesiones de estancias, haciendas y terrenos». Luego de enumerar los productos de la estancia (ganados y granos) añade que los padres del colegio «tienen excesivamente más en el terreno del Paraguay que lo que gozan y les resta a todos los vecinos del Paraguay y su provincia, que se compondrá de diez mil vecinos capaces de llevar armas y lo menos de cincuenta mil españoles.» (Anglés y Gortari, 1896, p. 86).

Anglés insiste en la gran cantidad de maíz, trigo y caña dulce –para el azúcar– que producen y que, además de vender a los vecinos, envían a Santa Fe y Buenos Aires, lo mismo con el tabaco.

Respecto a cómo se fue conformando la estancia de Paraguarí, todo comenzó un 11 de diciembre de 1620 cuando el general Francisco González de Santa Cruz les donó en el partido de Acahay un puesto de estancia de una legua por dos. A éste se le fue agregando otros terrenos y así ampliándose la estancia.

Respecto a los esclavos de los jesuitas, sabemos que en el Colegio de Asunción, en 1767 fueron inventariados 388 esclavos; en la estancia de Paraguarí, 530; y en la estancia de San Lorenzo, 84. En total, el número de esclavos alcanzaba a 1.002.

No tenemos una relación de la población del Paraguay discriminada étnicamente para estos años. Sin embargo, si tomamos los datos del censo de 1782 –quince años más tarde de la expulsión– la población esclava de los jesuitas representaría más del

25% del total de los esclavos del Paraguay. Si a los esclavos de los jesuitas les sumamos los más de 500 que tenían los mercedarios en su estancia de Areguá, más los de los dominicos en su estancia de Tabapy, sin temor a equivocarnos podemos afirmar que más del 50% de los esclavos del Paraguay pertenecían a órdenes religiosas. Veamos ahora el proceso de la administración de los esclavos de la estancia de Paraguarí por los nuevos administradores tras la expulsión de la orden.

«sin temor a equivocarnos podemos afirmar que más del 50% de los esclavos del Paraguay pertenecían a órdenes religiosas»

TABLA II – ESCLAVOS EN LA ESTANCIA DE PARAGUARÍ

1/8/1767 31/5/1771	519 fueron inventariados Más 5 que estaban en Asunción Más 6 que estaban ocultos Más 12 nacidos hasta la tasación Más 89 nacidos después de la tasación	Menos 188 enviados para ser vendidos en Buenos Aires y en Asunción Menos 18 adultos muertos después del inventario hasta la tasación Menos 9 párvulos muertos desde el inventario hasta la tasación Menos 40 párvulos muertos desde la tasación
TOTAL	631	255
Quedan 376 esclavos		

PERÍODO	HABÍA	NACIERON	MURIERON	ALMONEDA	TOTAL
En 1/6/1771	395*				395
1/6/1771-12/1/1772	395	13	5		403
12/1/1772-16/1/1773	403	22	14	77	334
16/1/1773-18/1/1774	334	13	7	181	159
18/1/1774-14/1/1775	159	4	1	94	68
14/1/1775-20/9/1775	68	1	1	68	0

FUENTE: AGN, sala IX, 22.8.1-22.9.1

* Se incluyen en la lista 19 esclavos que pertenecían a la estancia de San Lorenzo.

TABLA III – DIVISIÓN EN EDAD Y GÉNERO DE LOS ESCLAVOS DE PARAGUARÍ AL MOMENTO DE LA EXPULSIÓN

	Varones	Mujeres	Total
Menores de 14	126	134	260
Entre 14 y 50	88	117	205
Mayores de 50	10	7	17
TOTAL	224	258	482

Por varias razones, no es sencillo el análisis de la estancia de Paraguarí. En primer lugar porque sería casi un sinsentido estudiarla al margen de las actividades del colegio en Asunción. En la capital no vivían solo jesuitas, sino también familias esclavas.

No era una estancia que solo se autoabastecía, sino que también abastecía de ciertos productos a la ranchería del colegio asunceno. En los últimos meses antes de la expulsión –de noviembre hasta julio– mensualmente se mandaban alrededor de 200 vacas al colegio.

No sólo era ganado en pie lo que se llevaba, sino también productos elaborados a partir del ganado. Podemos ver lo enviado en los primeros meses de 1766: en enero se despachó al colegio 3 marquetas de cebo con 25@, una botija y 11 vejigas de grasa, 50 quesos, 4 suelas de las que allí se curtían; en marzo, dos botijas de grasa, 3 marquetas de cebo –no dice el peso– y 20 quesos.

Por supuesto que no solo se dedicaban a la cría de ganado. Recordemos que vivían familia de esclavos, no solo varones, y además de las huertas familiares se realizaban otro tipo de actividades. En 1766 se recogieron 200@ de algodón en la estancia, las cuales se hilaron todas; además, se habían tejido 700 varas de ovechará.¹

Quizá podamos darnos incluso una idea más exacta de las actividades de los esclavos de la estancia de Paraguarí a través del informe que Salvador Cabañas le envía al gobernador Bucarelli el 31 de diciembre de 1767.

Aplicaciones	Nº
En las estancias con sus capataces	43
En los telares de lienzo con sus muchachos para llenar carrillas	2
En la fragua	1
Un oficial de lomillos	1
Para matar reces, estaquear cueros de las que diariamente se matan para el consumo de la casa	3
Un cocinero de avanzada edad	1
Un mayordomo	1
Dos capataces de las chacras	2
Un fabricante de jabón, viejo	1
Otro viejo que cuida la tranquera que prohíbe la entrada al norte	1
Otro que cuida la chacra	1
Dos para cuidar la mita del gasto	2
Otro para la boyada	1
Enfermos y llagosos	8
	68
Los restantes que son 21 se han ocupado todo agosto en hacer sus chacras lo que se tuvo a bien a obviar varios inconvenientes. Y de ahí todo el mes de septiembre se aplicaron a la cosecha de caña y reforzar cercados que dividen la comunicación de los campos. El mes de octubre gastaron en hacer un corral fuerte de maderas grandes para asegurar el ganado alzado. Y el mes de noviembre y diciembre en cercar en otra para que los campos para asegurar animales divertidos fuera del campo de esta pertenencia y la burrada que se mantiene al presente en pastoreo. Y en poblar una nueva estancia con corrales y rodeos para el nuevo ganado que se ha cogido y se halla en pastoreo ya manso de número de 2.000 cabezas afuera de las del consumo. Y el mes de enero se pretende darle 8 días para coger los frutos de las chacras y el resto poner las sementeras del invierno. Y en lo sucesivo se verá en lo que se han de ocupar que sea útil para el aumento de este caudal y son	21
	89
Los muchachos de 6 a 8 años son los siguientes, 52 que sirven en las once estancias que junto con los 42 grandes hacen	94
10 muchachos de 12 hasta 15, que se ocupan de camperos de los 21 en sus faenas	10
TOTAL	193

¹ *Ovechará* es una palabra en guaraní que significa pelo/lana de oveja. La construcción es *ovecha + rague* (oveja + pelo/lana). Los guaraníes no conocían la oveja, por eso *ovecha* es la guaranización de oveja. *Rague* se utiliza en general para referirse al pelo, y cuando se trata de la oveja, a su lana.

Pareciera que la división de trabajos es clara: los varones con el ganado y el cultivo y cosecha de los productos de chacra; las mujeres con la hilanza y la carpida. Un producto que aparece entre las funciones y será importante en la vida de la estancia es la cosecha de la caña: azúcar y miel –además del aguardiente– serán los productos elaborados a partir de la caña.

Como vimos, la esclavatura se vendió en su totalidad por lo que todo daría para pensar que la población esclava se terminó en la zona de Paraguarí. Sin embargo, de acuerdo al censo que se realiza en 1782, nos encontramos con la sorpresa de que entre adultos y párvulos, mujeres y varones, la población parda en Paraguarí es de 418 personas, el 44% de la población total.

Nos encontramos entonces con una población que creció enormemente y, de acuerdo a los porcentajes de mujeres y de párvulos, con familias instaladas, tanto los españoles como los pardos. Paraguarí siguió creciendo en los años siguientes, y ya para 1799 la población se había duplicado.

«Extracto de los negros que mantiene esta estancia de Paraguarí capaces de servicio, de los que se han inventariado entre sanos, viejos y enfermos y sus aplicaciones. Primeramente se entresacaron del número inventariado 89 varones. Todas las mujeres casadas se aplican a las hilanzas y en las trasquilas a sus tiempos. Todas las muchachas de 8 hasta 15 años se dedican a carpir las chacras y demás que en ellas y en casa se ofrece».

TABLA IV – POBLACIÓN EN PARAGUARÍ EN 1782

	Absoluto	%
Espanoles	465	49,0
Indios	65	6,9
Negros y mulatos libres	231	24,4
Negros y mulatos esclavos	187	19,7
TOTAL	948	100

FUENTE: Aguirre, 1949

TABLA V – POBLACIÓN EN PARAGUARÍ EN 1799

VARONES

	0-15	15-50	50-...	TOTAL
Espanoles	230	243	29	502
Mestizos	8	10	7	25
Indios	12	20	8	40
Pardos libres	112	60	9	181
Pardos esclavos	29	20	6	55
Morenos libres	20	19	7	46
Morenos esclavos	32	30	5	67
TOTAL	443	402	71	916

MUJERES

	0-15	15-50	50-...	TOTAL
Españolas	243	258	38	539
Mestizas	9	14	9	32
Indias	13	15	6	34
Pardas libres	109	50	9	168
Pardas esclavas	39	28	4	71
Morenas libres	26	19	7	52
Morenas esclavas	38	37	5	80
TOTAL	477	402	78	976

	Absoluto	%
Españoles/as	1.041	55,0
Mestizos/as	57	3,0
Indios/as	74	4,0
Pardos/as y morenos/as libres	447	23,6
Pardos/as y morenos/as esclavos	273	14,4
TOTAL	1.892	100

FUENTE: AGN Fondo Lamas, 2.636, f. 76

La guerra significó un quiebre en la historia del Paraguay, con una población reducida a menos de 200.000 habitantes, y con un país económicamente destruido. Tras la guerra se dio también la abolición de la esclavitud, primero en 1869 y luego quedó registrado en la nueva constitución de 1870.

En 30 años nos encontramos con un cambio radical de la zona de Paraguarí: de tener 500 esclavos –los cuales fueron todos vendidos– pasó a una población multiétnica. Para 1846, último censo con el que contamos anterior a la guerra contra la triple alianza, vemos que la población si bien creció –2.597 personas– no lo hizo al ritmo de la general, pero comprobamos que la población esclava –380 personas– seguía representando el mismo porcentaje que en 1799 (14,6 %).

La guerra significó un quiebre en la historia del Paraguay, con una población reducida a menos de 200.000 habitantes, y con un país económicamente destruido. Tras la guerra se dio también la abolición de la esclavitud, primero en 1869 y luego quedó registrado en la nueva constitución de 1870: en su artículo 25 se establece «que en la República del Paraguay no hay esclavos; si alguno existe queda libre desde la jura de esta Constitución, y una ley especial reglará las indemnizaciones a que diere lugar esta declaración. Los esclavos que de cualquier modo se introduzcan, quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio paraguayo».

Paraguarí, estando cercano al campamento Cerro León, fue abandonado por la población y asolado por las fuerzas de ocupación. Tras 1780, de a poco, se fue poblando nuevamente. Con todos los inconvenientes que esto habrá conllevado, en el censo

realizado a fines de la guerra solo se cuentan, solo se cuentan 416 personas en Paraguari, sin distinguir entre varones y mujeres.

No hay estudios sobre cómo se llevó a cabo la repoblación de cada localidad, tampoco de Paraguari. Un trabajo de historia oral con la comunidad de Kamba Kokué será muy útil para comprender este proceso.

Es posible incluso que esta comunidad se haya trasladado de algún poblado cercano, como el de Tabapy –hoy llamado San Roque González–, que contaba también, y cuenta, con una población afrodescendiente importante ya que allí funcionó una estancia de la Orden de los Predicadores –dominicos– hasta 1824. De hecho, la comunidad posee dos oratorios, Virgen de Caacupé y Virgen del Rosario, siendo esta última advocación igual a la que se conservaba en Tabapy.

Esta comunidad Kamba Kokue¹ es la que se identifica como afrodescendiente.² La comunidad se encuentra a 100 metros de la ruta, a la entrada de la ciudad, a 65 kilómetros de Asunción por la ruta 1. Kamba Kokue mantiene viva la presencia afrodescendiente en la región. Poseen una organización con el fin de recuperar su identidad.

Esta Asociación Afrodescendiente Kamba Kokue organiza desde el 2005 y año tras año el Festival del Kamba en donde se rememora la presencia esclava con músicas y danza. Siguiendo el ejemplo de Kamba Kua, existe también un grupo de baile del lugar. El ballet en sí es un centro de convocatoria y la gente del lugar ya sabe que existe una comunidad de afrodescendientes en Paraguari.

La comunidad de Kamba kokue y Paraguari son muy importantes para la memoria de la esclavitud. Dos puntos están en cuestión, por un lado que las órdenes religiosas, y la iglesia en general, eran las poseedoras de esclavos más importantes de la provincia del Paraguay; y por otro, que la actividad más importante a que los esclavos se dedicaban era a la actividad ganadera.

Si bien no existen vestigios arquitectónicos de esta presencia esclava, creemos igualmente que Paraguari es el lugar ideal para instalar un museo de la esclavitud. El tema de las personas que llegaron esclavizadas al Paraguay no forma parte ni del imaginario social ni de los debates historiográficos, por lo que un museo de estas características instalaría el tema de una manera precisa.

Analizar el rol de las órdenes religiosas, ubicar en mapas las respectivas estancias con población esclava, las rancherías de los

La comunidad de Kamba kokue y Paraguari son muy importantes para la memoria de la esclavitud.

El tema de las personas que llegaron esclavizadas al Paraguay no forma parte ni del imaginario social ni de los debates historiográficos.

1. Chacra de los negros, en guaraní.

2. 376 personas según el censo 2006-2007, 189 varones y 187 mujeres.

En la sociedad paraguaya aún el tema del afrodescendiente no forma parte del imaginario nacional ni de la historia.

colegios en Asunción, además de los usos que la sociedad del Paraguay hacía de la mano de obra esclava, incluso de las rebeliones que hubo, no muchas, o no encontradas en documentos, pero sí existieron. En la sociedad paraguaya aún el tema del afrodescendiente no forma parte del imaginario nacional ni de la historia. Es importante, creemos, un atalaya en donde se puede apreciar y conocer esta parte de la historia, por lo general ocultada y silenciada.

Al existir una comunidad que se asume como afrodescendiente, se cuenta con una presencia testigo de lo que ese museo puede ofrecer.



Colegios de Asunción.
 • Fuente: Maeder, 2001, p. 337



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

EMBOSCADA

Localidad de San Agustín de la Emboscada,
departamento de Cordillera, desde 1741

San Agustín de la Emboscada se encuentra en el departamento de Cordillera, a una distancia de 40 km de Asunción, hacia el norte, siguiendo el curso y a 1.500 m del río Paraguay. Se comunica con la capital por la ruta 3, que está en muy buen estado de conservación.

En la mayoría de los casos el *amparo* se convirtió en una esclavitud encubierta.

Para comprender la importancia del pueblo de Emboscada, –fundado hacia 1741 por el gobernador de la provincia del Paraguay (dependiente del Virreinato del Perú) Rafael de la Moneda– es de vital importancia tomar conciencia por un lado de la institución del «amparo» y, por otro, de la realidad geográfica y social del Paraguay de mediados del siglo XVIII.

La institución del «amparo» es de larga data en la vida colonial americana. La corona española rápidamente se dio cuenta de que un nuevo estamento étnico iba surgiendo para el cual no había previsto ni leyes ni reglamentaciones, el de los descendientes libres de los africanos que llegaron esclavizados a tierras americanas.

La libertad para esta descendencia podía darse de diferentes maneras, ya sea que los esclavos accedieron a la libertad, ya sea que un esclavo se relacionara sexualmente con una mujer libre y su descendencia fuera libre.¹ La cuestión es que la corona muy pronto tuvo conciencia de que esta presencia de afrodescendientes libres en sus colonias no estaba contemplada en sus primeras políticas y decidió tomar medidas. Una manera muy eficaz de controlar a una población es a través de los impuestos, de esta manera se puede saber quiénes son y cuántos hay (además de obtener un ingreso extra para las arcas reales).

La cuestión es que los afrodescendientes, por lo general, eran pobres y no tenían posibilidad de pagar dicho impuesto. Ya en una Real Cédula del 29 de abril de 1577 se constataba la dificultad para cobrarlos puesto que eran «gente que no tiene asiento ni lugar cierto» y se plantea una manera de solucionar dicho problema: «obligarlos a que vivan con amos conocidos» y que sean éstos los que tengan que pagar dichos tributos «a cuenta del salario» del afrodescendiente. De esta manera ha de surgir la institución del *amparo*, los nuevos amos ampararán a los ex esclavos.

En la mayoría de los casos el *amparo* se convirtió en una esclavitud encubierta. De hecho, era una herramienta de la cual disponían los gobernadores para beneficiar a sus favoritos, ya que era él quien decidía qué familia iría a amparar a tal o cual pardo. Como bien lo manifestara Félix de Azara a fines del siglo XVIII, «[...] ningún esclavo ni su posteridad puede tener libertad aunque se la dé su legítimo dueño, porque al momento que alguno la consigue lo aprisiona el gobernador y lo entrega a algún particular, en amparo, según dicen, para que lo haga trabajar como esclavo sin más obligaciones que las de cualquier dueño respecto a .sus

1. Recordemos que la esclavitud se transmitía solo por línea materna.

esclavos, menos que no le puede vender» (Azara, 1904, p. 48).

En la provincia del Paraguay el tributo del marco de plata que tenían que pagar los afrodescendientes libres se dejó de cobrar en el siglo XVII pero a inicios del siguiente ya contamos con datos en el Archivo Nacional de Asunción que dejan constancia de este cobro y de quiénes eran los amparadores.

El segundo punto importante para comprender la importancia de Emboscada era la situación socioeconómica de la provincia, en especial la situación geográfica. Si bien en sus inicios Asunción era la capital de la provincia gigante de Indias, desde 1617 ésta se dividió creándose dos provincias, la del Río de la Plata y la del Paraguay. Los límites, grosso modo, entre las provincias eran los ríos Bermejo y Paraná por lo que Corrientes pertenecía a la provincia del Río de la Plata. Sin embargo, la provincia del Paraguay se extendía hacia el este, hasta la línea estipulada en el Tratado de Tordesillas. De esta manera, la región del Guairá –hoy estado brasileño de Paraná– estaba bajo el control de Asunción.

Estos límites han de cambiar en el transcurso del siglo XVII. En primer lugar porque la Compañía de Jesús logra desanexar a sus misiones de indios guaraníes del régimen de encomienda paraguayo, por lo que los pueblos al sur del río Tebicuary –130 km al sur de Asunción– estarán casi exclusivamente bajo el control jesuítico. Por el este fueron los bandeirantes quienes obligaron a los habitantes del Guairá a abandonar dicho territorio e ir trasladándose hacia el oeste. La única villa que pudo sobrevivir a esas peripecias fue Villa Rica del Espíritu Santo, instalándose en 1682 en su presente ubicación, 130 km al sudeste de Asunción.

Por su parte, los indígenas que pudieron sustraerse al control de las autoridades coloniales azotaron constantemente las poblaciones españolas obligando a estos últimos a tener como límites el río Paraguay al oeste y el río Manduvirá al norte (60 kilómetros de Asunción).

Las fronteras eran defendidas por fortines –especies de chozas que tenían más bien la función de advertir a la población que se acercaba el peligro– en los que estaban los campesinos que, a su costa, tenían que servir diez días por mes. Esta situación de constante amenaza más la obligación de cuidar las fronteras sin ningún aporte de la corona española generó una situación de pobreza generalizada en la provincia. En 1747, por ejemplo, el gobernador Larrazábal le informaba al virrey del Perú que «esta provincia [del Paraguay] está poblada por la más pobre gente que conozco en cuanto tengo paseado del reino. No es laboriosa y mucho menos industrial. Esta natural desidia y la continua carga de guardias y destacamentos que de unas y otros hay treinta

Que la población parda libre era importante en la provincia del Paraguay, al margen de los esclavos, lo deja de manifiesto justamente la fundación del pueblo San Agustín de la Emboscada en 1741 que se hizo exclusivamente con pardos libres.

Emboscada fue un caso único en América colonial. A los pardos libres se los liberó de pagar el tributo del marco de plata y se los dispuso como pueblo de indios, viviendo en comunidad.

y dos en el país, rodeado de enemigos por todos sus costados, no les permite salir a los más de la mendicidad».

Crear un pueblo en vez de fortines, y a la vez con población parda para dejar que los campesinos, –que por ser pobres no dejaban de ser españoles– pudiesen dedicarse a su tierra, será una estrategia que se pondrá en práctica a mediados del siglo XVIII.

Que la población parda libre era importante en la provincia del Paraguay, al margen de los esclavos, lo deja de manifiesto justamente la fundación del pueblo San Agustín de la Emboscada en 1741 que se hizo exclusivamente con pardos libres. En las cercanías sobre el río Paraguay, previamente se había fundado el fuerte de Arecutacuá. En su construcción habían participado 40 mulatos libres muchos de los cuales permanecieron en el lugar una vez terminado el fuerte en 1719. Sin embargo, el sitio escogido no fue el ideal ya que enseguida se sintieron las necesidades alimentarias, al tiempo que la creciente del río Paraguay destruyó parte de la construcción. La función del fuerte era la de antemural ante las incursiones de los grupos indígenas aún no sometidos por los españoles. Las revueltas comuneras –1721-1735– terminaron de despoblar el fuerte aunque algunas familias de mulatos permanecieron en sus cercanías.

En 1741 el gobernador Rafael de la Moneda decide no solo mudar de lugar el sitio, sino que en adelante ya no sería un fuerte sino un pueblo. La función continuaría siendo la misma, la de defensa, y los pobladores exclusivamente pardos libres. Para 1745 el pueblo de Emboscada ya estaba listo y en 1761, según el informe del obispo Manuel Antonio de la Torre, vivían allí 112 familias y 572 personas.

No se sabe con certeza cómo fueron convocadas estas familias, algunas vivían en la zona previamente y otras fueron extraídas de sus amparadores. De hecho, el obispo se niega en un principio a nombrar un cura para Emboscada acusando al gobernador de quitárselos «a los amos a quienes servían».

Emboscada fue un caso único en América colonial. A los pardos libres se los liberó de pagar el tributo del marco de plata y se los dispuso como pueblo de indios, viviendo en comunidad, aunque los habitantes de Emboscada petitionaron al gobernador, sin éxito, para que los dejase trabajar como libres o mudarse al Chaco. De hecho, la población de Emboscada fue constantemente explotada por los gobernadores ya que, al decir de Azara, «arbitrariamente disponen como que carecen de patrono y a cualquiera hora se hallan en su hogar».

Sin embargo, la población en Emboscada se mantuvo estable y creció al igual que la población general del Paraguay. La siguiente tabla nos muestra cómo se fue dando este aumento poblacional.

TABLA VI – POBLACIÓN DEL PUEBLO DE EMBOSCADA DE 1761 A 1846

	1761	1782	1799	1846
Pardos libres	572	773	897	2.422
Esclavos		2	25	2
Españoles			108	994
Indígenas			96	
TOTAL	572	775	1.136	3.418

Vemos que a partir de 1799 se incorpora al censo población española, es decir ni parda ni indígena. En 1846 esta población –ahora paraguaya– aumenta en relación al total, de representar apenas el 10% en 1799 pasa al 30% cincuenta años más tarde. Sin embargo, hay un dato para no perder de vista: en 1782 y 1799 la población parda que vivía en Emboscada representaba el 11% de la población parda libre de la provincia, sin embargo en 1846 el 30% de la población parda libre del Paraguay vivía en Emboscada.

Esto último no es efecto de algo que ocurriese en Emboscada sino que refleja una situación externa. La población parda creció entre 1799 y 1846 al ritmo de la general del pueblo, lo que disminuyó, sin embargo, fue la población considerada afrodescendiente en el resto del Paraguay.

Como gran parte del Paraguay, el pueblo de San Agustín de la Emboscada sufrió los embates de las guerras contra la triple alianza (1864-1870), no tanto por ser escenario de batallas, sino por el casi aniquilamiento de la población con su concomitante abandono de los poblados. No se conserva el censo de esta localidad pero es evidente que las familias que sobrevivieron regresaron a su pueblo.

La comunidad de Emboscada es tenida en cuenta tanto por las autoridades como por la población en general de la localidad. Por ser un centro de presencia afrodescendiente, es lugar de referencia, y donde mayor población se identifica como tal (alrededor de 7.210 según el censo del 2007)

La mala conservación de la ruta 3 hasta hace relativamente pocos años hizo que Emboscada si bien estaba cerca en distancia a la capital, permaneciera casi olvidada. Lo que se destaca en Emboscada, sin lugar a dudas, es la iglesia de San Agustín edificada hacia finales del siglo XVIII. En estos últimos años la iglesia

***Kamba* es el nombre con el que se conoce a los negros en Paraguay.**

ha recibido atentos cuidados y actualmente se está restaurando el altar mayor. Sin embargo, lo que no se conservaron fueron las construcciones coloniales que sirven de residencias y/o negocios. Incluso la casa parroquial sufrió los embates modernizadores.

Hacia principios de la década del 70, el arquitecto argentino Ramón Gutiérrez realizó un relevamiento fotográfico del lugar para su obra *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay, 1537-1911*, publicada primero en Corrientes en 1976 y en Asunción en 1983.

La iglesia está siendo seriamente restaurada por diversas instituciones, entre ellas la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Secretaría Nacional de Cultura.

Las esculturas y los retablos mantienen los siglos encima, sin embargo, son poco las residencias que conservan el estilo original.

En algunas compañías de Emboscada,¹ como ser la de Minas, al celebrar su fiesta patronal –que en este caso es la fiesta de San Francisco Solano, el 24 de julio– utilizan los atuendos del *kamba ra'anga* y *guaikuru ra'anga*. La traducción sería «figura/imagen de negro» y «figura/imagen de guaikurú», siendo los guaicurúes uno de los pueblos chaqueños que tenían a mal traer a la población española colonial.

Kamba es el nombre con el que se conoce a los negros en Paraguay. Aunque para la gran mayoría de la población es un vocablo de origen guaraní, no lo es en su origen, aunque luego sí fue incorporado. Ruiz de Montoya, en su *Vocabulario de la lengua guaraní* publicado en 1640, para referirse a una persona negra utiliza la expresión *kuña* o *kuimba'e* –mujer y varón en guaraní–acompañado con la palabra *hú* –negro en guaraní–. Recién en 1722, Pablo Restivo incorpora la palabra *camba* para referirse a la negra o negro.²

Según las investigaciones de Carlos Colombino, estas festividades con máscaras de negros e indígenas se remontan al menos hasta el siglo xvii rememorando las rúas medievales españolas. El primer significado de estos enmascarados, parece ser, era la recordar a los viejos enemigos de los españoles, donde en esta caso el *kamba* representaba a los bandeirantes provenientes del Brasil, y el español conquistador era representado por el *toro candil*.

Estos significados hoy no perduran, pero sí las máscaras, los disfraces, en especial en ciertas regiones como la formada por Emboscada, Altos y Tobaty; también en ciertos parajes del Guairá

1. Compañía representaría un barrio rural de la localidad.

2. Cfr. *Lexicon Hispano-Guaranicum*, publicado en 1722 en Santa María y re-editado en Stuttgart en 1893.

(en la provincia argentina de Corrientes también existen manifestaciones de los *kamba ra'anga*). En general, y en esto existen coincidencias en los diferentes lugares, la vestimenta de los varones está elaborada con hojas de banana para simular el camuflaje y se llevan máscaras de madera de timbó. Pareciera que hay una resignificación del uso de los *kamba ra'anga* hacia la presencia africana en Paraguay, pero llama la atención que las festividades en que se utilizan no tengan relación con algún santo de origen afro (en una compañía de Altos, Itá Guasú, se celebra en la festividad de San Pedro y San Pablo).

Sin lugar a dudas, Emboscada es sinónimo de presencia afrodescendiente en el Paraguay. Al mismo tiempo, existe una asociación de afrodescendientes en pos de recuperar la identidad afro en su comunidad y en la sociedad en general.

Como actividades a realizar hay que apoyar los emprendimientos ya en curso de restauración de la iglesia, e impulsar la recuperación patrimonial de las viviendas. Respecto a las fiestas patronales con los *kamba ra'anga*, se necesita una investigación antropológica que recupere la memoria que hoy la comunidad tiene sobre estos rituales.



• Foto: Ignacio Telesca



Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay 1537-1911. Asunción: Ediciones Comuneros, 1983, p. 245
• Foto: Ramón Gutiérrez

• Foto: Ignacio Telesca



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

KAMBA KUA

Localidad de Fernando de la Mora,
Departamento de Central, desde 1820
hasta el presente

La comunidad se autoreconoce como descendiente de los afrodescendientes que trajo consigo el General Artigas cuando en 1820 se asiló en el Paraguay. El Dr. Francia, gobernante en Paraguay, los instaló en el lugar que hoy ocupan dándoles lotes e instrumentos de labranza, mientras que a Artigas lo destinó a Curuguaty, una villa nortea.

La comunidad de Kamba Kua es la presencia afrodescendiente más conocida del Paraguay.



Poblador de Minas, Emboscada, con su traje de kamba ra'anga.
• Foto: John M. Lipsky

Tanto la danza como la música de los tambores son la marca registrada de Kamba Kua.

Hay tres lugares cercanos entre sí que se reconocen como descendientes de los negros traídos por Artigas: Kamba Kua, Laurely (en Luque) y Loma Campamento (en San Lorenzo).

La bibliografía especializada reconoce esta comunidad con su ascendencia, sin embargo, durante los tiempos coloniales estos territorios formaban parte de la estancia de San Lorenzo que poseían los jesuitas. La documentación de archivo nos muestra también que personas afrodescendientes, ex esclavos escapados del Brasil, también se aposentaban en sus alrededores.

Más allá de que aún carecemos de una investigación profunda sobre el particular es importante señalar que la comunidad sí se reconoce como heredera (la comunidad) de los negros traídos por Artigas.

La comunidad de Kamba Kua es la presencia afrodescendiente más conocida del Paraguay. La asociación existe desde 1999 y su ballet es presencia afro tanto en el Paraguay como a nivel internacional. La misma asociación fue la encargada de coordinar el censo de afrodescendientes que se realizó entre el 2006 y 2007.

La devoción al rey mago San Baltazar es la que congrega a la ciudadanía cada 6 de enero en el club 6 de enero de Kamba Kua. Tanto la danza como la música de los tambores son la marca registrada de Kamba Kua.

Si bien la tradición de esta celebración se remonta años atrás, en estos últimos tiempos ha recibido el apoyo de la organización uruguaya Mundo Afro tanto para recuperar la tradición de los tamboriles como brindando apoyo organizacional.

Kamba Kua es, sin lugar a dudas, sinónimo de presencia afrodescendiente en el Paraguay. No se puede pensar en una Ruta del Esclavo en Paraguay sin contar con la sabiduría tanto musical como de danza de esta comunidad. Se puede decir que es la única memoria viviente inmaterial que se posee de la presencia afrodescendiente en estas tierras. Según el censo de 2006/7 la comunidad posee 418 personas en 89 hogares.

Además, la asociación que ellos crearon fue la encargada de movilizar a las otras comunidades con descendencia afro para que se organicen y entre todas han llevado a cabo el censo poblacional en esas tres comunidades (Kamba Kua, Emboscada, Kamba Kokue). No solo a nivel censal alcanza su organización sino que con el Ministerio de Educación y el de Salud están organizando actividades, encuentros y materiales didácticos y divulgativos para que la los afrodescendiente de Paraguay no solo sean tenidos en cuenta en una lectura histórica sino también en el día a día.

Los datos del censo 2006-2007 también reflejan que el 85% de la población censada no cuenta con ningún seguro médico y que «la franja en que la población deja de asistir a la educación formal de manera masiva está entre los 16 a 20 años».

Kamba Kua es, sin lugar a dudas, sinónimo de presencia afrodescendiente en el Paraguay. No se puede pensar en una Ruta del Esclavo en Paraguay sin contar con la sabiduría tanto musical como de danza de esta comunidad. Se puede decir que es la única memoria viviente inmaterial que se posee de la presencia afrodescendiente en estas tierras.



Tambores que se utilizan en la celebración del 6 de enero.
• Foto: John M. Lipsky



Oratorio de Nuestra Señora del Rosario Kamba kokue – Paraguari.
• Foto: John M. Lipsky

URUGUAY

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki

Ana Frega (supervisión técnica)

Caserío de los Negros

El candombe y su espacio sociocultural:
una práctica comunitaria

Casco Histórico de Colonia del Sacramento

Estancia *Calera de las Huérfanas*

Oratorio de los Correa



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

SITIOS DE MEMORIA DE LA RUTA DEL ESCLAVO EN URUGUAY

Los sitios evidencian la diversidad de interacciones culturales producidas por la población esclava y sus descendientes con el resto de la sociedad uruguaya, lo cual se manifiesta en su ubicación espacial y en la función asignada. Conceptos como *tráfico, trabajo esclavo, resistencias, abolición, ritualidad y musicalidad*, entre otros tantos, emergen de los sitios propuestos y se vinculan tanto al patrimonio material como inmaterial de los afrodescendientes.

Propuestos con el aval de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación del Uruguay y en conocimiento de asociaciones del colectivo afro, los sitios de memoria de la Ruta del Esclavo en Uruguay son: el Caserío de los negros; el candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria; el casco histórico de la ciudad de Colonia del Sacramento; la Calera de las huérfanas y el Oratorio de los Correa. Los sitios mencionados evidencian la diversidad de interacciones culturales producidas por la población esclava y sus descendientes con el resto de los grupos sociales en distintas zonas del territorio actual del Uruguay.

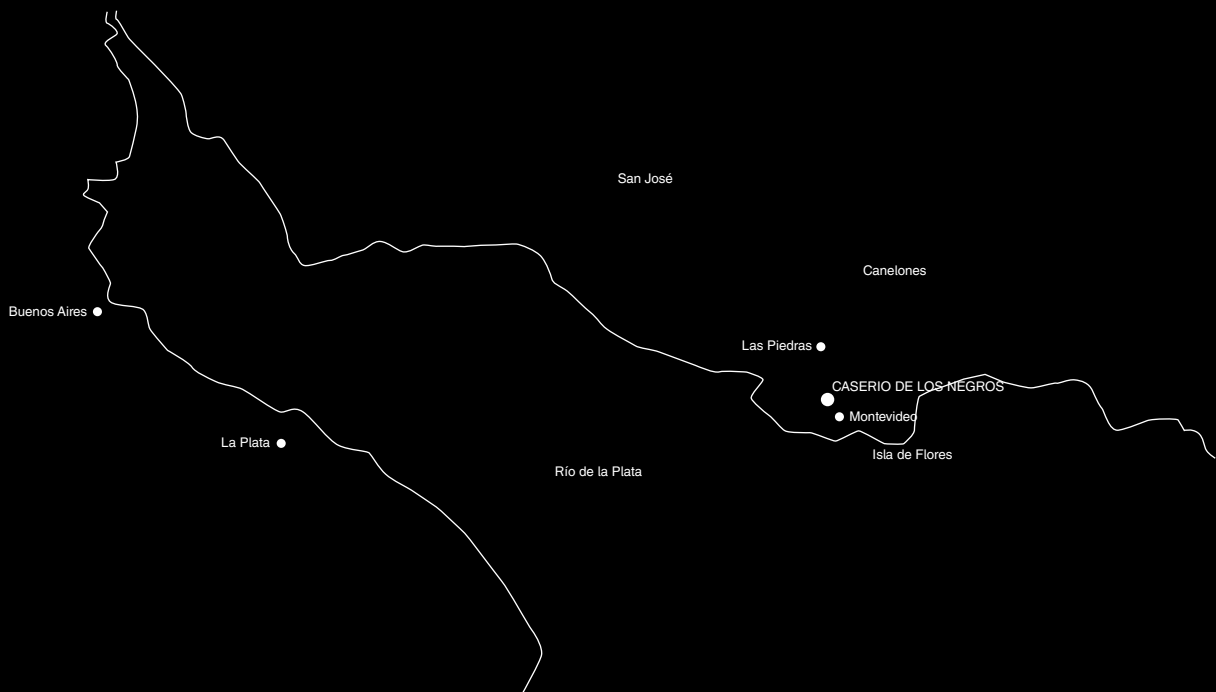
Conceptos como *tráfico*, *trabajo esclavo*, *resistencias*, *abolición*, *ritualidad* y *musicalidad*, entre otros tantos, emergen de los sitios propuestos y se vinculan tanto al patrimonio material como inmaterial de los afrodescendientes.

Las formas de trabajo y las prácticas de resistencia signaron la vida de los esclavos y legaron, tanto a los afrouruguayos como al resto de la población, sitios y manifestaciones culturales vivas en la memoria colectiva. Actualmente los afrouruguayos son más del 10% de la población total. Constituyen una comunidad numéricamente importante, que ha dejado –y continúa haciéndolo– su impronta sociocultural a lo largo y ancho del país.

Los sitios mencionados se han escogido a partir de una mayor pertinencia y sobre el criterio general de que debían incluirse hasta cinco sitios por país, sin embargo existen otros sitios igualmente relevantes para la comunidad afrodescendiente. Asimismo, es de notar que falta mayor investigación multidisciplinaria que contemple espacios geográficos aún no trabajados o escasamente investigados, que posiblemente permitan reconocer otros sitios igualmente relevantes.

Nuevos enfoques tal vez puedan acercarse a una mirada regional que, como en el caso de la frontera uruguaya-brasileña, consideren sitios conjuntos igualmente relevantes en la historia afrodescendiente de ambos países.

Estos Sitios de Memoria han sido consultados con asociaciones y miembros de la comunidad afrouruguaya y es posible que de este rico diálogo surjan nuevos aportes a ser tenidos en cuenta en el futuro. Los informes realizados se han difundido también a instituciones gubernamentales y civiles, y se han mantenido intercambios con el Ministerio de Turismo y Deporte, brindando información que contribuyera a la planificación de acciones y a la confluencia de esfuerzos.



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

CASERÍO DE LOS NEGROS

Montevideo, 1788-1812

Durante el periodo virreinal, Montevideo fue el principal puerto esclavista de la región. Recibía esclavos de las seis áreas de embarque africano que operaban en el tráfico transatlántico con la finalidad de reembarcarlos hacia Buenos Aires, Chile, el Alto Perú y Lima. De este modo, la Casa de los Filipinos o Caserío de los Negros constituye un sitio de la memoria no solo para la historia de la esclavitud en Montevideo o Uruguay, sino para todo el Río de la Plata.

El Río de la Plata recibió al menos 70.000 esclavos entre 1777 y 1812 por vía marítima desde Brasil y directamente de África. En Buenos Aires, el Superior Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata prohibió la introducción de esclavos en 1812. En el Montevideo aún bajo control españolista, los libros del puerto no indican arribadas de barcos esclavistas con posteridad a 1812, sino solo la llegada individual de algunos esclavos junto a sus amos desde Brasil. En la bahía de Montevideo se construyó el Caserío de los Negros como sitio de cuarentena para los esclavos traídos por la Real Compañía de Filipinas en 1788-1789 y continuó en funcionamiento para este y otros usos hasta que el proceso revolucionario y la guerra en el Río de la Plata provocaron la finalización de la trata de esclavos a gran escala, propia del régimen colonial. Durante el período virreinal, Montevideo fue el principal puerto esclavista de la región. Recibía esclavos de las seis áreas de embarque africano que operaban en el tráfico transatlántico (África del sudeste, África centro-occidental, Golfo de Biafra, Golfo de Benín, Costa de Oro y Guinea Occidental) con la finalidad de reembarcarlos hacia Buenos Aires, Chile, el Alto Perú (actual Bolivia) y Lima. De este modo, la Casa de los Filipinos o Caserío de los Negros constituye un sitio de la memoria no solo para la historia de la esclavitud en Montevideo o Uruguay, sino para todo el Río de la Plata.

Los registros históricos sobre el empleo del Caserío de los Negros como sitio de cuarentena datan desde su fundación y utilización por la Real Compañía de Filipinas en 1788, hasta el declive del tráfico de esclavos hacia esta región en 1810. Estos registros dan cuenta principalmente de la detección por parte de la sanidad portuaria de signos de viruela entre los esclavos que iban a ser desembarcados o reembarcados hacia Buenos Aires, y del temor de contagio a la población montevideana. Debemos notar que la mayor mortalidad de los esclavos en el tráfico no se debía a esta enfermedad, sino a padecimientos del sistema digestivo como la disentería, que continuaban causando la muerte de esclavos aún varios días después de su desembarco y estadía en Montevideo.

El Caserío de los Negros tuvo una utilización estacional como sitio de cuarentena para los esclavos. Durante el período virreinal, el 68,5% de los viajes esclavistas desde África hacia el Río de la Plata navegaron entre noviembre y marzo, mientras que el 63,5 % de los viajes esclavistas desde Brasil al Plata ocurrieron durante esos mismos meses. De este modo, el período de uso del Caserío de los Negros como sitio de cuarentena se concentraba

estaban desocupados. En junio de 1802, el virrey del Río de la Plata ordenó que las tropas destinadas a formar un cuerpo de transporte de artillería se alojaran en el Caserío de los Negros. Se debería investigar si esa formación de artillería estaba integrada por milicias de negros y pardos de Montevideo. Debemos notar que en junio no había esclavos haciendo cuarentena porque para esa fecha –pleno invierno– no llegaban barcos esclavistas desde África. Ese mismo año, el ministro de Real Hacienda denunció a las autoridades virreinales que los materiales de construcción del Caserío, como puertas y ventanas, estaban siendo robados y por eso se debía ordenar la demolición del sitio. El desmantelamiento del Caserío no ocurrió en esos años pues algunos contingentes de esclavos fueron llevados allí al menos en 1804, 1806 y 1810. Las autoridades coloniales de Montevideo también planearon emplear uno de los edificios o ranchos del Caserío como depósito de granos, (alhóndiga), en 1803. La idea fue descartada debido a que los edificios tenían «un aire de hospital asqueroso» y se consideró que el trigo allí depositado podría contaminarse. Esto también indica la continuación de uso del Caserío como lugar de cuarentena en marzo de 1803, hacia el final de la estación en que arribaban navíos esclavistas.

La revolución en el Río de la Plata contribuyó al declive del tráfico de esclavos; no obstante, el Caserío fue utilizado en ese período como barraca para los ejércitos y como prisión. Hacia mayo de 1815, el gobierno artiguista destinó dos compañías de libertos en el Caserío de los Negros. Estos libertos en particular eran antiguos esclavos que habían huido de los españoles de Montevideo en el pasado, tras lo cual fueron liberados por las fuerzas artiguistas o del gobierno de Buenos Aires a cambio de prestar servicio militar. El inicio de una nueva invasión portuguesa hacia fines de agosto de 1816 impulsó al gobierno artiguista a realizar una leva de esclavos en Montevideo y las poblaciones de la campaña de la Provincia Oriental. Estos nuevos batallones de infantería de libertos impidieron una revuelta encabezada por parte del Cabildo con apoyo de las milicias cívicas de Montevideo, que se negaron a salir de la ciudad para enfrentar a los portugueses al inicio de setiembre. Paradójicamente, los batallones de libertos –conformados por esclavos liberados hacía unos pocos días– condujeron y custodiaron hasta el Caserío de los Negros, convertido en prisión, a los miembros de la élite montevideana acusados de haber promovido el motín. En setiembre de 1817, el gobierno portugués de Montevideo empleó el Caserío como barracón para estacionar una parte de las tropas de ocupación.

Es probable que durante la ocupación luso-brasileña de Montevideo (1817-1829) los edificios del Caserío fueran desmantela-

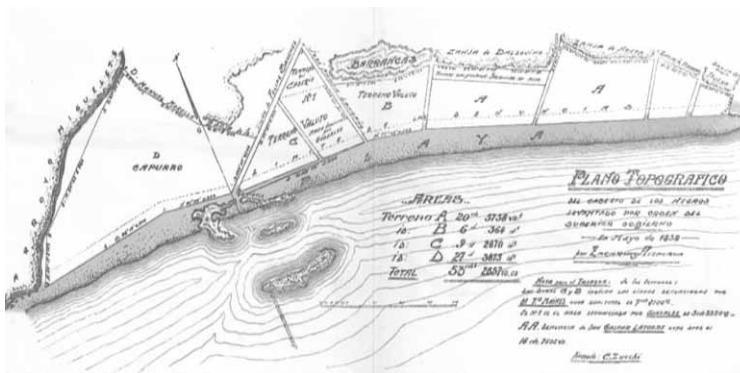
dos por particulares que utilizaron piedras, hierros y maderas para sus propias construcciones. El acondicionamiento de las defensas de Montevideo por parte de los portugueses y brasileños también pudo acarrear la reutilización de materiales de construcción del Caserío. En 1831, un informe de la Junta Económico-Administrativa de Montevideo sobre la situación del Caserío señaló que «no existe en dicho terreno la menor señal del edificio citado». Las arqueólogas Elizabeth Onega y Carmen Curbelo sostienen que el terreno del Caserío salió del fisco en favor de Teodora Cuenca hacia 1832, no obstante lo cual, durante la década de 1830 varios particulares solicitaron a la Junta Económico-Administrativa de Montevideo la posesión de parte del terreno en donde se ubicaba el Caserío. En 1841, la Comisión Topográfica señaló a la Junta Económico Administrativa que aún pertenecían a la propiedad pública «10000 varas [del Caserío] las que se han destinado para objetos de utilidad pública». Esto podría indicar que la Junta aún poseía para ese entonces la parte central de los terrenos que se denominaban del Caserío de los Negros cuya extensión superaba la mera superficie de los ranchos que allí estaban construidos. De este modo, se debe entender al Caserío no solo como el conjunto de los edificios empleados como sitio de cuarentena para el tráfico de esclavos sino también las aéreas adyacentes que estuvieron involucradas con la operativa del desembarco, abastecimiento y traslado.

La obra del estudioso de la presencia africana en Uruguay, Ildefonso Pereda Valdés, también abona la idea de una ubicación del Caserío que contemple no solo los edificios sino también las áreas de uso como la playa adyacente hacia la bahía y el arroyo Miguelete. Los mapas a continuación fueron publicados por este autor, el primero en *Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional* (1941), y el segundo en *El negro en el Uruguay. Pasado y presente, Montevideo* (1965: 37). En ambos casos, Pereda Valdés señaló que «[l]a ubicación actual sería sobre la calle República Francesa y la Rambla Sudamérica». No obstante, ambos mapas señalan dos ubicaciones diferentes dentro del mismo triángulo formado por la desembocadura del arroyo Miguelete, la bahía de Montevideo y la calle Juan María Gutiérrez. El primer mapa destaca una manzana en la intersección de República Francesa y la Rambla Sudamérica, pero el segundo señala dos padrones que asimismo difieren del anterior: uno hacia la desembocadura del arroyo Miguelete y el otro entre las calles Cnel. Wenceslao Regules y J. M. Gutiérrez. La investigación histórico-arqueológica brindará respuestas sobre esta cuestión.



Ubicación del Caserío según Pereda Valdés (1941 y 1965).

“Plano topográfico del Caserío de los Negros levantado por el Superior Gobierno en mayo de 1839” por Zacarías Aizpurúa, agrimensor de número [en: MTOP, Dirección Nacional de Topografía, Archivo Gráfico, Topografía 00377, Aizpurúa, 1839]



Andrés Lerena publicó el plano anterior en su obra *Estudio Legal de las propiedades cercanas a la Bahía de Montevideo* (Barreiro y Ramos, 1918), y fue citado por el informe de Roberto Bracco, que se menciona más adelante. La ubicación del Caserío podría corresponder al predio en donde se encuentra la Escuela Capurro, sin embargo el relevamiento de otras fuentes permite aseverar que el terreno del Caserío de los Negros era más amplio de lo que está deslindado por este mapa. El estudio de los informes de la Comisión Topográfica de las décadas de 1830 y 1840, que también fueron publicados por Lerena, permite afirmar que el terreno que comprendía las instalaciones del Caserío fue paulatinamente recortado por los vecinos de la zona, que realizaron varias denuncias para su adquisición.

Con relación a los planes de investigación sobre este sitio, dada su vigencia, reproducimos los conceptos vertidos por Ana Frega en su informe de 2009: «En 2009, en la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación se ha reafirmado la necesidad de profundizar las investigaciones a efectos de conocer el papel de Montevideo en el tráfico negrero en el Río de la Plata, las conexiones con Brasil y Buenos Aires y con otras regiones de los actuales estados de Argentina, Bolivia y Perú, así como las distintas actividades desarrolladas desde y hacia el Caserío de los Negros, asociadas con el lugar de desembarco, mantenimiento, vigilancia, sepultura, entre otras. En ese sentido, además de implementar en conjunto con Argentina y Paraguay el proyecto La Ruta del Esclavo, es imperioso procurar espacios de coordinación y trabajo en conjunto con Brasil. En lo que refiere al emplazamiento, la investigación debe brindar una aproximación precisa de las etapas de la instalación del Caserío de los Negros y sus usos posteriores como, por ejemplo, cuartel durante las guerras de independencia en territorio oriental. A los efectos de

contribuir a la necesaria prospección arqueológica, la indagatoria histórica debe examinar las descripciones de este paraje realizadas antes y después del emplazamiento del Caserío de los Negros, estudiando la evolución dominial del predio».

Con relación a los últimos estudios arqueológicos sobre el Caserío de los Negros y las políticas patrimoniales resultantes de los mismos, Ana Frega señala: «En el año 2007, sobre la base de la prospección arqueológica realizada por las Lic. Elizabeth Onega y Carmen Curbelo, la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación declaró Monumento Histórico Nacional los padrones 58.466, 58.467 y 110.225 en el predio de la planta de Alcoholes de ANCAP». Asimismo: «En agosto de 2008, el Lic. Roberto Bracco, en el marco del proyecto Parque Temático de la Energía y el Trabajo presentó algunas observaciones a las conclusiones de la investigación arqueológica desarrollada hasta ese momento y, sobre la base de análisis de cartografía, propuso otro posible emplazamiento para el Caserío de los Negros, en el predio donde se ubica la Escuela Capurro, entre las calles Capurro y Juan María Gutiérrez, teniendo por límite sur el Parque Capurro».

Aunque los proyectos arqueológicos de Onega y Curbelo, por una parte, y de Bracco, por otra, identifican diferentes predios para el Caserío de los Negros, la investigación histórica señala que en esa área se establecieron varios edificios para la cuarentena, y que el espacio circundante sobre el Río de la Plata y el arroyo Miguelete también se empleó para el alojamiento, curación, enterramiento y venta de esclavos recién arribados.

Por otra parte, el 2 de diciembre de 2002 fue inaugurada la plaza Senzala, en la intersección de las calles Solís Grande y Pasaje Rossi, entre las calles Coraceros y Pasaje Denis. Su denominación recuerda el nombre que en portugués tenían las habitaciones de los esclavos en las plantaciones brasileñas, y que se hizo popular en el siglo xx a través del libro *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freire. La plaza, que se encuentra en el área de los antiguos terrenos del Caserío, constituye un sitio de memoria de la esclavitud, así como de la posterior liberación de la población esclava.

A partir de trabajos previos, y de la declaración de Monumento Histórico Nacional, es necesario plantear una investigación histórico-arqueológica sistemática y coordinada sobre el uso del conjunto de predios en una primera instancia. La misma no solo estaría vinculada al tráfico de esclavos, sino que necesariamente debe incorporar los usos posteriores de este sitio hasta el presente. Una vez terminada esta investigación, que resulta básica para cualquier desarrollo posterior, es posible ar-



Sección de un plano de los pobladores de la Bahía de Montevideo, c.1810-1840. Archivo Histórico del Cabildo de Montevideo.

ticular un plan que integre este sitio al proyecto de La Ruta del Esclavo. Por tanto, es necesario renovar contactos con ANCAP, las asociaciones barriales de la zona y de afrodescendientes para restablecer un diálogo conducente a estos objetivos.



Escuela Capurro y Plaza Senzala.
• Foto: Ana Frega, 2009.

Monólito que se encuentra en la Plaza Senzala.
• Foto: Natalia Stalla, 2011.





• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

EL CANDOMBE Y SU ESPACIO SOCIOCULTURAL:
UNA PRÁCTICA COMUNITARIA
Barrios Sur, Palermo y Cordón
Montevideo

En la ciudad de Montevideo existen tres toques tradicionales de tambores de Candombe, nacidos en el barrio Sur, el barrio Palermo y el barrio Cordón. Sus edificios y calles recrean el patrimonio vivo de los afrouruguayos a través de las llamadas de tambores, recordando cómo cada grupo o nación africana durante el siglo XIX iba «llamando» a sus integrantes tocando los tambores.

La expresión *nación africana* o *sala de nación* fue empleada en su tiempo para designar a las organizaciones étnicas africanas. Fue durante la década de 1850 que tanto las salas de nación como las celebraciones africanas debieron trasladarse a la Ciudad Nueva y al sur del Cordón –los actuales barrios Sur, Palermo y Cordón–intensificando allí la concentración de la población afro.

El término *ka-ndombe* en la lengua kimbundo significaría «danza de los ndombes». Ndongbes es una denominación étnica de la población que vivía en el entorno de Benguela, el segundo puerto esclavista de Angola y uno de los principales orígenes de los esclavos arribados al Río de la Plata.

Candombe es el nombre genérico que se le dio a las diferentes danzas de origen africano. Los tambores de candombe, el *chico*, el *repique* y el *piano*, tocados gradualmente, aumentan su lenguaje colectivo, caracterizado por un sistema ordenado de *llamadas* y *respuestas*. En la *Llamada* de tambores, la percusión se realiza de forma diferenciada; mientras la mano derecha golpea la lonja con un percutor cilíndrico de madera, la mano izquierda golpea y se apoya en la lonja. Los tres tamboriles se diferencian no solo por su formato sino por su función: el más pequeño y agudo se denomina *chico*, le siguen el *repique*, esencialmente improvisador, de una riqueza rítmica melódica, y el *piano*, segundo en importancia para desencadenar la acción sonora. El musicólogo Lauro Ayestarán consideró que son seis las fases de la coreografía original del candombe: cortejo, formación en calle, ombligada, cuplés, rueda y entrevero. Asimismo, están los personajes típicos: la mama vieja, el gramillero y el escobillero; junto al estandarte y las figuras del sol, la medialuna y la estrella de cinco puntas, que acompañan el desfile.

Los domingos y muchos días festivos, las llamadas de tambores del candombe resuenan en los barrios Sur y Palermo de Montevideo, donde reside buena parte de la población de origen africano de la capital. El cortejo es encabezado por las comparsas más prestigiosas y por los miembros de familias respetadas en la comunidad por su virtuosismo en el arte de tocar el tambor desde varias generaciones atrás, y encargados de legar a las generaciones nuevas los *toques* tradicionales de tambor. Los participantes de las Llamadas de Tambores de Candombe pertenecen a diferentes barrios de la ciudad de Montevideo, sin embargo, los portadores son afrodescendientes originarios de los barrios Sur, Palermo y Cordón. Un rasgo excepcional de estos grupos es su continuidad a lo largo de generaciones familiares como «tocadores» de tambores respetados y avalados por toda la comunidad.

El conventillo *Medio Mundo* del barrio Sur, el *Barouquet* –también llamado Gaboto– en Cordón, así como el conjunto habitacional *Reus al Sur* –conocido como Conventillos de Ansina–, de Palermo fueron las construcciones más emblemáticas de los barrios, convirtiéndose en la vivienda y centro de reunión e intercambio referente del colectivo afrodescendiente.

En la década del 60 el conventillo «Gaboto» fue desalojado y en 1965, demolido. Años más tarde se instaló en el predio la Guardia de Granaderos. Por otra parte, debido al estado ruinoso de la construcción, los habitantes del conventillo Medio Mundo fueron desalojados a fines de 1978 y posteriormente el conventillo fue demolido. Actualmente en el padrón de Zelmar Michelini 1080 –ex Cuareim– existe un complejo habitacional del Banco Hipotecario del Uruguay. Al igual que lo ocurrido en el Medio Mundo, durante la dictadura cívico-militar los habitantes del complejo *Reus al Sur* fueron desalojados, mientras que en sucesivas etapas fueron destruidas las viviendas. En la actualidad solo quedan restos de la fachada del edificio del antiguo complejo por la calle San Salvador.

A comienzos del siglo xx, los miembros de las comparsas se «llamaban» y se unían los afrouruguayos de otros barrios: desde Ansina –Barrio Reus al sur– hasta el Medio Mundo en la antigua calle Cuareim 1080 –hoy Zelmar Michelini– sumándose luego el conventillo de Gaboto (Gaboto entre Cerro Largo y Paysandú). Aún en la actualidad se pueden percibir distintos matices en sonoridad o ritmo de acuerdo a la zona del *toque* de la *llamada*.

En 1956 la Intendencia Municipal de Montevideo oficializó el Desfile de Llamadas de Candombe, institucionalizando el desfile por las calles Carlos Gardel e Isla de Flores. El candombe, transmitido en el seno de las familias de ascendencia africana, no solo es la expresión de una resistencia, sino también una festividad musical uruguaya y una práctica social colectiva profundamente arraigada en la vida diaria de estos barrios.

Por otra parte, la ley N° 18.059, del 10 de noviembre de 2006, declaró al día 3 de diciembre *Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial*, entendiendo que su celebración es el marco para la valoración y difusión de la expresión cultural denominada *candombe*, de la contribución de la población afrodescendiente a la construcción nacional y de su aporte a la conformación de la identidad cultural de los habitantes de la República Oriental del Uruguay. Asimismo, *El candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria*, ingresó en 2009 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de UNESCO.



Se observa parte de la plaza Carlos Gardel situada en la calle de igual nombre en el barrio Sur. La misma queda a escasos metros del antiguo conventillo Medio Mundo. Desde Carlos Gardel y Zelmar Michelini (ex Cuareim) salen los tambores durante las Llamadas de Carnaval.
• Foto: Karla Chagas, 2010.



Pintura del artista plástico afrodescendiente Ruben Galloza (1926-2002). Se observan los personajes típicos del candombe. Extraído de: www.candombe.com.uy



Parte de los restos de los conventillos de Ansina, por la calle San Salvador. Actualmente en el predio se está construyendo un conjunto habitacional, al igual que se proyecta la construcción de un edificio que repare a parte de las familias desalojadas. • Foto: Karla Chagas, 2010.



Una cuerda de tambores se conforma por los tres tambores: chico, repique y piano. En la imagen se ven dos tambores piano, chico y un repique.

• Foto: Rodrigo López, CPCN, 2011.



Comparsa tocando el día de Llamadas. Se puede observar el estandarte, la bandera con los colores característicos de la comparsa, el sol, la medialuna y la estrella de cinco puntas.

• Foto: Federico Estol, CPCN.



Comparsa tocando el día de Llamadas. • Foto: Rodrigo López, 2011.

TRES TAMBORILES DE DIFERENTE TAMAÑO Y FUNCIÓN

Piano

Más grande y grave, segundo en su papel para desencadenar la acción sonora.

Piano

Más grande y grave, segundo en su papel para desencadenar la acción sonora.

Repique

Mediano, improvisador, su función es completar el ritmo del Piano y el Chico.

Chico

Más pequeño y agudo, sostén de toda la llamada de tambores.

TOQUES "MADRES" DEL CANDOMBE

Toque de Ansina

Originado en el barrio Palermo, en el conjunto habitacional Barrio Reus al Sur, más conocido como Barrio Ansina, fue la cuna de este toque de tambores. Este "toque" se caracteriza por el sonido agresivo de sus tambores "piano" en "diálogo" permanente entre sí y con los tambores "repique". Comparsas como Fantasía Negra, Concierto Lubolo y Sinfonía de Ansina han sido las más características de este estilo.

Toque de Cuareim

Se origina en el conventillo "Medio Mundo". Este "toque" se caracteriza por marcar los tambores "Chico" y "Repique" en tanto que los "Piano" mantienen un sonido más acompasado. El toque Cuareim es más cadencioso y lento que el toque Ansina. La comparsa que ha sido símbolo de Cuareim fue "Morenada", hoy sucedida por "Cuareim 1080".

Toque de Cordón

Originado en el conventillo "Gaboto", este toque fue creado por los hermanos Pintos hacia mediados del siglo XX. Este "toque" tiene similitudes con "Ansina" pero su distintivo se da en el sonido muy destacado de los tambores "piano" y en la velocidad del "toque". Se han destacado: "Llamada del Cordón", "Zumbaé" y "Sarabanda".

Tabla realizada en base a texto del investigador afrouroguayo Oscar Montaña. Extraído de <http://www.candombe.com.uy/toques.html>

CARACTERÍSTICAS EDILICIAS DE LOS CONVENTILLOS "GABOTO" Y "MEDIO MUNDO"

Denominación	Año de construcción	Ubicación	Plantas	Piezas	Patios	Letrinas	Piletas de lavar	Cocina
Conventillo Risso (Medio Mundo)	1885	Cuareim entre Isla de Flores y Durazno	2	40	[1]	4	32	0
Conventillo Barouquet (Gaboto)	1887	Gaboto entre Cerro Largo y Paysandú	2	86	2	20	+50	4

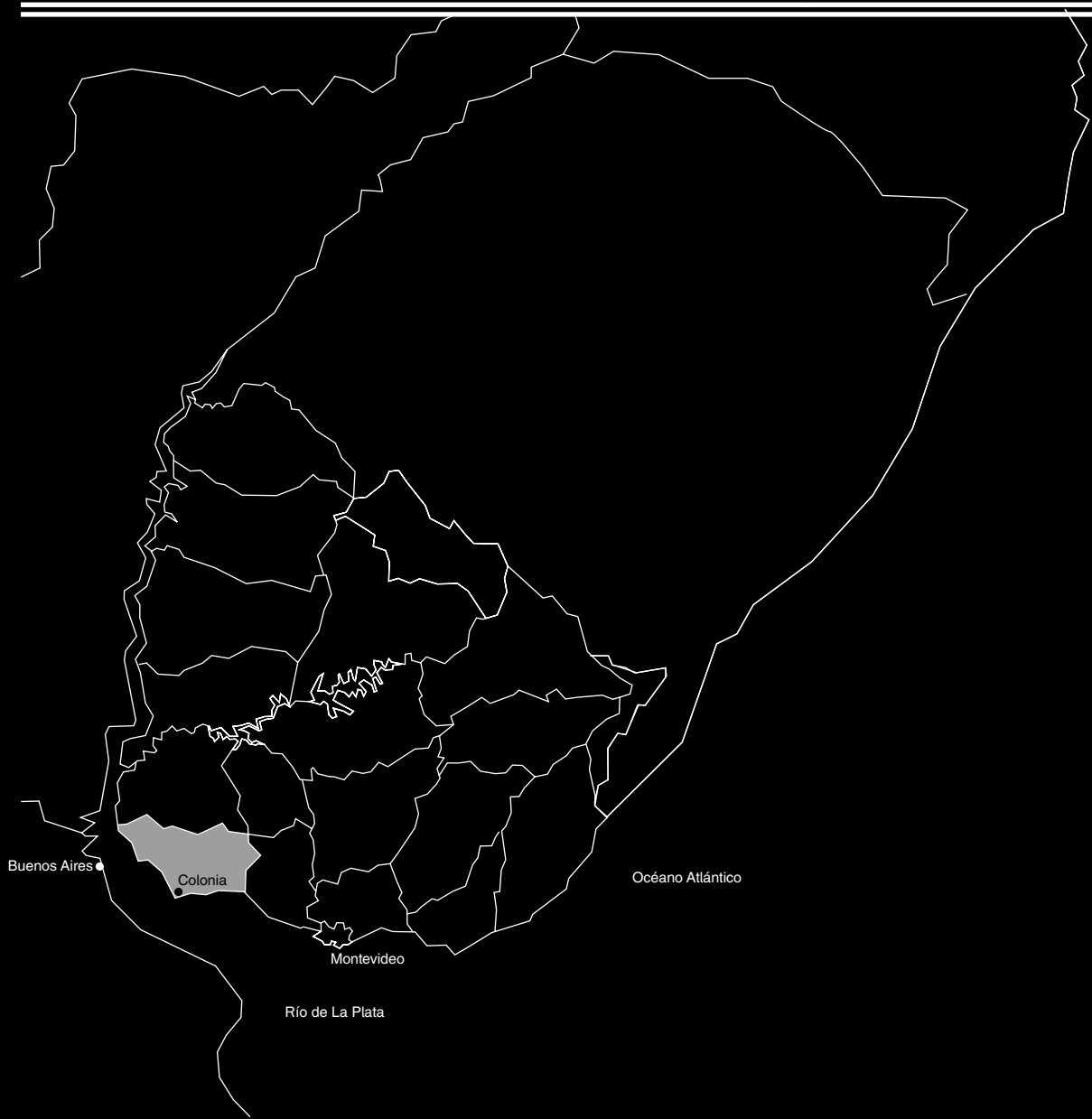
Tabla realizada en base a datos extraídos de: Carlos Zubillaga y Jorge Balbis: Historia del movimiento sindical uruguayo, Montevideo: EBO, 1988, tomo II, pp. 42-43.



Paysandú y Gaboto, en el barrio de Cordón. A mitad de cuadra se observa la construcción de la Guardia de Granaderos edificada en el predio del antiguo conventillo Gaboto.
 • Foto: Karla Chagas, 2010.



Construcción actual levantada en el terreno del antiguo conventillo Medio Mundo. La obra proyectada incluía un pozo de agua en el patio central, recordando el original, el cual finalmente no fue construido.
 • Foto: Karla Chagas, 2010.



• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

CASCO HISTÓRICO DE COLONIA DEL SACRAMENTO Colonia, Uruguay. 1680-1777

En 1995 la UNESCO declaró el casco histórico de la ciudad Patrimonio Cultural Mundial. Esta población fue fundada por la Corona Portuguesa en 1680, constituyendo el centro poblado más antiguo que permanece hasta el presente en el territorio del actual Uruguay. La actividad portuaria de Colonia hacia mediados del siglo XVIII congregaba a traficantes de esclavos portugueses y españoles, africanos esclavizados y libres, así como a afrodescendientes libres nacidos en la región y en Brasil.

Tal como había señalado Ana Frega en su informe de 2009: «En 1995 la UNESCO declaró el casco histórico de la ciudad como Patrimonio Cultural Mundial. Esta población fue fundada por la Corona Portuguesa en 1680, constituyendo el centro poblado más antiguo que permanece hasta el presente en el territorio del actual Uruguay. En oportunidad de su declaratoria como patrimonio mundial se resaltaron sus valores arquitectónicos y su trazado original, así como los intercambios culturales propiciados por su condición fronteriza y posesión alternada entre España y Portugal». Colonia del Sacramento constituye el sitio más representativo del carácter atlántico y regional de la experiencia esclava en el Río de la Plata, así como fue probablemente el primer sitio de entrada de esclavos en la Banda Oriental.

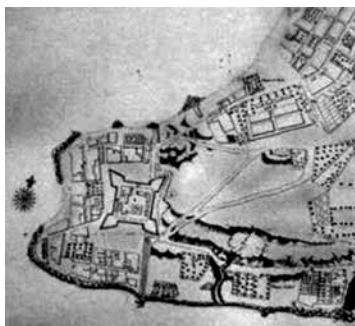
Buenos Aires, establecida en 1580, fue la principal ciudad del Río de la Plata en el periodo colonial, pero su puerto poco profundo ofrecía muy limitada protección a los navíos transoceánicos. Justo frente a Buenos Aires, los portugueses fundaron Colonia del Sacramento, que se desarrolló como puerto complementario de esta ciudad. Desde Colonia, tanto esclavos como mercaderías eran contrabandeados hacia Buenos Aires hasta que los españoles expulsaron definitivamente a los portugueses en 1777. Luego de la toma española de Colonia, algunos comerciantes portugueses trasladaron sus operaciones mercantiles a la vecina Montevideo, donde se integraron a la élite local y restablecieron las redes comerciales luso-hispánicas del Atlántico Sur. La fundación de Montevideo (1726), localizada en la mejor bahía natural para los navíos transatlánticos en el Río de la Plata, completó el sistema de puertos de la región durante el período colonial. Eventualmente, Montevideo se convirtió en la base de la armada española en el Atlántico sur y en el puerto de escala de los navíos con dirección a Buenos Aires, así como en escala obligada para los que hacían la ruta entre Cádiz y Lima.

Bajo dominio portugués, Colonia del Sacramento fue puerto de arribo para buques esclavistas de esa corona y sitio de distribución de los africanos esclavizados hacia el espacio rioplatense y altoperuano. Asimismo, los comerciantes ingleses establecieron redes mercantiles con los portugueses, y a través de Colonia accedieron a los mercados españoles del Virreinato del Perú. Estos circuitos mercantiles dependían de la salida de la plata altoperuana hacia el atlántico, que atrajo a traficantes de esclavos portugueses, holandeses, franceses e ingleses durante los siglos xvii y xviii. Probablemente no más de 20.000 esclavos llegaron

a Buenos Aires durante el siglo xvii, no obstante esta cifra se duplicó entre 1700 y 1776 a partir del asiento –contrato– francés de la *Compagnie de Guinée* (1703-1713), del asiento inglés de la *South Sea Company* (1714-1737), de algunos contratos españoles (1743-1760) y principalmente por causa de los portugueses de Colonia. El asiento francés introdujo 3.000 esclavos al Río de la Plata, el inglés desembarcó otros 14.000 africanos, mientras que los contratos de los españoles condujeron 2.800 esclavos. Es difícil brindar certezas sobre la cifra de los esclavos traídos por los portugueses de Colonia debido al carácter ilegal de este tráfico. Sin embargo; una primera aproximación establece que los portugueses introdujeron una cifra similar a la combinada de los contratos franceses, ingleses y españoles entre 1680 y 1776: cerca de 20.000 esclavos. Sólo en los años 1748-1749 los portugueses desembarcaron 1.654 esclavos en Colonia. Los españoles confiscaron más de 1.000 esclavos de contrabando desde Colonia en 1760-1765. Fabrício Prado señala que 1.388 personas residían en Colonia hacia 1722, y que los esclavos constituían el 21 % de la población. Hacia 1760, la población ascendía a 2.712 individuos, pero los esclavos constituían el 58 % en Colonia, lo cual evidencia la llegada reciente de barcos esclavistas poco antes de la guerra con España de 1761-1763. El impacto de Colonia del Sacramento sobre la población afrodescendiente del Río de la Plata no terminó con la conquista de esta ciudad por las armas españolas en 1777.



Mapa de Colonia, 1692, Archivo General de Indias, Sevilla, MP, Buenos Aires, 43.



Sección de Mapa de Colonia del Sacramento realizado por Diogo Suares, 1731. Prado, 2000.



El casco histórico de Colonia del Sacramento está marcado con línea punteada.

Decenas de esclavos fugados de esta ciudad durante las guerras hispano-lusitanas se unieron a las milicias de negros libres del Real de San Carlos y desde allí se movilizaron hacia Buenos Aires y Montevideo, donde participaron de la emergente vida asociativa negra. Asimismo, las redes comerciales luso-hispánicas de traficantes de esclavos, tras la caída de Colonia se trasladaron hacia Montevideo, contribuyendo a convertir esa plaza en el principal puerto esclavista del Río de la Plata después de 1777.

Hacia 1770, la milicia negra del Real de San Carlos estaba compuesta por 96 hombres, en su mayoría esclavos de Colonia que habían aprovechado los rompimientos de tregua entre España y Portugal para huir a la línea del bloqueo español. Cuando se formó la primera milicia negra de Montevideo, que contaba con ochenta efectivos en 1780, al menos catorce negros libres habían participado previamente en la milicia negra del Real de San Carlos (Borucki, inédito). Reportes españoles de los últimos años del dominio portugués sobre Colonia sostienen que todos los pescadores de esta ciudad –un oficio esencial en la ciudad asediada por el sitio terrestre español– eran negros libres o esclavos.

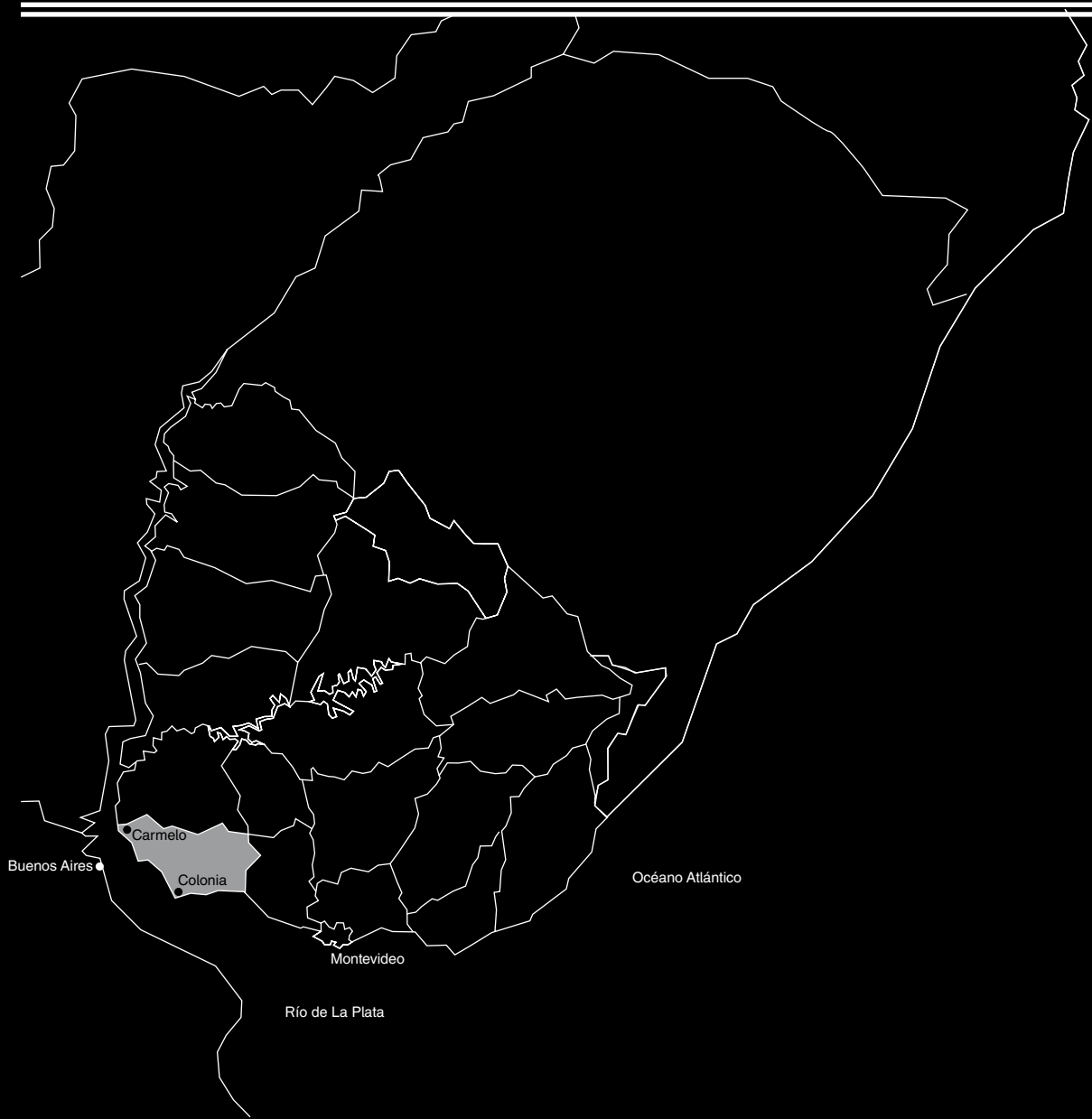
Por otra parte, capitanes de navíos portugueses que operaban en Colonia se dedicaron al tráfico de esclavos desde Río de Janeiro a Montevideo después de la caída de esta plaza. En 1779, dos barcos de la marina real portuguesa, en ruta hacia Colonia para embarcar pertrechos militares tras la capitulación, recalaron en Montevideo y desembarcaron 118 esclavos. Los esclavos de uno de estos barcos pertenecían al mercader de Colonia Francisco A. Gonzales Cazón. En 1780, dos barcos portugueses trajeron a Montevideo pertrechos militares tras la retirada española de Río Grande. Estas naves dejaron 50 esclavos en Montevideo. Uno de estos capitanes, Manuel D’Cunha retornó a Montevideo desde Río de Janeiro con 23 esclavos y luego con 213 los dos años siguientes. El otro capitán, Manuel J. de Fleytas, navegó con 130 y 155 esclavos a Montevideo en 1782 y 1783.

En 1778, el nombramiento del portugués Cipriano de Melo como segundo del Resguardo de Montevideo –institución portuaria española dedicada a combatir el contrabando– facilitó el incremento del tráfico esclavista. Su vida ejemplifica la relocalización de redes mercantiles desde Colonia del Sacramento –donde había sido comerciante– hacia Montevideo en los años 1780. En síntesis, la actividad portuaria de Colonia hacia mediados del siglo XVIII congregaba a traficantes de esclavos portugueses y españoles, africanos esclavizados y libres, así como a afrodescendientes libres nacidos en la región.

En la actualidad, Colonia del Sacramento constituye un lugar turístico y de visita frecuente tanto para uruguayos como para extranjeros. Si bien el casco histórico de Colonia es uno de los puntos más visitados del Uruguay debido a sus características patrimoniales, no se asocia con el tráfico de esclavos y la esclavitud. Se recomienda articular los estudios en torno a Colonia realizados por investigadores argentinos, uruguayos y brasileños, entre otros, para construir un relato específico sobre el papel de esta ciudad en el tráfico de esclavos y en la experiencia afrodescendiente en el Río de la Plata. Asimismo, es necesario identificar sitios concretos dentro del casco histórico de Colonia y su entorno vinculados a la esclavitud. A modo de ejemplo, se especula que la Isla de los Ingleses fue lugar de cuarentena para barcos esclavistas llegados directamente desde Angola y que no habían realizado previa cuarentena en Río de Janeiro. Una investigación histórico-arqueológica podría echar luz sobre este asunto. Por otra parte, algunos reportes portugueses exponen que la reparación de las murallas de Colonia, que eran atacadas en reiteradas ocasiones por la artillería española, se llevaba a cabo por los esclavos de la ciudad. Por último, el puerto antiguo de Colonia, señalado en el mapa anterior, constituye otra vinculación de esta ciudad con los sitios de la esclavitud en el Río de la Plata a través del desembarco y reembarque de africanos esclavizados.

Calle del barrio histórico de Colonia.
• Foto: Karla Chagas & Natalia Stalla, 2010.





• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

ESTANCIA CALERA DE LAS HUÉRFANAS
Colonia. Mediados del siglo XVIII
mediados del siglo XIX

El predio de la estancia se encuentra en el departamento de Colonia, entre el arroyo de Las Vacas y el arroyo San Juan. La estancia *Calera de las Huérfanas* fue establecida por los jesuitas en la década de 1740 con el objetivo de mantener el Hospicio y Colegio de Nuestra Señora de Belén radicado en Buenos Aires.



Vista aérea del predio de la estancia jesuítica de Las Vacas.
 • Foto extraída del Informe final del proyecto financiado por el programa de desarrollo cultural del BID, Año 2008.



Imágenes aéreas donde primero se ve la ciudad de Carmelo. En la segunda el predio donde está ubicada la Calera de las Huérfanas.
 • Fuente Google Earth.

El establecimiento contó con una importante dotación de fuerza de trabajo esclava. De acuerdo a documentación, el predio tenía una «ranchería con veinte y dos ranchos de paja para el alojamiento de los negros casados», así como tres cuartos destinados a los esclavos solteros. La población de la estancia puede estimarse en unas 200 personas, entre peones libres –indios y criollos conchabados– y esclavos, siendo estos últimos 169. Asimismo, las fuentes permiten conocer la diversa procedencia de los esclavos, así como edad, altura, estado físico y ocupación.

Este sitio se vincula a la ocupación territorial española del entorno rural de Colonia del Sacramento cuando aún estaba bajo dominio portugués. De este modo, es posible vincular su utilización para el desarrollo urbano de la ciudad de Buenos Aires y sus instituciones religiosas, que eran las mayores propietarias de esclavos de la región. La Compañía de Jesús fue la mayor propietaria de esclavos en el Río de la Plata, hasta la expulsión ordenada por la Corona en 1767. Esta situación era común al resto del continente, pues las congregaciones religiosas poseían esclavos que trabajaban en variados establecimientos, desde estancias ganaderas en Córdoba hasta plantaciones de azúcar en Bahía, sustentando económicamente sus actividades religiosas y educativas sobre la base del trabajo esclavo.

Después de la expulsión de los Jesuitas de los dominios españoles, la Junta de Temporalidades de Buenos Aires –que administró transitoriamente sus propiedades– otorgó a la Hermandad de la Caridad de Buenos Aires (una institución caritativa religiosa integrada por comerciantes de la capital) parte de estancias que antes habían pertenecido a la orden. De este modo, la estancia de las Vacas y la Calera de las Huérfanas pasaron a la propiedad de la Hermandad, que con los dividendos de las estancias mantenía la Casa de los Niños Expósitos de Buenos Aires y también la Casa de las Niñas Huérfanas. El período de administración de la estancia por la Hermandad de la Caridad –entre 1791 y 1805– es el más conocido por la historiografía rioplatense debido a la minuciosa contabilidad que reflejó la actividad económica, fuente principal para diferentes análisis sobre las estancias coloniales en el Río de la Plata y para renovar profundamente las perspectivas sobre la mano de obra en la historia rural colonial.

A partir del análisis de estos registros contables, la historiografía rioplatense ha demostrado que los esclavos ocupaban un lugar central en la fuerza de trabajo de las grandes estancias, donde se desempeñaban en las labores básicas durante todo el año,

mientras que los peones libres eran contratados en forma mensual para cumplir labores específicas pautadas por la estacionalidad del trabajo rural y que no requerían la contratación permanente de trabajadores. Estos nuevos estudios dieron a conocer la figura del capataz-esclavo Patricio Belén en la Estancia de las Vacas, cuya historia tal vez es la primera biografía escrita sobre un esclavo que llegó a ser capataz mayor. En otras palabras, Patricio Belén fue jefe de los capataces de la estancia y era obedecido tanto por esclavos como por peones libres.

En 1976 la capilla y edificaciones de la antigua estancia del Río de las Vacas fueron declaradas Monumento Histórico Nacional. En 1999, gestionado por el Consejo Ejecutivo Honorario de Colonia y con la financiación del Ministerio de Turismo y del Ministerio de Educación y Cultura, se emprendió un proyecto de puesta en valor cultural. En ese marco se inició la investigación arqueológica, aunque por falta de recursos no se pudo culminar todo lo proyectado. En la actualidad, y mediante un proyecto de cooperación –Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, PNUD, Programa de Desarrollo Local ART Uruguay– se está desarrollando una propuesta global de «Actuación integral en ‘Calera de las Huérfanas’ en clave de desarrollo local». Este proyecto está pensado para incorporar la estancia jesuítica Calera de las Huérfanas al itinerario cultural de la Región de las Misiones en América Meridional y al circuito turístico del departamento de Colonia mediante la generación de procesos de desarrollo local.

La investigación arqueológica presentada por la Lic. Jacqueline Geymonat revela objetos de la vida material de los esclavos que trabajaban en esta estancia jesuita, tales como pipas, braseros y ánforas. De este modo, la estancia “Calera de las Huérfanas” constituye un sitio único en Uruguay para el estudio de las primeras generaciones de esclavos arribados a la Banda Oriental con anterioridad al establecimiento del Virreinato del Río de la Plata en 1776.

El período inicial rioplatense presenta una mayor carencia de estudios sobre estos temas. Cabe preguntarse en qué medida fue diferente la experiencia de los esclavos llegados en ese tiempo a la de aquellos que arribaron en los años de crecimiento y expansión –y de desarrollo del tráfico de esclavos– durante el período virreinal. Asimismo, es necesario conocer más sobre el impacto de las guerras hispanolusitanas en torno al dominio de Colonia del Sacramento y de la Banda Oriental (las últimas en 1761-1763 y 1776-1777) en la vida de los afrodescendientes



Pipa de barro encontrada en la investigación dirigida por la Lic Jacqueline Geymonat, probablemente usada por los esclavos.



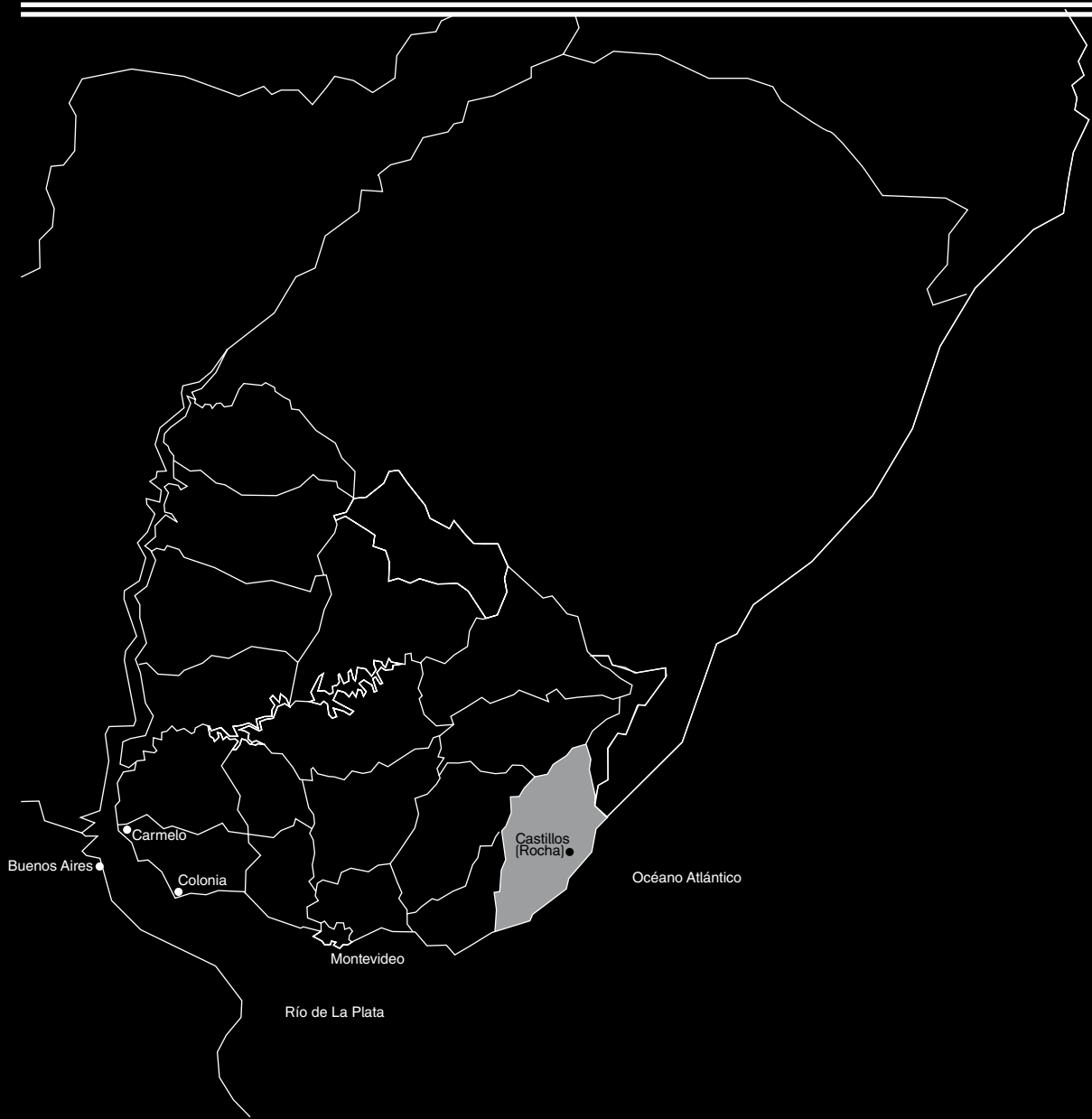
Probable brasero hallado en la rancharía de los esclavos en la investigación dirigida por la Lic. Jacqueline Geymonat.

Vestigios actuales en el predio de la Calera. Se destaca la antigua capilla.

- Foto extraída del Informe final del proyecto financiado por el programa de desarrollo cultural del BID, Año 2008.

y sus movimientos entre Buenos Aires, el Real de San Carlos, Colonia y Montevideo. En ese sentido, el estudio de la Calera de las Huérfanas puede dar cuenta del carácter regional de la esclavitud en el Río de la Plata.





• El gráfico presentado es una recreación esquemática de carácter referencial.

ORATORIO DE LOS CORREA

Rocha, Castillos.

Ubicado en el Km 261,500 de la Ruta 13,
en la zona conocida como El Maturrango.

1822-mediados del siglo XIX

La estancia de Don Juan Faustino Correa, denominada *El Oratorio* a causa de la capilla que allí funcionó desde 1826, es testimonio de la presencia esclava y su trabajo en el medio rural durante el siglo XIX, particularmente en el espacio fronterizo. En ese espacio, en donde la baja densidad de población limitó la oferta de mano de obra libre, los esclavos constituyeron la fuerza de trabajo permanente en haciendas y charqueadas o saladeros.

Don Juan Faustino (1772-1845?) era brasileño y su familia de origen azoriano. Sus progenitores fueron Izabel de Brum, natural de Isla de Pico (Azores) y Faustino Correa, natural de Isla Graciosa (Azores). El matrimonio se instaló en Río Grande hacia 1750 y allí tuvieron a sus nueve hijos. La segunda generación de los Correa, siguiendo una práctica reproductiva de antigua data, fue sujeta a matrimonios consanguíneos con miembros de otras familias azorianas, como los Díaz de Oliveira, los Terra y los Correa Mirapalheta. Esto aconteció con Juan Faustino quien contrajo nupcias con Águeda Díaz de Oliveira (1776-1861) a principios del siglo XIX.

Los miembros de esta generación y sus familias se fueron estableciendo a través del espacio fronterizo. Dos de ellos fueron Juan Faustino y su hermano el Comendador Domingo Faustino, quien ha quedado en la memoria de los rochenses y riograndenses por su amplia posesión de tierras, su vinculación con el Imperio del Brasil y su controvertido testamento de 1873.

El matrimonio Correa-Brum tuvo siete hijos durante los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX: Francisco Faustino, Justino Faustino, Felicidad, Ladislao, Faustino Juan, José Faustino, Serafín Faustino y Juan Faustino. La pareja junto a sus hijos llegó a la Banda Oriental acompañando las últimas invasiones portuguesas (1816-1828).

Don Juan se estableció con su familia en Castillos (Rocha) para dedicarse a «pastoreos de haciendas» en la década de 1820. El campo había pertenecido a Don José de Sosa, quien hacia 1786 realizó la denuncia del terreno ante la Real Audiencia de Buenos Aires. Según la mensura practicada dos años más tarde, abarcaba algo más de 18 leguas cuadradas (47.815 ha, aprox.). Los títulos de propiedad finalmente fueron concedidos a Sosa en 1805. Don Faustino, efectuó la compra del campo a la viuda de Sosa en 1822.

La estirpe de Don Juan Faustino, principalmente la masculina, también fue sujeta a casamientos consanguíneos con un reducido grupo de familias cuyas propiedades se distribuían del norte al sureste del territorio oriental (Oliveira, Cardozo Brum, Pereira D'Avila, Porciúncula y Correa Mirapalheta) o con parientes en estrecho grado de consanguinidad con primos directos. A medida que se casaron y formaron sus familias fueron estableciendo nuevas poblaciones en el campo paterno. La cuarta generación nació durante el segundo cuarto del siglo XIX, cuando el núcleo familiar de Juan Faustino ya estaba asentado en los campos de El Oratorio o Estancia del Sauce, nombre por el cual también fueron conocidos.

La propiedad territorial de Don Juan Faustino Correa estaba situada entre las lagunas Negra y Merín, próxima a las fortificaciones de San Miguel y Santa Teresa. Según una nueva mensura practicada en la década de 1830, estaba constituida por 21 leguas cuadradas dedicadas a la explotación agropecuaria, 5 leguas de «campo bajío» que solo permitía la alimentación de las reses, y otras 17 de esteros y bañados. Con un total de 43 leguas cuadradas (114.224 ha, aprox.), Correa era el mayor propietario territorial de Castillos, así como de Rocha.

Coexistían en sus tierras la estancia mayor –El Oratorio– donde vivía junto a su esposa y sus hijos Serafín y Juan Faustino, y cuatro estancias menores pertenecientes a sus restantes descendientes. Los cascos de estancia rodeaban el perímetro de las tierras hacia el sur y el noroeste. El límite norte eran campos intran-sitables, constituidos por el bañado de San Miguel y la cañada Grande, siendo el linde oriental la laguna Negra. De este modo, los Correa controlaban el extenso campo y se resguardaban de peligros como el abigeato.



Borucki, Chagas, Stalla, 2004

Las estancias menores fueron establecidas aprovechando las rinconadas, lo que favorecía el arreo de ganado. Al suroeste y sureste se ubicaban las estancias de Felicidad (junto a su esposo Joaquín Terra), Ladislao y Francisco, donde el campo era fácil de franquear. La zona noreste, anegadiza, constituía un límite natural. La estancia de Justino, ubicada al noroeste, era puesto de control sobre campos altos y fácilmente accesibles. La zona central estaba ocupada por la estancia de Don Juan Faustino, pero el casco, el oratorio y el cementerio se ubicaban al sur, cerca de los campos linderos.

El grupo familiar –uno de los mayores propietarios ganaderos de la región– poseía 14.600 reses que representaban cerca del 54% del ganado vacuno declarado en Castillos y el 12% del declarado en Rocha. Las estancias seguramente tuvieron más cantidad de ganado que el consignado, ya que a menudo los propietarios declaraban menos reses de las poseídas para evitar posible exacciones del Estado. Además contaban con caballos, yeguas, ovejas y árboles frutales.

Allí vivían y trabajaban 61 afrodescendientes: 58 esclavos y 3 párvulos libertos, constituyendo una significativa comunidad esclava asentada en el medio rural.

PORCENTAJE DE POBLACIÓN ESCLAVA POR SEXO DE *EL ORATORIO*. AÑO 1834



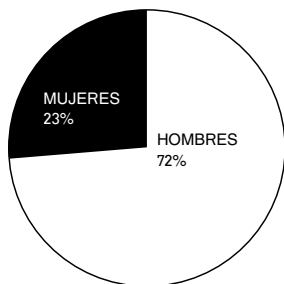
Fuente: AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836.

DISTRIBUCIÓN DE LOS ESCLAVOS DE *EL ORATORIO* SEGÚN SEXO Y EDAD. AÑO 1834

EDAD	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
0 a 9 años	4	4	8
10 a 19 años	14	10	24
20 a 29 años	9	6	15
30 a 39 años	4	3	7
40 a 49 años		2	3
50 a 59 años		1	1
60 años y más		1	1
TOTAL	31	27	58

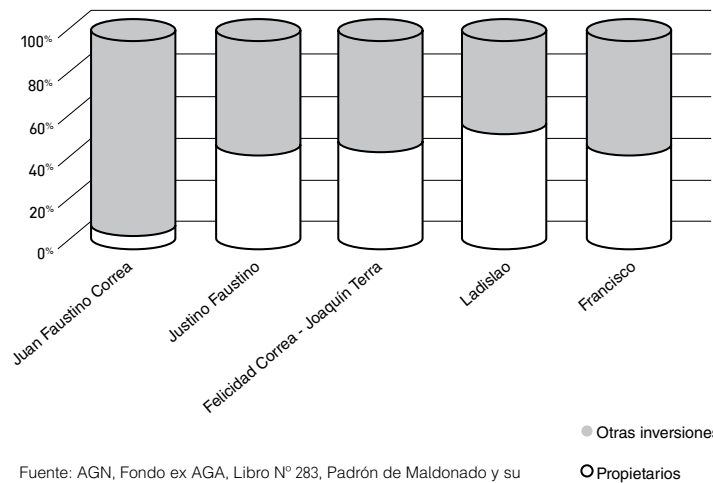
Fuente: AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836.

PORCENTAJE POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE POR SEXO DE *EL ORATORIO*. AÑO 1854



Fuente: AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 282, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1854-1857.

COMPARACIÓN DE LA INVERSIÓN EN ESCLAVOS EN *EL ORATORIO* POR PROPIETARIO. AÑO 1834



Fuente: AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836.

Los establecimientos de los Correa poseían la mayor cantidad de esclavos (12%) en la jurisdicción de Rocha (480 esclavos y 50 «libertos»). Por otro lado, reunían el 44% de los esclavos de Castillos. Individualmente, Don Juan Faustino era el mayor propietario de esclavos de Rocha.

Más de la mitad de los 58 esclavos de las haciendas eran hombres. El 80% (49) de los esclavos se situaba entre los 10 y 59 años (edad laboralmente activa para el trabajo agropecuario), 8 tenían menos de 10 años y solamente una esclava tenía más de 60 años. Además estaban los tres párvulos que habían obtenido la condición de libres al nacer. Dos contaban con 3 años y uno con 6 meses de edad. El promedio de edad de los esclavos era de 19 años para los hombres y de 22 para las mujeres.

La esclavitud fue un factor integrado a la producción ganadera, lo que no implicaba que todos los esclavos estuvieran dedicados a la pecuaria, pues en las estancias había variedad de tareas. Las mujeres realizaban labores domésticas, de chacra y de quinta, mientras los niños y ancianos realizaban tareas menos intensas vinculadas a la ganadería. Es posible que los Correa además de los esclavos, quienes cubrían las necesidades básicas de fuerza de trabajo, contrataran mano de obra libre cuando las tareas de las haciendas requerían mayor cantidad de personal, como la yerra y el rodeo.

El valor de los esclavos representaba el 12% del patrimonio total de los Correa. En las estancias menores, el capital correspondiente a esclavos aumentó, en tanto otros elementos, como la tierra, no formaban parte del patrimonio individual de cada estancia. En algunos casos incluso se asimiló o superó a la inversión en ganado.

La familia poseía intereses en otros departamentos de la frontera. En 1836, José Faustino Correa y Felicia Cardozo poseían una estancia en Aiguá (Minas) con 7 esclavos. El hijo restante de Don Juan, Faustino Juan Correa era Mayor del Ejército brasileño y vivía en Jaguarão junto a su esposa María Carolina Correa.

Hacia 1840, a causa de la Guerra Grande (1838-1852), los Correa emigraron a Río Grande del Sur y trasladaron sus reses y esclavos. A partir del sitio a Montevideo, entre 1843 y 1851, se establecieron dos gobiernos en territorio oriental. El Gobierno del Cerrito ocupó el campo sitiador y la campaña, siendo presidido por el Gral. Manuel Oribe. El Gobierno de la Defensa se situó en Montevideo, siendo su jefe don Joaquín Suárez, sucesor del Gral. Rivera. Durante ese período se estableció un campamento de propietarios brasileños y emigrados orientales entre los arroyos San Miguel y Chuy. En dicho campo neutral se asentó Don Juan Faustino y su familia.

Luego de la guerra, la familia Correa restableció sus haciendas en el territorio oriental. Águeda Díaz y sus hijos Justino, Francisco y Felicidad regresaron a Castillos, ya que don Juan Faustino había fallecido durante el conflicto. La reinstalación de las haciendas requirió la incorporación de esclavos, a pesar de la legislación abolicionista oriental aprobada en 1842 y 1846. Los «contratos de peonaje» se constituyeron en la herramienta para emplear trabajadores forzados –antiguos esclavos– en las estancias brasileñas. Con este mecanismo, Justino y Francisco Correa lograron introducir 8 esclavos en sus haciendas.

En 1854 vivían 18 afrodescendientes en las haciendas de los Correa. De estos, 17 eran «peones» (13 hombres y 4 mujeres). Junto a ellos trabajaba un peón blanco. Águeda Díaz empleaba en su estancia 3 peones de los cuales 2 eran ex esclavos. En el establecimiento de Justino trabajaban 4 negros, uno de ellos antiguo esclavo. La estancia de Felicidad Correa y Joaquín Terra contaba con 7 hombres y 3 mujeres afrodescendientes. Además, con Francisco vivía agregada la morena María Correa de 53 años. Del total de los peones, 14 tenían entre 10 y 59 años y los restantes menos de 10. El promedio de edad de los hombres era 25 años y el de las mujeres 30. En cuanto a su origen, 15 eran brasileños, uno oriental y otro de Buenos Aires.

Antiguos amos y esclavos continuaron relacionados. El trabajo afrodescendiente continuó en forma casi exclusiva en las estancias de los Correa, al igual que en otras haciendas de propietarios brasileños en la frontera, en ocasiones bajo formas similares a la esclavitud.

El complejo de hacienda de los Correa contaba con diversas construcciones de piedra, algunas de las cuales se conservan en la actualidad. Hacia la década de 1830, la estancia mayor estaba compuesta por una casa de piedra y techo de paja de unos 133 metros cuadrados aproximadamente. Un cerco de piedra marcaba sus límites.

Existían además, un corral mayor o manguera de piedra de aproximadamente 86 m de diámetro y otro menor de 17 m, levantados para realizar diversas actividades pecuarias. Otras construcciones pertenecientes a las estancias menores completaban el conjunto de los bienes materiales de la familia. Además de las viviendas que conformaban los cascos de estancia, en particular Francisco Correa contaba con un corral de piedra de unos 34 m de diámetro. Su hermana Felicidad y Joaquín Terra poseían otro de menor tamaño para resguardar el ganado.

Al igual que otros hacendados, los Correa erigieron una ca-

pilla pública a la que acudían los vecinos linderos. La capilla u oratorio fue construida hacia 1826 bajo la advocación de San Juan Baustista y fue bendecida dos años más tarde por el capellán Manuel Rivero. Completaban las construcciones de don Juan Faustino un cementerio con su correspondiente cerco.

En la actualidad existen en El Oratorio un cerco de piedra parcialmente destruido y tres corrales, algunos vestigios de la capilla, y restos de un cementerio. La realización de investigaciones arqueológicas en la zona arrojará luz sobre la historia de los Correa y permitirá conocer más detalles sobre los afrodescendientes que trabajaron en sus haciendas.

En la actualidad, el casco de estancia, los corrales de piedra y los vestigios de la capilla son propiedad del Sr. Nardone González, al igual que los restos del cementerio que están situados en un campo privado propiedad de la Ing. Agrónoma Laura Pagés. El estado de conservación es regular. Desde el 2002 a la fecha las construcciones presentan signos de deterioro. Por problemas relativos a la sucesión de las tierras de los Correa, durante algunos años la propiedad permaneció sin ser habitada, por lo que no ha tenido mantenimiento. La reciente instalación de la familia propietaria en el casco de la estancia posiblemente genere modificaciones en las construcciones a favor de la mejora habitacional y de las condiciones de vida de la familia (como ya ha acontecido con parte del techo original), pero en desmedro del patrimonio material que significan. En este sentido, se entiende necesaria la declaración del complejo *El Oratorio* como Monumento Histórico Nacional, así como el rescate, restauración y conservación de los vestigios materiales que aún persisten.

Dada su ubicación geográfica en la zona conocida como El Maturrango –km 261,500 de Ruta 13–, la accesibilidad al lugar es difícil. Hoy por hoy no existen medios para el traslado de público en general y algunos tramos del camino están en mal estado y en gran parte del trayecto que se extiende desde la Ruta 16 (Camino del Indio) hasta el empalme con la Ruta 13 y continuando el camino por ésta, no existe una buena cartelería indicativa. Se considera que la articulación con el Ministerio de Transporte y Obras Públicas y la Intendencia de Rocha es necesaria para mejorar estos aspectos.

Actualmente no existe una institución u organización encargada de mantener vivo el valor histórico y patrimonial del lugar. Lo que sí existe es la transmisión de la memoria realizada básicamente por los vecinos de Castillos sobre la historia del lugar y las tradiciones orales generadas desde fines del siglo XIX. Se entiende que el trabajo desde los Centros educativos, en conjunto con la Intendencia de Rocha,



• Fotografía tomada por Vaquería del Este en 2010 y cedida por la Ing. Agr. Laura Pagés.



Estancia El Oratorio. Vista parcial de las construcciones. • Foto: Karla Chagas & Natalia Stalla, 2010.

el Ministerio de Educación y Cultura y el Ministerio de Turismo y Deporte, permitirá rescatar y revalorizar la historia del lugar y de los afrodescendientes que allí vivieron y trabajaron.

La estancia *El Oratorio* es un testimonio significativo del pasado de la población afrodescendiente durante el siglo XIX en el medio rural, principalmente en el espacio fronterizo con Brasil. Su inclusión en los sitios de memoria de la Ruta del Esclavo en el Río de la Plata es pertinente, en tanto constituye un referente del trabajo esclavo en el medio rural avanzado el siglo XIX. La recuperación de ese espacio como sitio de memoria de la presencia negra en tiempos de esclavitud aportará a la construcción de una historia que integre a todos los uruguayos.

Estancia *El Oratorio*, estructura de piedra o cementerio. José María López Mazz, José María, Investigación y Propuesta de Trabajo El Componente Cultural en el Área de Reserva de Biosfera Bañados del Este: Gestión Integral del Patrimonio Arqueológico y Difusión Turística, Montevideo, UNESCO, Noviembre 2008.



Anexo

Nombre de los esclavos/as y libertos de El Oratorio. Año 1834				Nombre de afrodescendientes "peones" y agregados de El Oratorio. Año 1854						
Nombre	Edad	Condición	Propietario	Nombre	Edad	E.C	Nac.	Color	Oficio	Estancia
Juan	34	Esclavo	Juan Faustino Correa	Fausto Terra	24	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Joaquín	30	Esclavo	Juan Faustino Correa	Vicente Terra	19	Soltero	Brasileiro	Pardo	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Manuel	31	Esclavo	Juan Faustino Correa	Florentino Terra	9	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Francisco	22	Esclavo	Juan Faustino Correa	Manuel Terra	6	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Antonio	34	Esclavo	Juan Faustino Correa	Defin Terra	4	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Fermin	15	Esclavo	Juan Faustino Correa	Gregorio Rodriguez	36	Soltero	Porteño	Moreno	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Simón	11	Esclavo	Juan Faustino Correa	Gabriel Arayo	24	Soltero	Oriental	Moreno	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Ranures	10	Esclavo	Juan Faustino Correa	Josefa Terra	50	Soltera	Brasileiro	Moreno	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Luciano	10	Esclavo	Juan Faustino Correa	Luisa Terra	20	Soltera	Brasileiro	Moreno	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Vicente	8	Esclavo	Juan Faustino Correa	Rosa Terra	12	Soltera	Brasileiro	Moreno	Peón	Felicidad Correa-Joaquín Terra
Esequiel	9	Esclavo	Juan Faustino Correa	*Manuel Correa	45	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Justino Correa
Rosa	50	Esclava	Juan Faustino Correa	Jose Correa	26	Soltero	Brasileiro	Pardo	Peón	Justino Correa
Maria	60	Esclava	Juan Faustino Correa	Nicacio Correa	26	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Justino Correa
Catalina	30	Esclava	Juan Faustino Correa	Pluqueria Correa	40	Soltera	Brasileiro	Negro	Peón	Justino Correa
Teresa	28	Esclava	Juan Faustino Correa	*Francisco Correa	50	Soltero	Brasileiro	Negro	Peón	Águeda Díaz
Josefa	30	Esclava	Juan Faustino Correa	*Esequiel Correa	30	Soltero	Brasileiro	Pardo	Peón	Águeda Díaz
Eleuteria	17	Esclava	Juan Faustino Correa	Justo Correa	31	Soltero	Brasileiro	Pardo	Peón	Águeda Díaz
Elasinda	15	Esclava	Juan Faustino Correa	Maria Correa	53	Soltera	Brasileiro	Negro	Agregado	Francisco Correa
Narcisa	48	Esclava	Juan Faustino Correa							
Rufina	10	Esclava	Juan Faustino Correa							
Dominga	9	Esclava	Juan Faustino Correa							
Fermina	13	Esclava	Juan Faustino Correa							
Juana	13	Esclava	Juan Faustino Correa							
Manuela	6	Esclava	Juan Faustino Correa							
Manuel	25	Esclavo	Justino Correa							
Domingo	28	Esclavo	Justino Correa							
Henrique	18	Esclavo	Justino Correa							
Andres	20	Esclavo	Justino Correa							
Benedicto	18	Esclavo	Justino Correa							
Isabel	20	Esclavo	Justino Correa							
Luisa	26	Esclavo	Justino Correa							
Nicanor	3	Liberto	Justino Correa							
Joaquín	3	Liberto	Justino Correa							
Jose	6 Meses	Liberto	Justino Correa							
Manuel	28	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Antonio	27	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Luciano	25	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Felipe	17	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Joaquín	15	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Paulo	9	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Josefa	20	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Mariana	18	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Melchora	8	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Domingo	7	Esclavo	Felicidad Correa-Joaquín Terra							
Vicente	24	Esclavo	Ladislao Correa							
Benito	17	Esclavo	Ladislao Correa							
Manuel	14	Esclavo	Ladislao Correa							
Cataliana	40	Esclavo	Ladislao Correa							
Rosa	15	Esclavo	Ladislao Correa							
Maria	8	Esclavo	Ladislao Correa							
Manuel	19	Esclavo	Francisco Correa							
Domingo	18	Esclavo	Francisco Correa							
Antonio	22	Esclavo	Francisco Correa							
Manuel	17	Esclavo	Francisco Correa							
Francisco	18	Esclavo	Francisco Correa							
Martina	24	Esclavo	Francisco Correa							
Maria	20	Esclavo	Francisco Correa							
Mariana	30	Esclavo	Francisco Correa							
Joaquina	14	Esclavo	Francisco Correa							
Josefa	12	Esclavo	Francisco Correa							
Ambrosia	10	Esclavo	Francisco Correa							

Fuente: AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836.

Fuente: AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 282, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1854-1857. Aclaración: La categoría Oficio es detallada de acuerdo a lo consignado en el padrón. Los peones marcados con asterisco (*) son aquellos que se han identificado como antiguos esclavos según el padrón de 1834 AGN, Fondo ex AGA, Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836.

Autores

PICOTTI, DINA (Argentina): dpicotti@retina.ar

Filósofa. Profesora Consulta de la Universidad Nacional de General Sarmiento y Directora de la Especialización en Filosofía política de la misma Universidad, Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Actualmente punto focal nacional para Argentina del Proyecto Sitios de Memoria. Autora de numerosas publicaciones.

GOLDBERG, MARTA (Argentina): goldberg.marta@gmail.com

Historiadora. Profesora titular ordinaria de la Universidad Nacional de Luján. Actualmente es punto focal nacional para Argentina del Proyecto Sitios de Memoria. Tiene numerosas publicaciones sobre temas de su especialidad.

MEDINA, MARÍA REBECA (Argentina): mrebecamedina@gmail.com

Conservadora de Museos, egresada del Instituto Argentino de Museología. Directora del Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers (Córdoba, Argentina). Miembro del Grupo Córdoba de la Ruta del Esclavo. Ha escrito diversos artículos.

GORGAS, MÓNICA (Argentina): monica.gorgas@gmail.com

Conservadora de Museos, egresada del Instituto Argentino de Museología. Directora del Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers (Córdoba, Argentina). Miembro del Grupo Córdoba de la Ruta del Esclavo. Ha escrito diversos artículos.

LABORDE, SOLEDAD (Argentina): sole_laborde@hotmail.com

Profesora en Ciencias Antropológicas (Orientación Sociocultural), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Diplomada en el Posgrado Internacional en Políticas y Gestión de la Cultura y de la Comunicación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Integrante del Programa Antropología de la Cultura, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Becaria CONICET.

LACARRIEU, MÓNICA (Argentina): mobla@uolsinectis.com.ar

Licenciada en Antropología y doctora en Filosofía y Letras. Docente e Investigadora. Directora del Programa Antropología de la Cultura del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (U.B.A.). Autora de numerosas publicaciones.

TELESCA, IGNACIO (Argentina/Paraguay): itelesca@hotmail.com

Doctor en Historia. Investigador del Conicet. Actualmente punto focal nacional para Paraguay del Proyecto Sitios de Memoria. Posee publicados libros y artículos en revistas especializadas de América Latina y Europa. Investigador de la Fundación Alexander von Humboldt de la Universidad de Colonia, Alemania.

BORUCKI, ALEX (Uruguay): aborucki@uci.edu

Doctor en Historia. Profesor del Departamento de Historia de la Universidad de California, Irvine (EEUU). Autor de libros y artículos sobre el tráfico de esclavos y la esclavitud en el Río de la Plata, publicados en Argentina, Brasil, España, Inglaterra, Estados Unidos, y Uruguay.

CHAGAS, KARLA (Uruguay): karlacha@gmail.com

Profesora de Historia (IPA). Diploma de Historia, Cultura y Patrimonio (CLAEH). Gestora Cultural de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación del Ministerio de Educación y Cultura. Ha realizado diversas investigaciones sobre la historia de la esclavitud y la población afrodescendiente. Autora de publicaciones sobre la temática.

STALLA, NATALIA (Uruguay): nstalla@gmail.com

Cursa estudios de la licenciatura en Ciencias Históricas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR). Ha obtenido el diploma de Historia, Cultura y Patrimonio, Facultad de Economía Humana-Instituto Universitario CLAEH. Desde el año 1999 realiza estudios referentes a la temática esclava en Uruguay, el proceso de abolición de la esclavitud y la historia de la población afro-uruguaya. Autora de diversas publicaciones sobre la temática.

Agradecimientos

CÁTEDRA UNESCO DE TURISMO CULTURAL DE ARGENTINA.
COMISIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LA NACIÓN DE URUGUAY.
COMISIÓN NACIONAL ARGENTINA DE COOPERACIÓN CON LA UNESCO (CONAPLU).
COMISIÓN NACIONAL DEL URUGUAY PARA LA UNESCO.
COMISIÓN NACIONAL PARAGUAYA DE COOPERACIÓN CON LA UNESCO.
DIRECCIÓN GENERAL DE PATRIMONIO CULTURAL, SECRETARÍA NACIONAL DE CULTURA, PARAGUAY.
DIRECCIÓN NACIONAL DE PATRIMONIO Y MUSEOS, SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN, ARGENTINA.

Bibliografía y fuentes consultadas

ARGENTINA

Capilla de los negros

Dina Picotti

ANEXO 1.- DECRETO 5.674/62

MONUMENTOS Y LUGARES HISTÓRICOS NACIONALES

Declarase lugar histórico el solar donde se alza la denominada *Capilla de los Negros*, en la Ciudad de Chascomús. Buenos Aires, 22 de junio de 1962.

VISTO: Este expediente N° 62.260/62 del Ministerio de Educación y Justicia, por el cual la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricas, solicita sea declarado lugar histórico el solar donde se alza la denominada *Capilla de los Negros* en el partido de Chascomús (Provincia de Buenos Aires), y CONSIDERANDO: Que dicha capilla fue fundada aproximadamente en el año 1826 con la ayuda de la Hermandad de los Morenos y servía al culto de los núcleos de la población que la circundaba. Que conserva en su interior reliquias y objetos de platería provenientes de la época de su fundación.

Que durante las epidemias del cólera, en 1858, y de la fiebre amarilla, en 1871, fue utilizado como refugio para la atención generosa de los enfermos.

Que allí se refugiaron los heridos que combatieron contra Prudencio Rosas en un intento para derrotar la tiranía y en un monolito erigido a pocos metros de sus muros señala el lugar donde reposan las cenizas de los que murieron en la batalla de Chascomús.

Que no obstante haber sido muy deteriorada por la acción del tiempo se la ha restaurado merced a la contribución del vecindario con el fin de conservar ese exponente del acervo tradicional del pueblo.

Por ello: y atento a lo solicitado por la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricas y a lo aconsejado por el señor Ministro de Educación y Justicia,

EL PRESIDENTE DE LA NACIÓN ARGENTINA DECRETA:

Artículo 1°.- Declárase Lugar Histórico el solar donde se alza la denominada *Capilla*

de los Negros, ubicada frente al boulevard Lamadrid, esquina Venezuela, de la ciudad de Chascomús (Provincia de Buenos Aires).

Artículo 2°.- La Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricas propiciará la formación de una comisión de vecinos con la cual convendrá la forma de asegurar la conservación de la capilla evocativa.

Artículo 3°.- El presente decreto será refrendado por el señor Ministro Secretario en el Departamento de Educación y Justicia.

Artículo 4°.- Comuníquese, publíquese, anótese, dése a la Dirección General del Boletín Oficial e Imprentas y archívese.

GUIDO

Miguel Sussini (h)

ANEXO 2: LEY 11242, el senado y cámara de diputados de la provincia de buenos aires sancionan con fuerza de ley.

Artículo 1.- Decláranse Monumentos Históricos Provinciales, los inmuebles reconocidos con similar declaración a nivel nacional, que se enumeran a continuación:

- a) Estancia *La Caledonia*, Cañuelas
- b) Torre de la Capilla del antiguo Fuerte de Patagones, Carmen de Patagones.
- c) Batería N° 4 de la Base Naval de Puerto Belgrano, Punta Alta.
- d) Fuerte Barragán, Ensenada.
- e) Capilla del Instituto Saturnino Enrique Unzué, Mar del Plata.
- f) Capilla Santa Cecilia, Mar del Plata.
- g) Casa Natal de José Hernández, General San Martín.
- h) Estancia del Pino, La Matanza.
- i) Chacra de Tapiales, La Matanza.
- j) Cabildo de Luján, Luján.
- k) Casa del Virrey, Luján.
- l) Casa Curuchet, La Plata.
- ll) Sepulcro de Florentino Ameghino, La Plata.
- m) Iglesia Parroquial de Monte, San Miguel del Monte.
- n) Reducto Fortificado en la Estación Experimental Agropecuaria del INTA, Pergamino.

ñ) Finca de Santa Coloma, Quilmes.

o) Sepulcro de Adolfo Saldías, San Fernando.

p) Quinta de Pueyrredón, San Isidro.

q) Casa de Acuerdo, San Nicolás.

r) Almacén Faggionato, Tigre.

ARGENTINA

Plaza San Martín y Parque Lezama

Marta Goldberg

- ANDREWS, G. R. 1989 [1980]
Los afroargentinos de Buenos Aires.
Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- GONZALEZ BERNALDO DE QUIROS,
P. 2001. *Civilidad y política en los
orígenes de la nación argentina.
Las sociabilidades en Buenos Aires,
1829-1862*. FCE. Buenos Aires.
- BERTONI, L. A. 2001. *Patriotas,
cosmopolitas y nacionalistas.
La construcción de la nacionalidad
argentina a fines del siglo XIX*. FCE.
Buenos Aires.
- GALLARDO, J. E. "Indígenas y
afroargentinos en el sentir de Mitre",
Ed. *Idea viva*, Colección *El Barro
y Las Ideas*. Buenos Aires. Sin fecha.
- FOGELMAN-GOLDBERG (2009) "El rey
de los congos": The Clandestine
Coronation of Pedro Duarte in Buenos
Aires, 1787 en Mc Knight and
Garofalo, (ed.) *Afro-Latine Voices,
Narratives from Early Modern
Ibero-Atlantic World*, 155-1812,
Hackett Publishing Company,
Indianapolis/Cambridge.
- GOLDBERG, M. B. 1976,
«La población negra y mulata en la
ciudad de Buenos Aires» en:
Desarrollo Económico. 61. Vol. 1.
Buenos Aires, 66 a 84.
- 1995, «Los Negros de Buenos Aires», en:
Presencia Africana en Sudamérica, Coor-
dinado por Luz María Martínez Montiel,
Dirección General de Culturas Populares.
Consejo Nacional para la Cultura y las
Artes, México, cap. IX, pp. 529-608
- 2000, «Gente negra: los primeros desapa-
recidos en la Historia Argentina», en: *Todo
es Historia*, 393 Buenos Aires, 24 a 37.
- 2000(2), «Los estudios demográficos
sobre la población africana y de castas en
Argentina», en *Cambios Demográficos en
América Latina: la experiencia de cinco
siglos*, Centro de Estudios Avanzados,
Universidad Nacional de Córdoba / Inter-
national Union for the Scientific Study of
Population, Córdoba
- 2000(3), "Presencia africana
- en la historia y cultura argentina», en: *Con
eñe: Revista de Cultura Hispanoamerica-
na*, 11, CEEXCI, Badajoz, pp. 19-24
- 2000(4), «Las afroargentinas (1750-
1880)», en: *Historia de las Mujeres en la
Argentina*, compilado por Gil Lozano,
Fernanda et al, Taurus, Buenos Aires, Tomo
I, 67 a 85
- 2001, «Los africanos de Buenos Aires,
1750-1880», en: *Rutas de la esclavitud en
África y América Latina*, Rina Cáceres,
(comp.) Editorial de la Universidad de
Costa Rica,
pp. 269-288, San José, Costa Rica
- 2001 (2), *La solidaridad étnica africana
en Buenos Aires*, en *Actas III Congreso
Internacional de Historiadores latinoameri-
canistas*, Pontevedra, España.
- 2003, «Milicias y tropas negras de
Buenos Aires. Afroargentinos armados para
defender a sus amos», *Revista Memoria y
Sociedad. Diásporas Afroamericanas*. vol.
7 Bogotá, Colombia, Compilador: Díaz
Díaz, R. Pontificia Universidad Javeriana,
37 a 52.
- 2005, «Coraje Bantu en las guerras de la
Independencia Argentina» en
*Revista del Centro de Estudios Latinoa-
mericanos*, Universidad de Varsovia, 7, pp.
197-219, Varsovia
- 2005(2), (dirección y prólogo), «Vida
cotidiana de los negros en
Hispanoamérica», en: *Afroamérica, la
tercera raíz, Tres grandes cuestiones de
la Historia de Iberoamérica* de Andrés-
Gallego, José (director científico), Mapfre-
Tavera, Madrid
- 2005 (3), «Mujeres afro-rioplatenses,
1750-1880» en: Luz María Martínez
Montiel (dir. Líneas de investigación,
*Afroamérica, la tercera raíz, Tres grandes
cuestiones de la Historia de Iberoamérica*
de Andrés-Gallego, José (director científic-
co), Mapfre-Tavera, Madrid.
- 2007, «Rompiendo el silencio y la
invisibilidad africana en la historiografía
argentina» en: *100 Años de Estudios
Afroamericanos. Evaluación y Prospectivas*,
UNAM, México
- 2010. «Afrosoldados de Buenos Aires en
armas para defender a sus amos». en: *Ne-
gros de la Patria*. Silvia C. Mallo e Ignacio
Telesca (editores) Editorial: SB. aaa
- 1966 y JANI, Laura: «Algunos proble-
mas referentes a la situación del esclavo en
el Río de la Plata, 1810-1830», Academia
Nacional de la Historia, IV Congreso In-
ternacional de Historia de América. Tomo
VI, Buenos Aires, 66-731
- 1994 y MALLO, Silvia, «La población
africana de Buenos Aires y su campaña.
Formas de vida y subsistencia (1750-
1850)» en: *Temas de África y Asia*, sección
Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 15-69
- 2005 y MALLO, S., «Trabajo y vida
cotidiana de los africanos de Buenos Aires,
1750-1850», en: *Afroamérica, la tercera
raíz, Tres grandes cuestiones de la Historia
de Iberoamérica* de Andrés-Gallego,
José (director científico), Mapfre-Tavera,
Madrid
- 2007, Thomas, H.; Mallo, S.; Buch, A.;
Lalouf, A. y Garrido, S.: Análisis sociotéc-
nico de sistemas de producción basados en
mano de obra esclavizada (África-América,
entre los siglos XVI y XIX). Una propuesta
teórico-metodológica, presentado en 100
Años de Estudios Afroamericanos. Evaluación
y Prospectivas, UNAM, México
- MITRE, B. 1918. *La Novela para todos*.
25 de Mayo de 1918, Buenos Aires.
- MORENO, C. 2009. Intervención. En:
*Sitios de la Memoria de la ruta del
esclavo*. UNESCO.
- VILLA OCAMPO. Argentina. Studer, E.
1984. *La trata de negros en el Río de
la Plata durante el siglo XVIII*, Ed.
Libros de Hispanoamérica, Montevi-
deo/Buenos Aires.

ARGENTINA

Manzanas y Estancias Jesuíticas de Córdoba

Rebeca Medina

- Fuentes Inéditas:
- ALBORES, Carlos; MAYO, Carlos y SWEENEY, Judith 1994 *1977+ «Esclavos y conchabados en la estancia de Santa Catalina, Córdoba (1764-1771). Notas para su estudio», en: Carlos Mayo (Comp.) *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 17 a 36.
- ARCONDO, Aníbal 1993. *El Ocaso de una sociedad estamental, Córdoba 1700-1760*, UNC, Córdoba.
- ASSADOURIAN, Carlos 1982 [1968] «Economías regionales y mercado interno colonial: el caso de Córdoba en los siglos XVI y XVII», en: Assadourian, Carlos S. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, IEP, Lima, pp. 18 a 55.
- BUSCHIAZZO, Mario. 1969 *Estancias jesuíticas de Córdoba*. Buenos Aires, Comisión nacional de museos y de monumentos y de lugares históricos. 2000 *Monumentos Históricos de la República Argentina*. Buenos Aires: CNMMYLH
- CROUZELLES, Carlos Alberto 2007 «Los esclavos pertenecientes a la Compañía de Jesús» en: III Encuentro Patrimonio Jesuítico, Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio, 2008, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp.112-123.
- EGIDO, Teofanes. Coord. 2004 *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina – Marcial Pons, Ediciones de Historia, S.A.
- El Patrimonio Arquitectónico de los Argentinos*. 3. Córdoba. Buenos Aires: Sociedad Central de Arquitectos, Instituto Argentino de Investigaciones de Historia de la Arquitectura y el Urbanismo, 1986.
- FURLONG, Guillermo 1967 *Manuel Querini y sus informes al Rey*, Buenos Aires. 1969 *Historia Social y Cultural del Río de la Plata. 1536-1810*. Buenos Aires: TEA Tipográfica Editora Argentina. 1994 *Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense*. Buenos Aires, Biblos, Secretaría de Cultura de la Nación.
- GESUALDO, Vicente 1982 «Los negros en Buenos Aires y el interior», en: *Historia*, año II, n° 5, Buenos Aires, pp. 26 a 49.
- GRACIA, Joaquín 1940 *Los jesuitas en Córdoba*, Espasa-Calpe Argentina S.A., Buenos Aires-México.
- GRENON, Joaquín 1929 *Documentos Históricos*. Alta Gracia, 1° parte, Córdoba. GUZMAN, FLORENCIA 2006 «Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida», en: *Andes*, número 17, CEPHA, Salta, 197-238.
- KRONFFUS, Juan. 1988 *Arquitectura Colonial Argentina*. Editorial Nuevo Siglo, Córdoba
- LARRAURI, E.; TRECCO, A.; AMARILLA, L.; SANTIA, S.; GARCÍA Vieyra, J. et al. 1986 *Alta Gracia: Evolución Histórica y Desarrollo Urbano-Arquitectónico*, Córdoba: Cehuala, Faud, Unc.
- MAYO, Carlos 1994 «Las haciendas jesuíticas en Córdoba y el noroeste argentino», en: Carlos Mayo (Comp.) *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*, Centro Editor de
- SARRIA, Gustavo 1999 *La Candelaria, una explotación jesuítica del siglo XVII*, Ediciones del Copista, Córdoba.
- SLAVAZZA Clemens, Marta. 1999 «LA ESTANCIA DE ALTA GRACIA Y EL REAL CONVICTORIO DE MONSERRAT, PATRIMONIO JESUITICO RESCATADO POR LA HISTORIA Y LA ARQUEOLOGÍA». LIBRO DE ACTAS CONGRESO «Jesuitas, 400 años en Córdoba». Tomo 2. UNC, UCC, JPHC, Córdoba, Pág. 85 a 108.
- STUDER, Elena 1958 *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVII*, Hispamérica, Buenos Aires.
- VARIOS. Coordinación Gral. Marina Waisman. 1984 «Arquitectura Colonial Argentina». Ediciones SUMMA, Buenos Aires.
- FUENTES INÉDITAS
- LIBRO DE LA ESTANCIA DE ALTA GRACIA, 1° parte, «Lo que entra de los puestos de esta estancia, como de lo que viene del Colegio o de cualquier otra parte y los haberes si lo ubiere...», Museo de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba.
- LIBRO DE LA ESTANCIA DE ALTA GRACIA, 2° parte, «Lo que se remite al Colegio y lo que en ella se gasta», Museo de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba.
- LIBRO DE CONSULTAS DE LA COMPAÑIA DE JESÚS (1731-1747), Museo de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba.
- ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, Esc. 2. Leg. 92. Exp. 10.
- INVENTARIO de los Bienes de los Jesuitas Expulsos Pertencientes a La Estancia de Alta Gracia (1767 anotado 1771), MUSEO DE LA ESTANCIA JESUITICA DE ALTA GRACIA, CÓRDOBA.
- FOTOGRAFÍAS
- Archivo y biblioteca del Museo Nacional estancia jesuítica de Alta Gracia y casa del virrey Liniers.
- Archivo del área de planeamiento de la municipalidad de Alta Gracia
- Grabados, dibujos, planos

ARGENTINA

Candombe, milonga, tango y payadas en el espacio cultural afro-rioplatense de la ciudad de Buenos Aires

Mónica Lacarrieu

- CARRETERO, Andrés, *Breve historia del tango. Texto especial para el portal del libro. www.vivenciastangueras.com.ar/historiadeltango.pdf*
- CIRIO, Norberto Pablo (2002a), «¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a san Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial», en
- RONDÓN, Víctor (ed.), *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana*, Santa Cruz de la Sierra.
- CIRIO, Norberto Pablo (2003c), «Perspectivas de estudio de la música afroargentina: el caso de las prácticas musicales vigentes en el culto a san Baltazar», en *Resonancias*, n° 13, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 67-91, (también en <http://www.revistaquilombo.com.ar/documentos.htm>).
- CIRIO, Norberto Pablo y Rey, GUSTAVO HORACIO (1995), «El culto a san Baltazar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense», en *Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Naturales*, Chivilcoy, pp. 57-60. (actualizado en <http://www.revistaquilombo.com.ar/documentos.htm>).
- CIRIO, Pablo. *La música afroargentina a través de la documentación iconográfica*.
- CIRIO, Pablo. *La presencia del negro en grabaciones de tango y géneros afines*. En Cap1: *El discurso de la construcción de la nacionalidad argentina*. Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura. Temas de Patrimonio Cultural 16. CPPHC (Comisión para la Preservación Del Patrimonio Histórico Cultural) de la Ciudad de Buenos Aires, 2006, P 25:59
- FERREIRA, Luis. (2001), *Los tambores del candombe, 2ª ed.*, , Montevideo, Ediciones Colibue-Sepé.
- FRIGERIO, Alejandro. (2000a), *Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto*, Buenos Aires, Ediciones de la FRIGERIO,
- ALEJANDRO. «El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada». Revista de Investigaciones Folklóricas 8: 50-60. Buenos Aires:
- FRIGERIO, A., LAMBORGHINI, E. (2009) «Os Creando un movimiento negro en un país «blanco»: activismo político y cultural afro en Argentina» en: *Afro-Asia* 39: 153-181. Revista del Centro de Estudios Afro-Orientais (CEAO) de la Universidade Federal da Bahía, Brasil. 2009.
- ORTIZ Oderigo, Néstor. (1974), *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- ORTIZ Oderigo, Néstor. (1969), *Calunga, croquis del candombe*, Buenos Aires, EUDEBA.
- ORTIZ Oderigo, Néstor. 2009 - *Latitudes africanas del tango*, Buenos Aires, UNTREF.
- PICOTTI C., Dina V.: «La presencia africana en nuestra identidad». Bs. As., Ed. del Sol, Serie Antropológica. 1998.
- REID Andrews, George: «[198 0] Los afroargentinos de Buenos Aires». Buenos Aires: Ediciones de la Flor. 1989.
- RODRIGUEZ Molas, Ricardo. *Los afroargentinos y el origen del tango* (sociedad, danzas, salones de baile y folclore urbano). Buenos Aires, Desmemoria. 2001.
- ROSSI, VICENTE. «Cosas de negros», Bs. As., 1958, Hachette.
- SCHAVELSON, Daniel. *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2003.
- UNIVERSIDAD Católica Argentina. *Entrevista a Quintín Quintana* <http://carlosperuzzo.wordpress.com/textos/a-origem-do-tango/raices-de-la-milonga/>

Sitios de Internet:

- MOVIMIENTO AFRO CULTURAL
<http://movimientoafrocultural.blogspot.com>
- MISIBAMBA. Comunidad afroargentina de Buenos Aires
<http://www.misibamba.org>
- Revista Quilombo
<http://www.revistaquilombo.com.ar>
- RAICES AFRO
<http://www.raizafro.com.ar>

PARAGUAY

Estancia jesuítica de Paraguarí, Emboscada y Kamba Kua

Ignacio Telesca

- AGUIRRE, JUAN FRANCISCO, "Diario del Capitán de Fragata Juan Francisco Aguirre" [1793-1798] en *Revista de la Biblioteca Nacional*, Vols: 17-19, n°: 45-48, años 1949-1951, Buenos Aires.
- ANGLÉS Y GORTARI, MATÍAS de, *Los jesuitas en el Paraguay* [1731]. Asunción: Uribe, 1896.
- ARGÜELLO, ANA MARÍA, *El rol de los esclavos negros en el Paraguay*. Asunción: Centro Editorial Paraguayo, 1999.
- ASOCIACIÓN AFROPARAGUAYA KAMBA CUA, *Censo de Población y Viviendas de Tres Comunidades Afro paraguayas. Resultados Finales*. Asunción, AAPKC, 2007.
- AZARA, FÉLIX DE, *Viajes por la América meridional* [1809], Madrid: Espasa Calpe, 1969.
- *Geografía física u esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones*. Tomo I, Montevideo: Anales del Museo Nacional, 1904.
- BLUJAKI, AGUSTÍN, *Pueblo de pardos libres: San Agustín de Emboscada*. Asunción: Imprenta Militar, 1980.
- BOCCIA ROMANACH, ALFREDO, *Esclavitud en el Paraguay. Vida cotidiana del esclavo en las Indias Meridionales*. Asunción: Servilibro, 2004
- "La esclavitud en el Paraguay. La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias", en UNESCO, *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*, Montevideo, 2005, pp. 75-90.
- BOIDIN, CAPUCINE, "Esclaves, pardos y milices au Paraguay XVIIe-XIXe siècles", en STELLA SANDRO ET BERNARD CARMEN, *D'esclave à soldat. Miliciens et soldats d'origine servile, XIIIe-XXe siècle*, Paris : LHarmattan, 2006, pp. 341-364.
- COLOMBINO, CARLOS, *Kambá Ra'angá. Las últimas máscaras, textos de cultura popular*. Asunción: Museo del Barro, 1986.
- COONEY, JERRY W., "Abolition in the Republic of Paraguay: 1840-1870", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, XI, 1974, pp. 149-166.
- "El afroparaguayo" en MARTÍNEZ MONTIEL, LUZ MARÍA (coord.) *Presencia africana en Sudamérica*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, pp. 449-525.
- DECLOUD, HÉCTOR FRANCISCO, *El campamento de Laurelty*, Montevideo: El siglo ilustrado, 1930.
- DURÁN, MARGARITA, *San Lorenzo del Campo Grande. Memoria histórica*. Asunción: Universidad Católica – Municipalidad de San Lorenzo, 1997.
- *Los dominicos en Paraguay*, Asunción: s/d, 1987.
- *La estancia jesuítica de Paraguarí*, Asunción: Fundación Paracuaria –UCA, 1996.
- *Areguá. Rescate histórico, 1576-1870*, Asunción: FONDEC, 2005.
- GRANDA, GERMÁN DE, "Origen, función y estructura de un pueblo de negros mulatos libres en el Paraguay del siglo XVIII (San Agustín de la Emboscada)", en *Revista Paraguaya de Sociología* 57 (1983), pp. 7-36,
- GUTIÉRREZ, RAMÓN, *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay 1537-1911*, Asunción: Ediciones Comunereros, 1983.
- KLEINPENNING, JAN M.G., *Paraguay 1511-1870*, Asunción: Tiempos de Historia, 2010.
- LIPSKY, JOHN M. "Afro-Paraguayan Spanish: The Negation of Non-Existence", en *The Journal of Pan African Studies*, vol.2, no.7, December 2008.
- "El habla de los afroparaguayos: un nuevo renglón de la identidad étnica", en *Lexis*, Vol. XXXIII (1) 2009, pp. 91-124-
- MAEDER, ERNESTO J. A., "La población en el Paraguay en 1799. El censo del gobernador Lázaro de Ribera", en *Estudios Paraguayos*, 3, n° 1, 1975, pp. 63-86.
- *Los bienes de los jesuitas*, Resistencia: IIGHI, 2001.
- Y RAMÓN GUTIÉRREZ, *Atlas histórico del Nordeste Argentino*, Resistencia: IIGHI, 1995.
- PARRAS, FRAY PEDRO JOSÉ DE, *Diario y derrotero de sus viajes 1749-1753. España-Río de la Plata-Córdoba-Paraguay*, Buenos Aires: Solar, 1943.
- PLA, JOSEFINA, *Hermano Negro. La esclavitud en el Paraguay*. Madrid, Paraninfo, 1972.
- POTTHAST-JUTKEIT, BARBARA, *¿"Paraíso de Maboma" o "País de las mujeres"?*, Asunción: Instituto Cultural Paraguayo Alemán, 1996.
- SUSNIK, BRANISLAVA, *Una visión socio-antropológica del Paraguay del Siglo XVIII*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1990/91.
- *Una visión socio-antropológica del Paraguay del Siglo XIX*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1992.
- TARDIEU, JEAN PIERRE, "Los inicios del 'ministerio de negros' en la provincia jesuítica del Paraguay" en *Anuario de Estudios Americanos*, 62, 1, enero-junio, Sevilla, 2005, pp. 141-160.
- TELESCA, IGNACIO, "Esclavos y Jesuitas: el colegio de Asunción del Paraguay", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. LXXV, n° 153, 2008, pp. 191-211.
- "La historiografía paraguaya y los afrodescendientes", en Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires-Córdoba, CLACSO – Centro de Estudios Avanzados, 2008, pp. 165-186.
- "Reflexiones acerca de la identidad del Paraguay en los albores de la independencia", en *Historia Paraguaya*, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia, VOL. XLVIII, 2008, pp. 295-332.
- "Paraguay a fines de la colonia: ¿mestizo, español o indígena?", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 46, 2009, pp. 261-288.
- *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*, Asunción, CEADUC, 2009.
- "Sociedad y afrodescendientes en el proceso de independencia del Paraguay", en Silvia Mallo e Ignacio Telesca (eds.), "Negros de la patria".

-
-
- Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, SB, 2010, pp. 149-170.
- “Afrodescendientes: esclavos y libres”, en Ignacio Telesca (Org.), *Historia del Paraguay*, Asunción, Taurus, 2010, pp. 337-355.
- TROISI MELEAN, JORGE, “Los colegios de la provincia del Paraguay y sus esclavos”, en *Congreso Internacional: Jesuitas, 400 años en Córdoba*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 2000, Tomo I, pp. 339-352.
- “Los esclavos de los jesuitas en los Memoriales de la provincia del Paraguay (Siglo XVIII)”, en *Anuario del CEH*, n° 4, año 4, 2004, Córdoba, pp. 95-105.
- VELÁZQUEZ, RAFAEL ELADIO, “La sociedad paraguaya en la época de la independencia” en *IV Congreso Internacional de Historia de América*, Vol. VI, Buenos Aires, 1966, pp. 149-164.
- “Poblamiento del Paraguay en el siglo XVIII. Fundación de las Villas y formación de los núcleos urbanos menores”, en *Revista Paraguaya de Sociología*, 1978, n° 42/43, pp. 175-189.
- WILLIAMS, JOHN HOYT, “Tevegó on the Paraguayan Frontier: A Chapter in the Black History of the Americas” en *Journal of Negro History*, Volume 56, n° 4, (1971), pp. 272-284.
- “Esclavos y pobladores. Observaciones sobre la historia parda del Paraguay en el siglo XIX”, en *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 11, N° 31, 1974, pp. 7-49.
- “Observations on the Paraguayan Census of 1846”, *Hispanic American Historical Review*. Vol 56 n° 3, 1976, pp. 424-437.
- “Black Labor and State Ranches: The Tabapi Experience in Paraguay”, en *Journal of Negro History*, Volume 62, n° 4, 1977, pp. 378-389.

URUGUAY

Caserío de los negros, El candombe y su espacio sociocultural, Casco Histórico de Colonia del Sacramento, Estancia Calera de las Huérfanas y Oratorio de los Correa *Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki, Ana Frega (supervisión técnica).*

- FORMULARIO DE LA CANDIDATURA «El candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria», Convention for the safeguarding of the intangible cultural Heritage, intergovernmental committee for the safeguarding Of the intangible cultural Heritage, Fourth session, Abu Dhabi, United Arab Emirates, 28 September to 2 October 2009.
- Informe final del proyecto financiado por el programa de desarrollo cultural del BID, año 2008.
- AHARONIÁN, Coriún (2007), *Músicas populares del Uruguay*, Montevideo, UdelaR.
- ALFARO, Milita, Cozzo, José (2007), *Medio Mundo, sur, conventillo y después*, Montevideo.
- ARREDONDO, Horacio (1951), *Civilización del Uruguay*, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Tomo. II.
- BARRIOS Pintos, Aníbal (2000), *Historia de los Pueblos Orientales*, Montevideo, Libros de la Academia, Tomo II.
- BORONAT Yolanda, «Rivales hermanos», en Revista Dossier, N° 4, Montevideo, 1 de setiembre de 2007, en: revistadossier.com.uy
- BORUCKI, Alex (2011) «The Slave Trade to the Río de la Plata. Trans-imperial Networks and Atlantic Warfare, 1777-1812», *Colonial Latin American Review* 20, 1 (April): 81-107.
- From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in Montevideo, 1770-1850. Inédito.
- BORUCKI, Alex, Chagas, Karla, Stalla, Natalia (2004), *Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855*, Montevideo, Pulmón.
- BRACCO, Roberto, *Observaciones sobre ubicación del «Caserío de Filipinas o de los Negros»*, agosto 2008.
- CURBELO, Carmen, Onega, Elizabeth (2005), «El Caserío De Los Negros: Investigación Arqueológica del Contacto Afro-Americano» en Arturo Bentancur, Alex Borucki y Ana Frega (eds.) *Estudios sobre la cultura afrorioplatense. Historia y Presente*. Montevideo: FHCE, 13-27.
- CHAGAS, Karla, Montaño, Oscar, Stalla, Natalia (2007), *Revista Culturales afrouruguayas*, Montevideo, Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación-Ministerio de Educación y Cultura, octubre.
- CHAGAS, Karla, Stalla, Natalia (2009), *Recuperando la memoria afrodescendientes en la frontera uruguayo brasileña a mediados del siglo xx*, Montevideo, MEC
- CHEBATAROFF, Fernando, Loustau, César (2003), *Uruguay: la herencia ibérica en arquitectura y urbanismo*, Montevideo, Ediciones de la Plaza.
- FERREIRA, Luis (2001), *La música afrouruguaya de tambores en la perspectiva cultural afro-atlántica*, en: Anuario de Antropología, FHCE.
- FREGA, Ana, Chagas, Karla, Stalla, Natalia, Montaño, Oscar (2008), «Breve historia de los afrodescendientes», en Scuro, Lucía, org., *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*, Montevideo, PNUD, 5-102.
- GEORGIADIS, Raquel (2009), «Jaque a monumento; Construcciones y usos del patrimonio en el Conventillo Ansina» en: *Revista Trama*, Montevideo.
- GEYMONAT, Jacqueline, Informe sobre la Estancia «Calera de las Huérfanas». Mimeo.
- GOLDMAN, Gustavo (2003), *Candombe ¡Salve Baltasar! La fiesta de Reyes en el Barrio Sur de Montevideo*. Montevideo: Perro Andaluz.
- GULARTE, Virgílica E. *Processo de inventário do Comendador Domingos Faustino Correa*. Acceso on line: www.tj.rs.gov.br/institu/memorial/o_processo.doc.
- JUMAR, Fernando (2000), *Le commerce atlantique au Río de la Plata 1680-1778*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- JUMAR, Fernando (2000), *Le commerce atlantique au Río de la Plata 1680-1778*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- KUNIOCHI, Marcia Naomi (2007), «Ter escravo em Rio Grande» En: *Actas del III Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil meridional*, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2 al 4 de mayo. Acceso on line <http://www.labhstc.ufsc.br/>
- LÓPEZ Mazz, José María (2008), *Investigación y Propuesta de Trabajo El Componente Cultural en el Área de Reserva de Biosfera Bañados del Este: Gestión Integral del Patrimonio Arqueológico y Difusión Turística*, Montevideo, UNESCO.
- LORENZO y Losada, Cristina (1980), «El Comendador Correa y su linaje (I)» En: *Revista del Instituto de Estudios Genealógico de Uruguay*, Montevideo, Año 1, N° 1.
- LORENZO y Losada, Cristina (1981), «El Comendador Correa y su linaje» (II). En: *Revista del Instituto de Estudios Genealógico de Uruguay*, Montevideo, Año 2, N° 2.
- MOLINARI, Diego (1944), *La trata de Negros. Datos para su estudio en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- MOLINARI, Diego (1944), *La trata de Negros. Datos para su estudio en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- NAHUM, Benjamín (1968), *La estancia alambrada*, Montevideo, Enciclopedia Uruguaya, N° 24.
- PEREDA Valdes, Ildefonso (1941), *Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional*. Montevideo.
- (1965), «El negro en el Uruguay. Pasado y presente.», Montevideo, *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, tomo XXV.
- PRADO, FABRÍCIO (2009), *In the Shadows of Empires: Trans-Imperial Networks and Colonial Identity in Bourbon Río de la Plata*. Tesis doctoral inédita, Emory University, Atlanta.
- ROCHA, Néstor (2001), *Relatos del Camino del Indio*, Castillos, La Imprenta.
- SALA, LUCIA, DE LA TORRE, NELSON, RODRÍGUEZ, JULIO C. (1967), *Evolución económica de la Banda Oriental*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- STUDER, Elena F. de (1958), *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad de Buenos Aires.
- VILA Vilar, Henriqueta (1977), *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- FUENTES
- ARCHIVO General de la Nación, Uruguay (en adelante AGN)- Archivos Judiciales (AAJJ), Rocha, Legajo 18, Letra C, N° 905, 1852, «Don Justino Correa».
- AGN-Fondo ex AGA, Libro N° 282, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1854-1857.
- Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836.
- Libro N° 285 Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1834.
- Libro N° 287, Padrones de Minas de 1791, 1822, 1826 y 1834.
- ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Sevilla, MP, Buenos Aires, 174 [1789].
- Sevilla, MP, Buenos Aires, 43.
- ENTREVISTAS CON CRISTIAN POS, Ministerio de Turismo, agosto-setiembre 2010.
- Juzgado de Familia N°1 de Montevideo, [Testamentaria del Comendador Domingo Faustino Correa].

Anexo de imágenes

ARGENTINA

Capilla de los negros

Dina Picotti



Capilla de Chascomús



Eloisa G. de Luis



Alicia Lahourcade, *La comunidad negra de Chascomús y su reliquia*, Museo Pampeano, Chascomús, 1987. [http://es.wikipedia.org/wiki/Capilla_de_los_negros_\(Chascomús\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Capilla_de_los_negros_(Chascomús))



ARGENTINA

Plaza San Martín y Parque Lezama

Marta Goldberg



Detalle de El Retiro, a la altura de la calle Arenales mirando hacia el norte. Detalle del plano diseñado por el Sargento Mayor José Bermúdez en 1713 (vease Imagen 1). Con el correr del tiempo, el Retiro fue transformado en el depósito de los esclavos negros que introducía la Compañía Inglesa de los Mares del Sud. (del Carril, Bonifacio del, et. al, Iconografía de Buenos Aires. La ciudad de Garay hasta 1852, Buenos Aires, Municipalidad de Buenos Aires, 1982. Imagen 4 p. 220.)

ARGENTINA
Manzanas y Estancias Jesuíticas de Córdoba
Rebeca Medina



Estancia Jesuítica de La Candelaria. Ranchería.
• Fotos: Secretaría de Cultura de la Provincia de Córdoba

ARGENTINA
Manzanas y Estancias Jesuíticas de Córdoba
Rebeca Medina



Alta Gracia: traspatio o patio de labor.
Detalle muro, carpintería, herrería, boveda
y muro tajamar.



Espacios de trabajo y residencia de los esclavos
en las estancias jesuíticas de Córdoba.
Estancia Jesuítica de Santa Catalina. Ranchería
y patio de trabajo.
• Fotos: Daniel de la Torre.



Espacios de trabajo y residencia de los esclavos
en las estancias jesuíticas de Córdoba.
Estancia Jesuítica de Santa Catalina. Ranchería
y patio de trabajo.
• Fotos: Daniel de la Torre.



Estancia jesuítica de Caroya. Espacios de
producción y doctrina.
• Fotos: Rafael Piñeiro.



ARGENTINA

Candombe, milonga, tango y payadas en el espacio cultural afro-rioplatense de la ciudad de Buenos Aires

Mónica Lacarrieu



Templando tambores. Movimiento Afrocultural.
• Foto: Comunidad Afrocondombero.



• Foto: Darío Calderón.



Comunidad Afrocondombero, 6 de enero.
• Foto: Comunidad Afrocondombero.



Comunidad Afrocondombero, día de la madre.
• Foto: Comunidad Afrocondombero.

ARGENTINA

Candombe, milonga, tango y payadas en el espacio cultural afro-rioplatense de la ciudad de Buenos Aires

Mónica Lacarrieu



Las Lonjas, reclamando por el mural
• Foto: Mónica Lacarrieu.



Comunidad Afrocondombero, 11 de octubre.
• Foto: Comunidad Afrocondombero.



Imagen de la casa Suiza actualmente en peligro de demolición.



Casa de la calle Azul

PARAGUAY

Estancia jesuítica de Paraguarí, Emboscada y Kamba Kua

Ignacio Telesca

Poblador de Minas, Emboscada, con su traje de kamba ra"anga.

• Foto: John M. Lipsky



• Foto: Ignacio Telesca

PARAGUAY

Estancia jesuítica de Paraguarí, Emboscada y Kamba Kua

Ignacio Telesca



Oratorio de Nuestra Señora del Rosario Kamba kokue – Paraguarí.

• Foto: John M. Lipsky



Tambores que se utilizan en la celebración del 6 de enero.

• Foto: John M. Lipsky

URUGUAY

Caserío de los negros

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki, Ana Frega (supervisión técnica).



Monolito que se encuentra en la Plaza Senzala.

• Foto: Natalia Stalla, 2011.

URUGUAY

El candombe y su espacio sociocultural

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki, Ana Frega (supervisión técnica).



Pintura del artista plástico afrodescendiente Ruben Galloza (1926-2002). Se observan los personajes típicos del candombe. Extraído de: www.candombe.com.uy

Paysandú y Gaboto, en el barrio de Cerdón. A mitad de cuadra se observa la construcción de la Guardia de Granaderos edificada en el predio del antiguo conventillo Gaboto.

• Foto: Karla Chagas, 2010.



Construcción actual levantada en el terreno del antiguo conventillo Medio Mundo. La obra proyectada incluía un pozo de agua en el patio central, recordando el original, el cual finalmente no fue construido.

• Foto: Karla Chagas, 2010.



Una cuerda de tambores se conforma por los tres tambores: chico, repique y piano.
En la imagen se ven dos tambores piano, chico y un repique.
• Foto: Rodrigo López, CPCN, 2011.



Parte de los restos de los conventillos de Ansina, por la calle San Salvador. Actualmente en el predio se está construyendo un conjunto habitacional, al igual que se proyecta la construcción de un edificio que repare a parte de las familias desalojadas. • Foto: Karla Chagas, 2010.

URUGUAY

Casco Histórico de Colonia del Sacramento

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki, Ana Frega (supervisión técnica).

Calle del barrio histórico de Colonia.
• Foto: Karla Chagas & Natalia Stalla, 2010.



URUGUAY

Estancia Calera de las Huérfanas

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki, Ana Frega (supervisión técnica).

Vista aérea del predio de la estancia jesuítica de Las Vacas.

- Foto extraída del Informe final del proyecto financiado por el programa de desarrollo cultural del BID, Año 2008.



Vestigios actuales en el predio de la Calera. Se destaca la antigua capilla.

- Foto extraída del Informe final del proyecto financiado por el programa de desarrollo cultural del BID, Año 2008.



URUGUAY

Oratorio de los Correa

Karla Chagas, Natalia Stalla, Alex Borucki, Ana Frega (supervisión técnica).

Estancia El Oratorio. Vista parcial de las construcciones. • Foto: Karla Chagas & Natalia Stalla, 2010.



• Fotografía tomada por Vaquería del Este en 2010 y cedida por la Ing. Agr. Laura Pagés.



Estancia *El Oratorio*, estructura de piedra o cementerio. José María López Mazz, José María, Investigación y Propuesta de Trabajo El Componente Cultural en el Área de Reserva de Biosfera Bañados del Este: Gestión Integral del Patrimonio Arqueológico y Difusión Turística, Montevideo, UNESCO, Noviembre 2008.



Huellas e identidades

Paradójicamente, el choque brutal provocado por la trata entre millones de africanos, amerindios y europeos en América y el Caribe generó un diálogo intercultural único y fecundo, transformando estas regiones en un escenario excepcional de multiculturalismo.

Conocer mejor y dar a conocer los componentes de este encuentro forzado permitirá asumir una memoria común, saldando así una larga deuda con la historia y sus protagonistas.

Esta publicación compila las investigaciones científicas realizadas en el marco del proyecto Sitios de Memoria de la Ruta del Esclavo en Argentina, Paraguay y Uruguay.

En esta instancia participaron numerosos expertos (historiadores, antropólogos, arquitectos, museólogos, filósofos, etc.) de los tres países, identificando doce sitios (materiales e inmateriales) en total. Al respecto, agradecemos enormemente el profesionalismo y dedicación con el que trabajaron, así como la colaboración brindada por la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural de Argentina, las autoridades de Patrimonio de los tres países y las Comisiones Nacionales para la UNESCO.

Por más información dirigirse a: www.unesco.org.uy/cultura

Para colaborar y apoyar el proyecto dirigirse a: cultura@unesco.org.uy



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



La Ruta del Esclavo