



SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LOS AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA

INFORME SOBRE LA SITUACIÓN DEL PCI AFRODESCENDIENTE EN LA REPÚBLICA ARGENTINA

Dra. Marian Moya

INDICE

	Pág.
1. INTRODUCCIÓN	5
2. ORÍGENES HISTÓRICOS DE LOS NEGROS EN ARGENTINA	6
3. ESTADO DEL TEMA	9
4. EL PROCESO DE “INVISIBILIZACIÓN” Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA BLANQUEDAD	9
5. ACTORES INVOLUCRADOS EN LA VISIBILIZACION Y REVITALIZACION DE LA CULTURA AFRODESCENDIENTE EN ARGENTINA	13
El activismo negro	13
África vive	13
Casa de la Cultura Indo-Afroamericana (Santa Fe, Prov. de Santa Fe)	15
Las asociaciones de caboverdeanos	15
Casa de África en Argentina	17
Asociación Misibamba. Comunidad afroargentina de Buenos Aires	18
Foro del INADI	19
Diáspora africana en Argentina	20
Nueva inmigración africana: la ampliación de la diáspora	21
Otras organizaciones	22
6. EL ROL DEL ESTADO	22
7. LISTADO DE INVESTIGADORES E INSTITUCIONES DEDICADAS AL ESTUDIO DE LO AFRO EN ARGENTINA	23
Estudios clásicos sobre afroargentinos	23
Estudios históricos contemporáneos sobre los afroargentinos	24
Estudios sobre afroargentinos y migrantes afroamericanos contemporáneos	25

8. ACCIONES EDUCATIVAS	29
Educación formal	29
Educación informal	30
9. EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LOS AFRODESCENDIENTES	30
Manifestaciones culturales	31
El candombe	32
La Llamada de Tambores	37
Organización, desarrollo de la actividad y elementos utilizados	39
El tango y la milonga	42
La Payada	44
10. LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE AFRODESCENDIENTES EN ARGENTINA	45
11. ACCIONES DE SALVAGUARDIA	48
12. RECOMENDACIONES PARA UN PROYECTO REGIONAL	49
13. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	51

1. INTRODUCCIÓN

Lo “afro” en Argentina ha recorrido históricamente derroteros un tanto diferentes respecto de los demás países de la región. Los grupos e individuos con orígenes africanos tuvieron cierta presencia en el escenario cultural y social de nuestro país hasta que las exigencias políticas e ideológicas impuestas por un proyecto de nación, que necesitaba poner en primer plano la “blanquedad”, arrasó con las manifestaciones culturales, sociales y políticas de estos grupos, relegándolos no sólo a un segundo plano, sino invisibilizándolos por décadas.

En efecto, el concepto más ilustrativo y recurrente en la literatura sobre el tema para dar cuenta de la realidad “afro” en Argentina es el de “*(in) visibilidad*”. La idea de que “en Argentina no existen negros” está instalada desde el siglo XIX en este país, de la mano de la construcción del estado-nación, propio de ese período. Sin embargo, en los últimos tiempos, los esfuerzos de ciertas organizaciones afro, junto con algunos escasos apoyos de instituciones estatales y académicos interesados en la temática, permitieron una cierta revitalización de una identidad “afro” y de las prácticas culturales que caracterizaron a estos grupos. Por otra parte, a la luz de este resurgimiento, se viene produciendo un reconocimiento de “lo afro” por parte de la sociedad mayor argentina. Si bien esta aceptación aún no es ni masiva ni está totalmente instalada en los discursos ni en las políticas de Estado, viene percibiéndose de manera lenta pero sostenida en las últimas décadas.

De esta manera, veremos que lo afro ha sido objeto de desarrollos asaz ligados a las experiencias políticas de nuestro país. En las páginas que siguen, daremos cuenta de cómo han variado los sentidos del concepto “negro” al compás de los vaivenes políticos. Consideramos importante realizar estas aclaraciones porque de otra manera resulta difícil comprender la evolución de las acciones patrimoniales y de salvaguardia en el contexto sociopolítico argentino.

Desde mediados del siglo XIX, se fue construyendo una imagen idealizada de la Argentina, como una nación racial y culturalmente blanca y europea. Esta idea no solamente quedó plasmada en las producciones intelectuales de los académicos, sino que también se proyectó al sentido común. En efecto, en la sociedad mayor aún hoy afirmaciones como “En la Argentina no hay negros”; “Los negros se murieron en la Guerra del Paraguay y durante la epidemia de fiebre amarilla”; “Como no hay negros, no somos

racistas”, entre otras del mismo tono, siguen vigentes. Estas afirmaciones serán revisadas y cuestionadas a lo largo del presente informe.

A pesar de esta supuesta invisibilización, los grupos de afrodescendientes (vamos a considerar esta categoría como la más inclusiva, aunque no es la única empleada por los grupos afro de Argentina) han conseguido sostener una cierta continuidad histórica en sus prácticas, si bien es cierto que en un camino jalonado de conflictos y obstáculos.

2. ORÍGENES HISTÓRICOS DE LOS NEGROS EN ARGENTINA

La escasa información disponible sobre las manifestaciones culturales de los afrodescendientes en Argentina se debe en gran parte, según los especialistas, a la percepción y categorizaciones sobre este grupo durante el siglo XX. Este período media entre la “desaparición” de los afroargentinos a fines del siglo XIX y su “reaparición” o re-visibilización a comienzos del siglo XXI (Frigerio:2008). En efecto, esto se debe a la construcción de una narrativa dominante de la nación que no glorificó el mestizaje, al contrario de lo que ocurrió en otros países latinoamericanos. En el caso argentino, la glorificación recae en la “blanquedad”, al unísono con la construcción de una identidad nacional esencializada y marcada por el aporte cultural y racial de las olas inmigratorias europeas de finales de siglo XIX y principios del siglo XX.

En un primer período durante la colonia, la penetración de esclavos a través de Buenos Aires fue esporádica (hasta el siglo XVIII), dado que la economía de la ciudad estaba basada en el comercio y, en menor escala, en la agricultura. Los africanos que ingresaron entonces, de manera legal e ilegal, mayoritariamente fueron reexportados por comerciantes portugueses, principalmente a los mercados de Tucumán (en el NO de Argentina), Chile, Paraguay y Alto Perú. Hacia fines del siglo XVIII, el tráfico de esclavos y el comercio con otras colonias extranjeras colaboraron con el crecimiento de la burguesía comercial porteña. Buenos Aires se convirtió en una ciudad comercial y burocrática, al tiempo que se desarrollaron actividades artesanales. De 1742 hasta 1806 fueron introducidos en el área rioplatense unos 26.000 africanos, pero esa cifra no incluye a los ingresados por contrabando, y en navíos legales pero no registrados. Los datos estadísticos indican, entonces, un considerable aumento de la población negra en Buenos

Aires (Guzmán:2005)⁽¹⁾, ahora puerto y punto clave para el tráfico de esclavos del Virreinato del Río de la Plata. En el año 1813 se declaró la “libertad de vientres” ⁽²⁾ y en 1816 la abolición de la esclavitud.

Buenos Aires constituyó un nodo central en el tráfico de esclavos en el contexto colonial debido a que representaba uno de los principales puertos por donde ingresaban los barcos de esclavos procedentes de África. El tráfico de esclavos desde África respondía a ese contexto, donde los negros eran considerados inferiores e inclusive ni siquiera eran tratados como personas. Por esta razón, se comercializaban como objetos. Los esclavos en Buenos Aires realizaron principalmente tareas domesticas, de artesanado y faenas rurales, y vivían en situaciones de extrema pobreza.

El mapa demográfico en Argentina a fines del siglo XVIII estaba configurado, en el NO, por españoles, criollos, indios libres de las obligaciones corporativas y negros esclavos, aunque la mayoría había dejado de serlo; mientras que en Buenos Aires casi no había indios y prevalecían los esclavos negros, pero siempre en minoría con respecto a los blancos. En cuanto a la población no blanca, los mulatos seguían en importancia numérica a los negros, luego los indios, los mestizos y los zambos (Guzmán: op.cit)

A pesar de las leyes de libertad de vientres y de abolición de la esclavitud, la situación de la población afro seguía siendo la más desventajosa en la sociedad. Ocupaban el extremo opuesto a la población europea y criolla, debido a que –de acuerdo con las clasificaciones raciales del momento- eran considerados miembros de “la raza inferior” ⁽³⁾. En consecuencia, vivían en condiciones de hacinamiento y pobreza. Esta situación volvía a las poblaciones afro más vulnerables frente a enfermedades y epidemias como la fiebre

¹ Guzmán, Florencia (2005) “Buenos Aires y el Tucumán: los contrastes regionales del legado africano colonial”, en: Temas de Patrimonio Cultural 16. Buenos Aires negra. Identidad y Cultura. Buenos Aires: Comisión de Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.

² En el siglo XIX, se instaura en los países americanos y en España la *libertad de vientres*, un principio jurídico que significó la antesala para la abolición de la esclavitud. Hasta ese momento (en Argentina, en el año 1813), los hijos de esclavas formaban parte del patrimonio del propietario de la madre. A partir de la aplicación de este principio, los hijos de esclavas nacían libres.

³ El concepto de “raza” siempre resultó una noción confusa. Se la empleó desde mediados del siglo XIX para referirse a la especie (la “raza humana”), una nación o tribu (la “raza de los mapuche”) o una familia (“es el último de su raza”). Las razas eran definidas en base a caracteres observables, fenotípicos, y la clasificación se hacía sobre la base de criterios como el color de la piel, la forma del cabello y la forma de la nariz. Sin embargo, en el campo de la antropología, se evita en general la noción de “raza”, ya que se considera muy controvertida y poco operativa en términos analíticos. Por otra parte, como veremos, en Argentina existe racismo aunque orientado a individuos de ascendencia indígena, negra o mezclados, pero que forman parte de los sectores más desfavorecidos (en términos socioeconómicos) de la sociedad.

amarilla (a la cual el imaginario colectivo contemporáneo atribuye una de las principales causas de la “desaparición” de los negros en Argentina) y el cólera. La otra causa real – pero no suficiente para justificar la eliminación de la totalidad de los afro en Argentina- fue que los hombres murieron como soldados en las luchas por la independencia. Al examinar los censos, es importante considerar, además, la afluencia de la inmigración europea incentivada desde el poder político. Según el censo de población de 1810, la proporción de negros en la ciudad de Buenos Aires era del 35% y en la región del NO llegaba casi al 60%. Los censos muestran, efectivamente, una declinación de la población negra o mulata en la Argentina. En el NO y en Buenos Aires, el descenso de población negra es manifiesto en las primeras décadas del siglo XIX. Según la autora, en Buenos Aires los africanos y sus descendientes criollos representaron, hasta mediados del siglo XIX, un tercio y un cuarto respectivamente de la población; su visibilidad en la ciudad era notoria. Participaban en bailes, reuniones sociales, organizaciones, y participaban activamente en la vida cultural de la ciudad. La población afro fue abandonando las cofradías religiosas para formar “naciones” -sociedades de carácter civil (laico)- que presentaban una fuerte impronta étnica, por lo cual se produjeron fragmentaciones internas en el colectivo afro.

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

En este nuevo territorio, los afro desarrollaron formas de relación y de intercambio bajo la misma situación de dominación. Como resultado de esas interrelaciones entre esclavos confinados a determinados espacios de interacción, 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 de algunas formas vigentes (aunque en muchos casos reconstruidas, recreadas o reinventadas, como veremos) a pesar del proceso de dominación, opresión, prohibición y negación de su existencia que vivió la población afro en Argentina.

Además de las guerras de independencia y las epidemias, que mermaron la población afro, el mestizaje con otros grupos poblacionales como indios, criollos de origen español y

otros inmigrantes –sobre todo a partir del gran flujo de inmigración europea a partir de 1850- fueron factores que contribuyeron a cambiar los fenotipos de la población local, produciéndose la paulatina invisibilización del “negro” hasta llegar a la construcción (ideológica y legitimante del ideal de “blanquedad”) de que en “Argentina no hay negros”. Los expertos argumentan que, si bien las causas mencionadas tienen apoyatura fáctica, no son suficientes para explicar la casi completa “desaparición” de la negritud. El argumento de la “desaparición” sustenta una velada discriminación que ha dificultado el reconocimiento y la puesta en valor de la presencia negra en la sociedad.

3. ESTADO DEL TEMA

La Argentina fue concebida, durante muchos años, como un país construido a partir de la inmigración europea, y aún predomina el imaginario de que el aporte de la población “negra” o “afro” es nulo o inexistente. Dichas imágenes, supuestos y modos de concebir la identidad del país son el resultado de lo que se conoce como proceso de “blanqueamiento”, el cual cobra vigencia en el contexto de la constitución del Estado Nación en el siglo XIX y cuya impronta perduró a lo largo de los años hasta nuestros días a través de la acción de sucesivos gobiernos que negaron la existencia y la presencia de la población negra y afrodescendiente 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 esa población en Argentina, inclusive hasta nuestros días.

A fines del siglo XIX, disminuyó drásticamente la cantidad de población afro en los censos. La razón para que se diera ese fenómeno se debió al descenso cuantitativo causados por los sucesos detallados, pero, además, debe considerarse factor clave la *invisibilización* de la población negra a través de la no inscripción en el registro de personas, la falta de inclusión en los censos, la omisión en los árboles genealógicos, las trabas para su promoción social y las prohibiciones de sus manifestaciones culturales.

4. EL PROCESO DE “INVISIBILIZACIÓN” Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA BLANQUEDAD

Como consecuencia del proceso histórico de invisibilización, es muy difícil reconocer y rastrear en la actualidad los distintos aportes e influencias de la población afro. No obstante, podemos reconocer algunas manifestaciones socioculturales de

afrodescendientes vinculadas a la música, la danza y en ciertas formas literarias en las que se expresa 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. De esta manera, en la ciudad hoy conviven distintos colectivos afro: afrodescendientes de quinta generación que continúan 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 socio-cultural afro en Buenos Aires.

La narrativa de la “blanquedad” presenta la sociedad argentina como blanca, europea, moderna, racional y católica. Para lograr esta percepción, invisibiliza presencias y contribuciones étnicas y raciales; su presencia es relegada a un pasado y, por lo tanto, se produce una suerte de “ceguera cromática” (Frigerio: 2008) respecto de los procesos de mestizaje e hibridación cultural. Al mismo tiempo, se desconoce la relevancia de las contribuciones de los grupos afro a la cultura local.

La invisibilización se da también en la cotidianeidad. La blanquedad no es cuestionada y, aunque la categoría de “negro” no ha desaparecido del imaginario colectivo, su contenido semántico sí se ha modificado. “Negro” es ahora una categoría más ligada a lo social que a lo racial, aunque el componente racial no ha sido totalmente desplazado. El “negro” es el residente de las villas de emergencia (chabolas), el miembro de los sectores populares. Una conocida actriz argentina, rubia de ojos claros y referente indiscutido de un sector social y etario específico de nuestra sociedad (generaciones de más de 50 años), hace poco tiempo expresaba: “*Yo soy rubia por dentro y por fuera*”. Esta expresión condensa varios significados que quizás sólo pueden decodificarse dentro del universo de significaciones de los argentinos. Ser “*rubia*” por dentro significa ser una persona honesta, respetuosa, digna, “gente de bien”. Por contraste, los “*negros*” serían deshonestos, poco o nada confiables, indignos. Estas percepciones y categorizaciones no pueden ser desligadas en el caso argentino de los procesos políticos, sociales y económicos de las décadas de 1940 y 1950, en que se produjo un desplazamiento de la categoría “negro” hacia los inmigrantes internos que venían a instalarse a las grandes ciudades del país, en buscar de mejoras socioeconómicas y al amparo de gobiernos que los elevaban a un protagonismo político nunca antes experimentado por estos sectores. Frente a esta

situación, los grupos hegemónicos locales desarrollan estrategias políticas e ideológicas varias ante la supuesta amenaza de estos grupos a sus intereses. De ahí que surgen categorizaciones como “cabecita negra”⁽⁴⁾ o “aluvión zoológico”, entre otras, alusiones claras a una animalización, una remisión al terreno “salvaje” de estos grupos, nuevos, extremadamente visibles (amén de amenazadores) en el escenario político urbano. Si bien la categorización es principalmente socioeconómica, el componente racial no se diluye: los inmigrantes ⁽⁵⁾ representan fenotípicamente un contraste (a modo casi de afrenta) ante la blanquedad deseada y sostenida discursivamente en aquella construcción del estado-nación argentino desde el siglo XIX. Estos nuevos inmigrantes, con pieles más oscuras (producto del mestizaje entre indios, negros, inmigrantes europeos y criollos) que aquellos inmigrantes externos de principios de siglo, también representaban un peligro racial. No vamos a profundizar este punto porque no es foco del tema que nos ocupa. Sin embargo, era menester marcar la distinción para conocer cómo ha mutado la categoría “negro” en el contexto argentino, incorporando distintos significados conforme los cambios acaecidos en los contextos y procesos sociohistóricos del país.

En este sentido, para distinguir al “negro” (cabecita) del negro afro, se le incorporó a éste último otro rasgo fenotípico para su diferenciación del primero (el nuevo “negro”). Ahora el afro es “negro mota”. El cabello “mota” ⁽⁶⁾ es aquel que presenta rizos muy cerrados, característica fenotípica para distinguir racialmente a los afro. Sin duda, estas tipologías sobre “la raza” son altamente cuestionables, cuando no absurdas, y sin ningún asidero científico.

Uno de los méritos del investigador norteamericano Reid Andrews (1989) fue reubicar la presencia negra en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX. Frigerio (2008) refuerza este argumento afirmando que la vida social de los grupos afros en la ciudad era activa, lo cual queda demostrado por la supervivencia de numerosas pautas culturales, como varios periódicos editados por miembros de la comunidad negra y para consumo de la misma, realización de reuniones sociales (tertulias) en casas, agrupaciones de carnaval que efectuaban prácticas semanales, la existencia de salas de baile exclusivas para negros, la supervivencia del candombe y de prácticas religiosas afroargentinas.

⁴ Esta categoría remite, por pretendida analogía, al pájaro del mismo nombre.

⁵ Este grupo estaría formado, en realidad, por los inmigrantes internos (provenientes de las provincias más pobres del interior del país) y los inmigrantes procedentes de países limítrofes.

⁶ f. Nudillo o granillo que se forma en el paño, y se quita o corta con pinzas o tijeras. (Diccionario de la Real Academia Española)

Sin embargo, desde el siglo XIX, la comunidad afroargentina permaneció invisibilizada (y silenciada). Esta invisibilización comienza a diluirse lentamente en la segunda mitad del siglo XX, cuando aparece un activismo afro con expresiones en diferentes ámbitos de la vida social. Nos referiremos infra a las distintas organizaciones y actividades de militancia de la comunidad afro en Argentina y su vinculación con la revitalización y/o reinención cultural, según el caso, y de cierto modo, la puesta en valor y salvaguardia de su patrimonio cultural.

Según Andrews (op.cit.), durante la segunda mitad del siglo XIX se produce un pasaje de una conciencia africana a una afroargentina. Surgen así asociaciones de ayuda mutua, periódicos editados por afroargentinos, etc. En Buenos Aires, a pesar de que los datos son escasos, se ha demostrado que las reuniones del Shimmy Club (⁷) y de otras agrupaciones todavía congregaban a un número importante de afroargentinos. Una vez cerrado el Shimmy Club, los negros desaparecieron del espacio público porteño. La práctica del candombe, que había sido uno de los modos más conspicuos de visibilización ante la sociedad mayor, se refugió principalmente en reuniones familiares.

Durante la segunda mitad de la década de 1980 la llegada de inmigrantes negros de distintos países (principalmente de Uruguay y Brasil, pero también de Cuba, Ecuador y Perú) genera un cambio significativo en la situación. Estos inmigrantes se dedicaron a enseñar danza y percusión afro, actividades que le devolvieron algo de visibilidad al grupo (no quizás todavía a lo "afroargentino" estrictamente) en Argentina. En la década de 1990, ya existe un rico campo cultural afro, como veremos en las secciones que siguen.

⁷ El *Shimmy Club* congregó a los afroargentinos hasta mediados de la década de 1970. Según testimonios de los habitués del sitio, que funcionaba en Casa Suiza (ubicada en la zona céntrica de Buenos Aires), los afro dejaron de concurrir porque comenzaron a asistir muchos blancos. "Y la gente bailaba. Primero bailaba el público, y después salían a bailar los negros viejos, candombe. Y ahí ya no bailaba ningún blanco, no dejaban que ningún blanco baile [...] Y además cuando a las doce de la noche se empezaba a tocar esto, el grito que se escuchaba era : 'eh, eh, eh, barilo' que quiere decir que entren los tamboreros [...] después de las doce de la noche, ya ahí salían los negros capos a bailar, y si ahí se ponía un blanco (que en ese entonces, bueno, siempre se les dijo 'chongo') '!Afuera los chongos!;! afuera los chongos!!', gritaban y entonces los echaban a los blancos." (Entrevista de Alejandro Frigerio a Enrique, afrodescendiente).
<http://www.revistaquilombo.com.ar/revistas/7/q7.htm>

5. ACTORES INVOLUCRADOS EN LA VISIBILIZACION Y REVITALIZACION DE LA CULTURA AFRODESCENDIENTE EN ARGENTINA

El activismo negro

Desde mediados de la década de 1990, los grupos de afrodescendientes en Argentina están asumiendo roles de más protagonismo en la sociedad. En ese momento comenzó una ola de actividades políticas, sociales y culturales tendientes a promover la visibilidad de lo afro a nivel local.

En 1996, dos consultores del Banco Interamericano de Desarrollo viajaron a Buenos Aires para contactar grupos negros locales e integrarlos al *Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina*. Algunos afroargentinos se movilizaron con esta visita de los representantes del BID y se dio entonces un aumento –lento pero sostenido- de asociaciones afro.

A continuación, haremos un repaso por estas asociaciones y detallaremos cuáles fueron sus acciones en relación a la promoción de la cultura (en estrecha conexión con la acción política) de los grupos afro de Argentina.

Africa vive

María Lamadrid, descendiente de esclavos argentinos, luego de viajar a un encuentro en Washington realizado tras la visita de los representantes del BID a Buenos Aires, fundó esta agrupación en julio de 1997. El objetivo de esta organización no gubernamental era combatir la invisibilidad del negro en Argentina, contribuir con la promoción social de estos grupos y reivindicar el lugar del negro en la historia argentina y su cultura. Por lo tanto, Africa Vive desarrolló actividades políticas, sociales, culturales. El financiamiento de la institución se realizó con fondos propios de la fundadora con apoyo familiar, y externos de la red de organizaciones AfroAmerica XXI (⁸).

El trabajo de Africa Vive comenzó a conocerse; la organización, a integrarse entre otras minorías (por ejemplo, los pueblos indígenas) y esta incipiente visibilidad llamó la atención de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, que les brindó cierto apoyo.

⁸ Esta red fue constituida por los mismos promotores del BID que visitaron Buenos Aires en 1996. Su objetivo era continuar la integración de los grupos afroamericanos que iban convocando.

Desde el punto de vista cultural, uno de sus principales logros fue la exitosa organización de un baile en la Casa Suiza -local donde hasta la década de 1970 había funcionado el Shimmy Club- en el año 2000. En abril y agosto del mismo año, se realizó un censo de negros residentes en Buenos Aires, que arrojó una cifra de 200 personas y brindó información sobre la población negra de la ciudad. Pero lo más relevante de este censo fue su significado como elemento de reivindicación simbólica por haber sido realizado con el apoyo del Estado (Frigerio: 2008).

En 2000 también, se produjo un quiebre entre grupos afro por una disputa relacionada con el proyecto de una “Casa del Negro” (⁹). Este proyecto fue gestionado ante el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. El motivo del conflicto era que mientras algunos grupos pretendían que la Casa fuera un espacio exclusivo para afroargentinos, otros proponían que fuera para todos los negros de la Ciudad.

El mérito de Africa Vive, sin duda, fue su carácter pionero para sistematizar, organizar, dar visibilidad a la acción de los afro en la Ciudad e impulsó la organización de otros grupos en pos de objetivos similares.

Casa de la Cultura Indo-Afroamericana (Santa Fe, Prov. de Santa Fe)

La actividad pionera de esta asociación en el país es significativa y un dato importante es que se trata de una de las pocas organizaciones reconocidas que no están ubicadas en la Ciudad de Buenos Aires. Fue fundada con anterioridad a Africa Vive y sus representantes tuvieron un rol fundamental en la movilización del incipiente movimiento negro en el país. Participaron activamente en la prueba piloto de INDEC (¹⁰). En 2003, comenzaron las reuniones entre agencias internacionales, funcionarios de INDEC y activistas afro para la formulación de una pregunta sobre descendientes de africanos a ser incluida en el próximo censo a realizarse el 27 de octubre del presente año. Esta decisión fue avalada por la tendencia a la inclusión de temáticas afro en las agendas de organizaciones

⁹ En 2004, una activista cultural afroecuatoriana alquiló una antigua casa en el barrio de San Telmo para instalar un centro cultural. Su directora afirmó que en el subsuelo de la casa habría vivido como sirvientes y, aún, que estarían enterrados esclavos africanos. Comienzan los planes para instalar un centro cultural negro o un museo afroargentino y, con tal fin, se realiza una presentación ante la Defensoría del Pueblo de la Ciudad para preservar el local. El proyecto se frustra cuando el dueño del inmueble decide discontinuar el contrato de alquiler al recibir una oferta económicamente más ventajosa.

¹⁰ Instituto Nacional de Estadística y Censos

transnacionales y agencias multilaterales como UNESCO, OEA, OIT, BID, Banco Mundial, Fundación Kellogg, Fundación Interamericana, Fundación Ford, lo cual informa los discursos y reclamos de los grupos locales. El Banco Mundial ofreció financiamiento para la campaña de sensibilización, orientada a que los posibles “afrodescendientes” estuvieran en condiciones de autoidentificarse como tales

Con respecto a las preguntas, en primer lugar, se opta por la categoría “afrodescendiente” ya que se incluye de esta forma un espectro amplio de individuos. Para el diseño del instrumento de medición cuantitativa, se barajaron cuatro preguntas en cuanto a “afrodescendiente”: dos de ellas apuntaban a identificar a los argentinos descendientes de africanos esclavizados, otras dos incluían a africanos y sus descendientes y, por último, a afrolatinoamericanos y sus descendientes. (Frigerio y Lamborghini: 2009)

Las políticas censales presentan una dimensión emocional ligada al reconocimiento oficial (Lopez 2005). En otras palabras, el censo no solamente arroja cifras demográficas, sino que puede representar una herramienta de legitimación para el reconocimiento de categorías de identidades colectivas, como en este caso. López indica que los activistas escogieron el término “afrodescendiente” porque “sintetiza” las problemáticas que afrontaban: 1) expresa una identidad política latinoamericana que sustituye el término “negro”, con vínculos histórico-ideológicos con la sociedad colonial y 2) privilegia la ascendencia sobre el color. Este último punto es importante en el caso de los afroargentinos, quienes estarían en cierta desventaja por sus rasgos fenotípicos blanqueados. Por otra parte, el uso del término “afrodescendientes” permitiría incluir a argentinos blancos que se reconocen como descendientes de africanos y a inmigrantes negros. Se adoptó, además, por ser la categoría de autoidentificación consensuada en la Conferencia de Durban.

La prueba piloto se realizó en un barrio de la ciudad de Santa Fe (provincia de Santa Fe) y en un barrio de la ciudad de Buenos Aires.

Las asociaciones de caboverdeanos

La migración caboverdeana a la Argentina comenzó a fines del siglo XIX y se vuelve relevante a partir de la década de 1920. A diferencia de otros grupos africanos, los caboverdeanos no llegaron como esclavos, sino en busca de mejorar sus condiciones de vida económica y social (como el resto de los inmigrantes a la Argentina de ese

entonces). Los caboverdeanos se instalaron en los sitios portuarios de La Boca (barrio de la Ciudad de Buenos Aires), Dock Sud (Partido de Avellaneda, Provincia de Buenos Aires), y en Ensenada (Partido de Ensenada, Gran La Plata, Provincia de Buenos Aires).

Las primeras asociaciones caboverdeanas fueron la Sociedad de Socorros Mutuos de Ensenada (1927) –hoy Asociación Social, Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada- y la Unión Caboverdeana de Dock Sud. Los caboverdeanos en Argentina no constituyeron grupos cerrados, hablan perfectamente el español (no han enseñado el “criol” ⁽¹¹⁾ a sus hijos y están integrados a la sociedad local pues en su mayoría están casados con no caboverdeanos. Desde el punto de vista cultural, mantienen algunas prácticas vinculadas al ciclo vital (Maffia: 2000): danzas, en ocasiones festivas visten sus trajes típicos, etc.

La tendencia a la disolución del grupo en la sociedad mayor está siendo revertida actualmente por las nuevas generaciones. Estos jóvenes, de segunda o tercera generación, están ocupando los espacios de activismo, en términos de movilidad social, expresión cultural y participación política. Como resultado, a partir de la participación en fiestas, ferias, exposiciones de colectividades y en instituciones que agrupan a inmigrantes de diferentes orígenes, los espacios de sociabilidad se han ampliado para los caboverdeanos. Así, han podido hacerse de un espacio tanto en esos ámbitos como cada vez más en los medios de comunicación; a medida que afianzan su pertenencia identitaria, la proyectan al resto de la sociedad. Uno de los grupos más conspicuos es el de los activistas caboverdeanos vinculados con organizaciones afroargentinas, con otros activistas “negros” en América, y con intelectuales locales. Definen su “cultura” como “cultura caboverdeana con influencia africana” (Maffia: op.cit.). Ambas asociaciones –de Dock Sud y de Ensenada- organizan jornadas culturales, cuerpos de baile, coros, conjuntos musicales, muestras de pintura y de artesanías, videos elaborados por sus miembros, etc. Asimismo han generado sus propios programas de radio para difundir sus manifestaciones culturales a través de los medios de comunicación. Hace unos años, se ha constituido una nueva asociación de descendientes de caboverdeanos en la ciudad de Mar del Plata, otro de los puertos donde se instalaron estos inmigrantes tras su llegada.

¹¹ El “criol” es la lengua hablada por los nativos de Cabo Verde. Está compuesto por un conjunto de dialectos y fusiona el portugués con elementos de lenguas africanas.

Casa de Africa en Argentina

“La Casa de África ” se funda en Buenos Aires el 17 de agosto de 1995. Según afirman en su página web:

*“para promover asuntos culturales entre África y Latinoamérica, la convivencia interreligiosa y la difusión de los valores básicos del Islam: **Paz, Hermandad, Convivencia.**” (resaltado en el original) (12).*

El origen de la fundadora es caboverdeano, por lo que vemos la estrecha interrelación que existe entre las organizaciones afroargentinas. Del mismo texto de presentación de la página se desprende el siguiente párrafo:

“La idea de fundar esta casa se remonta a muchos años atrás, con la historia de su madre [de la fundadora]. Ella nació en San Vicente, una de las islas de Cabo Verde. Ha pasado su infancia y adolescencia viviendo en una familia africana genuina, comiendo comidas típicas, escuchando músicas típicas e historias de su abuela. Estos aspectos habían sido un sello en su vida, y por eso, tomó la decisión de financiar un lugar donde poder compartir la cultura africana. Cuando iniciaron este proyecto, pocas personas sabían algo sobre el continente Africano” (13).

Entre sus objetivos proclaman: 1) promover la difusión de la cultura africana, 2) ofrecer un espacio de aglutinamiento de las “diferentes etnias africanas” que habitan en Argentina, 3) desplegar actividades sociales, culturales, científicas y técnicas, vinculadas con las personas de origen africano en Argentina, brindándoles orientación y apoyo para un “más amplio desarrollo cultural africano en el país”, 4) fomentar el intercambio cultural con los grupos y estados africanos.

Entre las actividades de la organización pueden mencionarse: ayuda social a refugiados africanos, muestras fotográficas, conferencias, ferias y festivales, realización de videos, programa radial, auspicios a actividades con contenidos africanos oficiales y privadas, participación en el Foro de INADI (ver infra).

¹² <http://www.casadeafrica.com.ar>

¹³ <http://www.casadeafrica.com.ar>

Asociación Misibamba. Comunidad afroargentina de Buenos Aires

Esta organización está ubicada en el Partido de Merlo, Provincia de Buenos Aires. La denominación “Misibamba” alude a una forma de candombe africano ⁽¹⁴⁾. En su página web, como forma de presentación de la asociación y neta diferenciación respecto de otras, puede leerse:

“Teniendo en cuenta que existe población negroafricana en lo que hoy es nuestro país a partir del siglo XVI, y que ha constituido parte activa en las luchas por la independencia; y que desde el siglo XVII comenzamos a gestionar y formar un movimiento social de raíz étnica, como por ejemplo a través de las denominadas “salas de Nación”, creación de periódicos, asociaciones civiles, sociedades de fomento, sociedades de ayuda mutua y otros tipos de ONGs; este emprendimiento intenta constituirse como un hilo de continuidad entre nuestros antepasados y las generaciones venideras.

En la actualidad, nosotros, los afroargentinos continuamos cultivando nuestras raíces culturales que datan de tiempos coloniales y que nuestros antepasados supieron conservar con profunda espiritualidad y sabiduría, así como transmitirla a las generaciones más jóvenes” ⁽¹⁵⁾.

Se desprende de estos párrafos, y del resto del texto, que la identidad asumida es la de “afroargentinos de tronco colonial”. Cirio (2010) explica que a fines de 2007 se creó la Asociación, y que hoy cuenta con 250 socios. Como resultado de talleres participativos de carácter interno, se gestó la categoría “afroargentino de tronco colonial”. El autor sugiere que la terminología hasta entonces empleada para nominar a los grupos afro resultaba obsoleta por connotar una carga peyorativa -“fruto de un discurso histórico separatista (negro, moreno, etc.)”-, por hacer referencia a una condición estamental, legal y simbólica perimida (mulato, mestizo, esclavo, etc.), o por la vaguedad de otros términos que pretenden abarcar con inexactitud histórica y cultural todo el proceso de la diáspora africana en América (afro, afrodescendiente, etc.).

A partir de la combinación del prefijo “afro” –que denota el origen- y el término “argentino”- expresión de adscripción geopolítica-, la denominación pretende contrarrestar cualquier intento de extranjerización. Por otra parte, “del tronco colonial”, dice Cirio, testimonia la filiación sociohistórica de sus ancestros, poniendo énfasis de no ser negros en Argentina,

¹⁴ <http://www.misibamba.org/solapas.htm>

¹⁵ <http://www.misibamba.org/institucional.htm>

sino *de* Argentina. Por último, este grupo rehúsa participar en eventos sobre la cultura negra *en* la Argentina, como si se tratara de una cultura visitante (como la de los inmigrantes afroargentinos) o al paso (como los inmigrantes africanos actuales) (Cirio: 2010).

Las actividades de la organización se centralizan en la difusión y promoción de la cultura afroargentina, con especial énfasis en el revival del candombe. A estos fines, se abocan al dictado de seminarios, conferencias, talleres y recitales, la realización de materiales audiovisuales para divulgación, la creación de una publicación periódica centrada en su problemática, la participación en los medios de comunicación y la creación de un programa radial. Asimismo, se proponen, a través de todas estas actividades, combatir el racismo, la xenofobia y la discriminación y fortalecer la visibilidad de los afroargentinos en la sociedad.

Foro del INADI

Si bien es cierto que estrictamente este punto no aborda las acciones de una organización de activistas afro, el Foro del INADI ((Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) representó un espacio de aglutinamiento afro importante. Lo más destacable es, quizás, que la convocatoria fue realizada por un organismo estatal.

En 2006 se produce un cambio en la dirección de la INADI. Este organismo -que hasta entonces había mostrado casi nulo interés por los afrodescendientes- incluye a este último grupo en los foros que pretenden “*abordar la temática de la discriminación de maneras específicas*” (16). El foro se denominó “de afrodescendientes” (en su versión original “de afrodescendientes y africanos”). Estaba compuesto por un afroargentino, una afroargentina (de la comunidad caboverdeana) y un afroperuano.

El Foro del INADI se inaugura el 10 de octubre de 2006 y se aprovecha la ocasión como símbolo del “contrafestejo” del Día de la Raza, el 12 de octubre. Se lleva a cabo, entonces, una celebración pública en la Plaza Dorrego (Barrio de San Telmo, ciudad de Buenos Aires), y un desfile hasta el lugar donde en ese momento se estaba disputando la “Casa del Negro”. Durante el año 2007, el INADI organiza el “Mes de la Cultura Afroargentina en Buenos Aires”, dentro del cual se realiza el “Primer Congreso Argentino de Afrodescendientes” con talleres sobre discriminación y cultura afroargentina. En los

¹⁶ <http://inadi.gob.ar/>

dos años siguientes (2008, 2009), el INADI incrementa sus actividades de promoción de y entre los afrodescendientes, destinadas a la visibilización cultural del grupo: jornadas, actos oficiales con representantes de embajadas (Brasil y Angola), bailes religiosos, desfiles de tambores, mesas de debate, etc. Un evento importante desarrollado bajo el patrocinio del INADI fue el *“Primer Encuentro Artístico de Candombe Afroargentino”* cuyo fin era difundir el candombe, al cual nos referiremos más adelante. La actividad convocó una importante cantidad de público, la mayor parte compuesto por jóvenes porteños blancos de clase media. Según Frigerio y Lamborghini (2009), el balance de la acción de INADI arrojaría una línea de acción más cercana a la promoción de espectáculos artísticos que un trabajo orientado a modificar las condiciones estructurales de discriminación racial. No se logra, tampoco, una integración a través de este organismo a las esferas del estado, como sostiene, por ejemplo, uno de los objetivos estipulados en el correspondiente programa: *“fortalecer la participación de los/as afros en el proceso democrático, especialmente en lo que se refiere a la lucha contra el racismo”*.

Diáspora africana en Argentina

En años recientes, los militantes afro más antiguos adoptaron el término “diáspora africana” en o de Argentina, para incluir a activistas africanos.

Esta organización plantea un punto de disidencia fundamental con INADI que es la no coincidencia respecto de las políticas culturales aplicadas como forma de combatir el racismo en Argentina. Frigerio y Lamborghini citan a la titular de ese organismo:

“El INADI promueve estas actividades porque no nos conforma trabajar simplemente contra la discriminación, porque no trabajamos simplemente contra el racismo, lo que queremos es un cambio cultural que valore nuestras raíces, y que, de alguna manera, valore las diferencias y las diversidades, [para que] (...) en la vida cotidiana, permita que lo afro esté presente y que nunca más haya una sola persona que maltrate a una persona por el color de la piel, o que de alguna manera pretenda discriminar.” (Discurso dado en el “Primer Encuentro Artístico de Candombe Afroargentino, marzo de 2009, citado en: Frigerio y Lamborghini: 2010).

El secretario general de Africa y su diáspora, por su parte, sostuvo:

“(...) las pocas acciones que parten del Estado tienden a identificar a las personas negras exclusivamente en términos de manifestaciones culturales.

Esto también es una forma de cosificación, producto de un tipo de racismo institucional que existe, se ejerce y se acentúa en ciertos organismos estatales en la Argentina. Se promueven desfiles y bailes que continúan estigmatizando a los afrodescendientes, al vincular sus aportes exclusivamente a lo artístico, especialmente la danza, lo cual fortalece un espíritu de falsa integración y visibilización” (17).

Una vez desligados del “foro afro” de INADI, Africa y su Diáspora se integran al Consejo Consultivo de la Sociedad Civil de la Cancillería Argentina y organizan en este nuevo espacio la “Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as” en octubre de 2008. Este Consejo de Cancillería funciona con el objetivo de promover el intercambio entre funcionarios y representantes de la sociedad civil, para fortalecer los procesos de integración regional en el marco de MERCOSUR y de América Latina. Participan en este ámbito organizaciones comunitarias, empresas, sindicatos, ONGs, universidades, movimientos sociales, cooperativas, etc. Las actividades y debates que se desarrollan entre todos estos actores sociales contribuyen a la elaboración de políticas en relación con el exterior. Según Frigerio y Lamborghini, la inclusión de un grupo afro en este contexto tiene un innegable valor simbólico, pero no fue significativo en cuanto a su injerencia en políticas concretas.

Cabe destacar que esta asociación, además, se ha interesado por los vínculos de los grupos afrodescendientes y africanos y el campo de los derechos humanos (18), organizando en 2009 el “*Primer Encuentro de Derechos Humanos y Cultura Afro en Argentina*”, realizado en dependencias de organismos oficiales.

Nueva inmigración africana: la ampliación de la diáspora

En la década de 1990 llegan al país africanos provenientes de Senegal, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, Nigeria, Malí. Tres nuevas asociaciones de residentes africanos, de nigerianos y de malianos, son formadas. En los últimos tiempos, según indica Miriam Gomes (investigadora académica, una de las principales representantes de los caboverdeanos en Argentina y referente local de los afrodescendientes), sólo los

¹⁷ Entrevista disponible en: <http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=6190&sid=51&tpl=printerview>.

¹⁸ Otro ejemplo de la estrecha conexión existente entre la militancia política y el activismo cultural entre estos grupos.

senegaleses de Casamance (¹⁹) se reúnen con regularidad. La mayor parte de los africanos de Mauritania y Liberia retornaron a sus países; los nigerianos han constituido la Asociación de Nigerianos en el Río de La Plata; la población de Sierra Leona creció en número y tienen un bar cultural donde se congregan habitualmente. Por último, los malianos, sin tener una organización formalizada, se reúnen en Dock Sud. (Maffia: 2000)

Otras organizaciones

El listado de organizaciones arriba mencionadas reúne a aquellas que han sido más visibles en el activismo afro en Argentina. Sin embargo, esa lista no agota todas las agrupaciones dedicadas a difundir y promover las cuestiones afro en el contexto argentino. Podemos mencionar, además, Comedia Negra de Buenos Aires –cuya fundadora, Carmen Platero, es cantante y referente afroargentina-, Instituto Palmares, Grupo de Danzas Afroecuatorianas, Unión Africana del Cono Sur, Afroatelier de Artes de Argentina, A Turma da Bahiana, SOS Racismo Argentina, AMME, Comunidad de Sierra Leona.

6. EL ROL DEL ESTADO

Hemos visto que algunos organismos oficiales se han ocupado, si bien aún no lo suficiente, de las problemáticas de los grupos afrodescendientes. Hemos repasado la participación del INDEC en el diseño, planeamiento e implementación de una prueba piloto para la eventual incorporación de la pregunta sobre afrodescendencia en el próximo Censo Nacional 2010; el interés demostrado por la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires en algunas acciones llevadas a cabo por Africa Vive; el Foro del INADI, como espacio de interacción, defensa y promoción de lo afro; el Centro Cultural Fortunato Lacámara, que como veremos más abajo, depende del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y apadrina una de las comparsas que participan de los eventos de candombe; la organización de varias jornadas y reuniones académicas con el auspicio de la Comisión de Patrimonio Histórico y Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (dependiente del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires); investigación, docencia y promoción cultural

¹⁹ El área de Casamance se localiza en el suroeste de Senegal, entre Gambia al norte y Guinea-Bissau al sur, incluyendo la cuenca del río Casamance.

llevada a cabo por el Museo Liniers ⁽²⁰⁾, en Alta Gracia, provincia de Córdoba (sobre todo en temas referidos a la “Ruta del Esclavo”).

Actualmente, la Secretaría de Cultura de la Nación también está participando activamente a través de varias acciones e iniciativas que apuntan a la promoción, puesta en valor y difusión del patrimonio cultural de afrodescendientes. Sus representantes, tanto académicos como funcionarios, han realizado presentaciones y participado en debates, seminarios, jornadas, reuniones científicas, etc. Asimismo, la Dirección de Patrimonio y Museos ha convocado a investigadores para desarrollar estudios especializados y panoramas temáticos sobre la realidad afro en Argentina hoy.

7. LISTADO DE INVESTIGADORES E INSTITUCIONES DEDICADAS AL ESTUDIO DE LO AFRO EN ARGENTINA

Los trabajos académicos sobre la temática afro en Argentina pueden clasificarse de acuerdo a las disciplinas y según la especificidad temática. Los historiadores, los antropólogos y los especialistas en relaciones internacionales son los que han abordado la problemática negra, desde distintas perspectivas. Frigerio (2008) sostiene que los historiadores se han focalizado en estudios históricos sobre esclavos y los negros libres (especialmente entre los siglos XVII y XIX); los segundos, en la cultura y la situación actual de los afroargentinos y de los migrantes afroamericanos contemporáneos, mientras que los terceros abordan las sociedades y estados africanos y sus relaciones con Argentina. Lo cierto es que el retorno a la visibilidad de un grupo de afroargentinos y de migrantes negros recientes de otros países dinamizó el campo de los estudios afroargentinos.

El mismo autor efectúa la siguiente distinción:

- 1) Estudios clásicos sobre afroargentinos

En esta categoría ubica a Ricardo Rodríguez Molas (cultura y música); Néstor Ortiz Oderigo (música), Luis Soler Cañas (perspectiva histórica). Estos trabajos constituyen una

²⁰ Dependencia de la Dirección de Patrimonio y Museos, de la Secretaría de Cultura de la Nación

transición entre los escritos de corte ensayístico de Rossi (1926), Kordon (1938) y Lanuza (1942) ⁽²¹⁾, y los estudios históricos contemporáneos.

Analizan aspectos culturales, especialmente musicales y dancísticos, de los afroargentinos, pero su perspectiva teórica aún presenta dificultades para analizar los procesos de mestizaje y de hibridación cultural. La perspectiva es netamente culturalista - con especial énfasis en la "pureza" original de las pautas culturales- y niegan la relevancia de la comunidad negra de su misma época. La idea subyacente es que si los ejecutantes del candombe eran muy claros, blanqueados, el género también era "impuro".

2) Estudios históricos contemporáneos sobre los afroargentinos

En la década de 1980 aparecen los primeros trabajos con un carácter menos ensayístico y con perspectivas netamente provenientes de la disciplina histórica. El primero es un artículo de Marta Goldberg, de 1976 ⁽²²⁾, que ofrece información demográfica sobre la situación de los afroporteños de la primera mitad del siglo XIX. La obra de Elena Studer (1984) ⁽²³⁾ es también una importante referencia para el estudio de la esclavitud. El norteamericano George Reid Andrews publicó "*Los Afro-Argentinos de Buenos Aires (1800-1900)*", uno de los trabajos más completos porque cubre todas las dimensiones de la vida social de los afroargentinos en un extenso período (demografía, cultura, política, etc.). Entre 1980 y fines de 1990 aparecen los trabajos historiográficos más ricos sobre afroporteños, la mayoría focalizados en la primera mitad del siglo XIX. Presentan una metodología más depurada y una mayor amplitud temática. Rosal (1981) ⁽²⁴⁾ trabaja sobre religión; Chamosa (1995) ⁽²⁵⁾ aborda la sociabilidad y las relaciones de clientelismo en las

²¹ Rossi, Vicente (1926) *Cosas de negros*, Buenos Aires: Hachette; Kordon, Bernardo (1938) *Candombe: contribución al Estudio de la Raza Negra en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Continente; Lanuza, José Luis (1942) *Los Morenos*, Buenos Aires: Emecé.

²² Goldberg, Marta (1976) "La Población Negra y Mulata de la Ciudad de Buenos Aires 1810-1840", en *Desarrollo Económico* 16, Buenos Aires: IDES, pp. 75-99

²³ Studer, Elena (1984) *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.

²⁴ Rosal, Miguel A. (1981) "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)", en *Investigaciones y Ensayos* 31, pp. 369-382.

²⁵ Chamosa, Oscar (1995) *Asociaciones africanas de Buenos Aires 1823-1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján

naciones africanas; Cejas Minuet y Pieroni (1994) ⁽²⁶⁾ las mujeres; Guzmán (1989) ⁽²⁷⁾ el mestizaje en las provincias del interior; Saguier (1995) ⁽²⁸⁾ la resistencia cotidiana, y Goldberg y Mallo (2000) ⁽²⁹⁾ la salud de los esclavos.

3) Estudios sobre afroargentinos y migrantes afroamericanos contemporáneos

Frigerio cita a Anglarill (1983) quien dice, sobre el estado de los estudios africanos en Argentina, que:

“No han alcanzado el nivel de desarrollo de otros países, y la razón evidente es la falta de estímulo que supone la virtual desaparición de los descendientes de esclavos” ⁽³⁰⁾.

La actividad de militancia de los grupos afro despertó el interés antropológico sobre el tema. Hubo antes algunas excepciones como los trabajos de Ratier (1977) ⁽³¹⁾ y Kussrow (1980) ⁽³²⁾. Más tarde Frigerio (1993) ⁽³³⁾ aborda la temática de la supervivencia del candombe en las fiestas del Shimmy Club; Cirio (2001) ⁽³⁴⁾, sobre el culto a San Baltazar, y Martín (1994) ⁽³⁵⁾ sobre la influencia afro en la murga porteña. Otero Correa (2000) ⁽³⁶⁾ realiza su tesis de maestría sobre las construcciones identitarias de los afroargentinos;

²⁶ Cejas Minuet, Mónica y Mirta Pieroni (1994) “Mujeres en las naciones afroargentinas de Buenos Aires”, en *América Negra*, nro. 8, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp.133-145

²⁷ Guzmán, María Florencia (1989) “Negros en el Noroeste”, en *Todo es Historia* 273, Buenos Aires.

²⁸ Saguier, Eduardo (1994) “Cimarrones y bandoleros y el mito de la docilidad esclava en la historia colonial rioplatense”, en *Canadian Journal of Latin and Caribbean Studies*. Toronto.

²⁹ Goldberg, Marta y Silvia Mallo (2000) “Enfermedades y epidemias de los esclavos”, en *Todo es Historia* 393, pp. 60-69.

³⁰ Anglarill, Nilda (1983) *Estudios africanos en Argentina: Estado actual de investigación sobre el tema*. Trabajo presentado en el Tercer Congreso Internacional del ALADAA, Río de Janeiro, 1-5 de agosto. Citado en Frigerio (2008)

³¹ Ratier, Hugo (1977) “Candombes porteños”, en *Vicus* 1, pp. 87-150.

³² Kussrow, Alicia C.Q. de (1980) *La Fiesta de San Baltasar. Presencia de la Cultura Africana en el Plata*, Buenos Aires: ECA.

³³ Frigerio, Alejandro (1993) “El candombe argentino: Crónica de una muerte anunciada”, en *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8, pp. 50-60.

³⁴ Cirio, Pablo (2001) *Africanismos y construcción de la tradición negra en el culto a San Baltazar en la Argentina*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires.

³⁵ Martín, Alicia (1994) “Los hijos de la Luna”: Relatos de vida de un cantor murguero”, en *Revista de Investigaciones Folklóricas* 9, pp. 62-69.

³⁶ Otero Correa, Natalia (2000) *Afroargentinos y caboverdeanos: Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones.

López (2002) ⁽³⁷⁾, su tesis de licenciatura sobre el candombe afrouruguayo en Buenos Aires; Domínguez (2004) ⁽³⁸⁾ una tesis de maestría sobre la militancia negra local.

Por su parte, Maffia (1986) ⁽³⁹⁾ es pionera en el estudio de la comunidad caboverdeana. Geler (2003) trabajó sobre la prensa afroargentina en la década de 1880, desde la perspectiva de la memoria y del género. Desde la arqueología, cabe mencionar el libro de Schavelzon (2003) ⁽⁴⁰⁾. Picotti (2001) ⁽⁴¹⁾ compiló un texto fundamental para los estudios afroargentinos porque reúne trabajos de los principales investigadores sobre la temática; Pineau (1999) ⁽⁴²⁾ es otra de las autoras destacadas en el campo de los estudios africanos desde la perspectiva argentina.

De cada autor hemos hecho referencia, de manera casi ilustrativa, a uno de sus trabajos. Pero, naturalmente, la producción de cada uno de estos académicos supera ampliamente lo consignado en este informe. Asimismo, aquí no hemos cubierto el listado completo de especialistas abocados a la temática; sólo hemos querido ofrecer un panorama general de los estudios los más representativos acerca de los afroargentinos.

Entre otras instituciones que han abordado estas problemáticas, podemos mencionar la Universidad de Buenos Aires (Sección Interdisciplinaria de Estudios de Asia y Africa), la Universidad Nacional de La Plata, FLACSO, Universidad Nacional de Córdoba. A mediados de la década de 1990, se impulsó desde el Comité Argentino del Consejo Internacional de Museos, una organización no gubernamental, un Encuentro de Representantes de Museos de América Latina y Africa. La actividad –llevada a cabo al

³⁷ López, Laura (1999) *Candombe y negritud en Buenos Aires: Una aproximación a través del folklore*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires

³⁸ Domínguez, Eugenia (2004) *O afro entre os imigrantes em Buenos Aires. Reflexoes sobre as diferentes*. Tesis de Maestría. Programa de Pos-graduacao em Antropología Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

³⁹ Maffia, Marta (1986) “La inmigración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa”, en *Trabalhos de Antropología e Etnologia* 25, pp. 191-207.

⁴⁰ Schavelzon, Daniel (2003) *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

⁴¹ Picotti, Dina (comp.) (2001) *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

⁴² Pineau, Marisa (1999) “La expansión colonial y el imperialismo moderno”, “Asia y Africa entre dos guerras” y “Las descolonizaciones de Asia y Africa” En: Fradkin, Raúl (coord.) *Historia. El mundo contemporáneo. Siglos XVIII, XIX y XX* Buenos Aires, Estrada.

poco tiempo del inicio del proyecto de La Ruta del Esclavo ⁽⁴³⁾- contó con la colaboración del Instituto de Asia y Africa de la Universidad de Buenos Aires.

Presencia de afrodescendientes en los medios

La presencia de afrodescendientes argentinos en los medios de comunicación locales ha sido escasa, en comparación con otros grupos. Hemos encontrado la mayor cantidad de notas, artículos y entrevistas en periódicos de orientación centro-izquierda (como *Página 12*), en menor proporción en *Clarín* (orientación centro) ⁽⁴⁴⁾ y casi ninguna referencia en *La Nación* (conservador) ⁽⁴⁵⁾. En *Página 12*, además de alusiones a las expresiones culturales, se presentan artículos sobre la situación de desventaja de estos grupos en la sociedad; por ejemplo la nota sobre desalojo de la sede del Movimiento Cultural Afro, a la que hemos hecho referencia más arriba; sobre la colaboración entre organismos estatales y algunos activistas afrodescendientes, por ejemplo la elaboración de un manual en conjunto con INADI; las acciones tendientes a cubrir la prueba piloto para el censo de 2010.

Otro medio que cubrió los Encuentros de Candombe fue el sitio periodístico online Indymedia ⁽⁴⁶⁾. Cabe aclarar que sí existen varios sitios online dedicados a los afrodescendientes, administrados por los mismos grupos, por especialistas académicos o por usuarios interesados en la temática.

La mayoría de los artículos, entrevistas, etc. tienen fecha posterior al año 2000. Eso coincide con los hallazgos de los especialistas, más arriba mencionados, sobre la menor visibilidad de los grupos de afrodescendientes en períodos anteriores. Algunos noticieros

⁴³ “La Ruta del Esclavo” es un proyecto de UNESCO iniciado en 1994 en Ouidah (Benin). Sus objetivos son “contribuir a una mejor comprensión de sus causas y modalidades de funcionamiento, las problemáticas y consecuencias de la esclavitud en el mundo [...]; evidenciar las transformaciones globales y las interacciones culturales derivadas de esa historia; contribuir a una cultura de paz propiciando la reflexión sobre el pluralismo cultural, el diálogo intercultural y la construcción de nuevas identidades y ciudadanías”. El proyecto desempeñó un papel importante en el reconocimiento de la trata negrera y la esclavitud como crimen contra la humanidad por las Naciones Unidas en 2001 durante la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban:

http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-RL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁴⁴ Estas calificaciones sobre la orientación política de la línea editorial de los periódicos mencionados están empleadas de manera descriptiva, con el único objetivo de ubicar al lector en el marco del presente informe.

⁴⁵ Sin embargo, una interesante entrevista a la especialista Dina Picotti apareció en los últimos días en el periódico *La Nación* sobre las “raíces negras de la Argentina” http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1313289 (9 de octubre de 2010)

⁴⁶ <http://argentina.indymedia.org/news/2008/10/631851.php>

televisivos también han cubierto estas expresiones culturales, desde la espectacularidad, pero nunca en la medida en que cubren otro tipo de eventos o hechos.

El interés mediático aún no es significativo y la visibilización es insuficiente como para considerar que la prensa argentina apoya, o al menos acompaña, activamente las acciones reivindicativas y de visibilización cultural del colectivo.

El investigador Alejandro Frigerio comenta en su blog:

“El día después del evento [el desfile de tambores de 2009] Clarín, La Nación, Crítica, Página 12 y Crónica prefirieron cubrir el derrumbe del dominó gigante que conmemoraba la caída del muro de Berlín. Ninguno -con la excepción de una nota de Crítica del domingo, que enfatizaba más la visita de Afro Reggae- le dedicó una línea a la celebración ni al desfile de tambores.”⁴⁷

Esta afirmación sintetiza la presencia y visibilidad de los grupos de afrodescendientes en los medios de comunicación.

Algunos ejemplos de artículos y entrevistas periodísticos sobre la temática afrodescendientes en Argentina:

Candombe del 25, 6ta. Llamada

<http://argentina.indymedia.org/news/2010/05/733222.php>

Candombe el 25 de mayo en La Plata

<http://argentina.indymedia.org/news/2006/05/409310.php>

Candombe en el Meridiano V

<http://argentina.indymedia.org/news/2009/11/702873.php>

Encuentro de Candombe <http://argentina.indymedia.org/news/2009/10/696575.php>

Entrevista a Dina Picotti http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1313289

La Nación, Un pequeño triunfo negro

http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=735432

Entrevista a Pablo Cirio <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-128907-2009-07-27.html>

⁴⁷ <http://alejandrofrigerio.blogspot.com/2009/11/argentina-tambien-es-afro-o-el-muro-no.html>

Segundo Encuentro de Candombe

<http://argentina.indymedia.org/news/2008/10/631868.php>

Sonidos otros. Llamada de Candombe

<http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/295194.php>

Cabe agregar en este apartado que los grupos activistas han creado sus propios espacios mediáticos, destacándose los programas radiales y algunas producciones gráficas. Asimismo, es importante la presencia en la red Internet de páginas web y blogs con contenido relacionado con la cultura afrodescendiente y administrados por organizaciones de afrodescendientes (Agrupación Misibamba ⁽⁴⁸⁾, Asociaciones de Caboverdeanos ⁽⁴⁹⁾, Movimiento Afrocultrual ⁽⁵⁰⁾, Revista Quilombo ⁽⁵¹⁾, algunos grupos de candombe, etc.), por investigadores particulares (Frigerio, por ejemplo, mantiene un blog que se renueva con bastante periodicidad) ⁽⁵²⁾, y por algunas instituciones: Cátedra UNESCO de Turismo Cultural ⁽⁵³⁾, Museo de la Estancia Jesuítica de Alta Gracia ⁽⁵⁴⁾, Centro Cultural Fortunato Lacámara ⁽⁵⁵⁾, entre otros.

8. ACCIONES EDUCATIVAS

Educación formal

Tradicionalmente, los textos escolares han construido una imagen de los negros solamente vinculada con el pasado colonial. En las fiestas escolares, por ejemplo, históricamente –y aún hoy- la “vendedora de empanadas”, “el negrito de las velas”, etc. son los personajes que encarnan a los negros de la colonia. Fuera de esa fecha (especialmente, el 25 de mayo, “Día de la Patria”), no hay presencia de representantes afro en otras celebraciones escolares.

Sin embargo, este año, a partir de un proyecto en colaboración entre activistas afrodescendientes, el INADI y editoriales de manuales escolares, cambia la situación. La iniciativa apunta a “incorporar temáticas contra la discriminación y a favor del

⁴⁸ <http://www.misibamba.org>

⁴⁹ <http://www.aeeberisso.com.ar/caboverdeana/index.htm>

⁵⁰ <http://movimientoafrocultural.blogspot.com/>

⁵¹ <http://www.revistaquilombo.com.ar/>

⁵² <http://alejandrofrigerio.blogspot.com/>

⁵³ http://www.turismoculturalun.org.ar/activ_semin_escla_prog.htm

⁵⁴ <http://www.museoliniers.org.ar/>

⁵⁵ <http://ccflacamera.blogspot.com/>

reconocimiento de la diversidad en los manuales escolares”. Se apunta a tres ejes: los pueblos originarios, los afrodescendientes y el género. Las editoriales que se han sumado al proyecto son las más reconocidas en temas didácticos y sus manuales son siempre los más empleados en las escuelas argentinas. Estas casas editoras son Santillana, Ediciones SM, Estrada y Puerto de Palos. Así, el acuerdo compromete a más del 70 por ciento del mercado editorial de libros de texto.

El proyecto comenzó a gestarse en 2008 y tiene como objetivo romper con el estereotipo del negro asociado con la esclavitud y la colonia: la construcción prevaleciente (por no decir única) en la currícula escolar, especialmente en la escuela primaria (foco del proyecto). Los contenidos no solamente abarcan el área de ciencias sociales, sino también ciencias naturales y lengua. Asimismo, se recomiendan libros, sitios web, visitas a museos, para acompañar ese proceso de desnaturalización de la imagen de lo afro en la sociedad argentina y recomponerla desde la noción de diversidad.

Educación informal

La enseñanza del candombe se ha sistematizado y se realiza principalmente mediante transmisión oral, copia y repetición a través de la observación de aquellos que ya tocan. Este aprendizaje es a menudo espontáneo, en la calle, aunque también se ofrece a través de talleres y seminarios (por ejemplo, talleres de candombe, clínicas de percusión, etc.). Estas actividades, en un principio, sólo estaban a cargo de afrodescendientes uruguayos en Argentina, pero hoy también son desarrolladas por instructores locales.

9. EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LOS AFRODESCENDIENTES

El patrimonio cultural inmaterial de afrodescendientes en Argentina refleja la realidad de estos grupos socioculturales en el país. La paulatina visibilización del acervo cultural de los afros representó un recurso importante para los grupos de afrodescendientes, desde el punto de vista político, para lograr reconocimiento por parte de otros sectores de la sociedad civil y del estado. Es decir, la cultura actúa como recurso para el reconocimiento de derechos y para la lucha por reivindicaciones sociales, políticas y económicas. Este accionar no es privativo de estos grupos, ya que, por ejemplo, los pueblos originarios y otras etnias desarrollan las mismas estrategias. Además, este fenómeno se da no sólo en nuestro país, sino en todo el mundo).

A continuación, describiremos las manifestaciones culturales más representativas de estos grupos en Argentina, y sus lazos con el desarrollo social y cultural de grupos de afrodescendientes de la región, especialmente los uruguayos.

Manifestaciones culturales

El proceso histórico muestra un intenso intercambio intercultural e intergeneracional entre los grupos afro en Buenos Aires. Las distintas expresiones culturales -desde aquellas ligadas al origen público del candombe hasta las que surgieron en el espacio doméstico y que influenciaron a expresiones populares rioplatenses como el tango, la milonga y la payada⁽⁵⁶⁾- fueron configuradas a la luz de estas interacciones constantes y vigentes. Más adelante puntualizaremos otros aspectos de la cultura afro en Argentina. Pero es importante destacar que, al igual que en otros sitios de Latinoamérica, las expresiones culturales afro en este país presentan un carácter eminentemente performativo.

Frigerio sostiene que la performance artística afroamericana es multidimensional, participativa, ubicua en la cotidianeidad y conversacional. A continuación detallaremos estas propiedades:

Multidimensionalidad: la performance ocurre en varios niveles a la vez, mezclando géneros. Por ejemplo, la capoeira es a la vez una lucha, un juego, una danza, música, canto, ritual, teatro y mímica. Ninguno de esos medios artísticos es enfatizado por sobre los demás. Es la fusión de todos los elementos lo que hace una forma artística única. Desde la mirada occidental, esos diferentes niveles corresponderían a distintas artes. El candombe, asimismo, presenta la misma multidimensionalidad.

Estilo participativo: no existe una división rígida entre performers y el público. La audiencia, por lo general, participa: alentando, batiendo palmas, cantando, y la performance, en sí, no se desarrolla en situación de representación, sino que se da de manera espontánea, en contextos festivos o recreativos.

Ubicuidad en la vida cotidiana: cada situación de la cotidianeidad ofrece una situación para una pequeña performance. La misma teatralidad de las interacciones, a través de fuertes enunciados visuales, da cuenta de esta ubicuidad (por ejemplo, ciertas formas de caminar, de dirigirse al otro, etc.). Es necesario dominar las reglas que rigen la interacción

⁵⁶ Aunque no existe un consenso aún entre especialistas sobre el origen afro de estas expresiones culturales.

de la situación social en que se efectúa la performance y estar preparado para desempeñarse en todos los niveles a la vez.

Estilo conversacional: interacciones entre solista y coro, entre tambores (en las llamadas de tambores), entre solista y respuesta instrumental, entre bailarín y tambor, entre cantante y tambor, entre bailarines, entre cantores (por ejemplo, en la payada), etc. En una performance pueden darse varias de estas “conversaciones” en forma simultánea o alternada.

En el mismo trabajo, Frigerio (1992), agrega que las performances artísticas afroamericanas son casi siempre realizadas por el grupo o la comunidad para su beneficio y actúa como un claro elemento socializador y aglutinador. Por lo tanto, la performance siempre ha sido fundamental en la gama de asociaciones comunitarias negras, que – como hemos visto- cumplen a la vez funciones culturales, sociales y políticas. De ahí que las agrupaciones que son aparentemente sólo recreativas, representan un recurso clave para la construcción y mantenimiento de la identidad colectiva, además de ser lugares donde los miembros de esos grupos pueden seguir creando o recreando cultura negra.

En la sección siguiente, caracterizaremos algunas de estas manifestaciones performativas que hoy se encuentran vigentes en el contexto afrodescendiente de Argentina.

El candombe ⁽⁵⁷⁾

Los trabajos sobre afros, desde los clásicos de la década de 1950, abordan la temática del candombe. En realidad, en este período se sistematiza académicamente el conocimiento sobre los grupos negros en Argentina. Anteriormente, el perfil de los textos era ensayístico y pintoresquista, y se focalizaban principalmente en los aspectos musicales de la cultura. La importancia de los trabajos clásicos es que analizaban los aspectos culturales con un énfasis mayor al de los historiadores actuales. La perspectiva es claramente culturalista, orientada a destacar la “pureza” de las pautas culturales, desconociendo así la relevancia de la comunidad afro de esa época. El candombe argentino, para esos autores (Ricardo Rodríguez Molas, Néstor Ortiz Oderigo, Luis Soler

⁵⁷ Según el musicólogo L. Ayestarán, de acuerdo con fuentes históricas primarias, la palabra “candombe” aparece por primera vez en el Uruguay el 27 de noviembre de 1834 (Lauro Ayestarán en su libro *La música en el Uruguay, 1953*). La palabra *candombe* derivaría de un vocablo kinbundú (rama de la lengua bantú) que significa “negro”, “perteneciente a los negros”, “propio de los negros”.

Cañas, entre otros) terminaba su existencia en la década de 1850 (Frigerio 2008). Ortiz Oderigo considera el candombe argentino como un género menor, como una “degeneración del verdadero candombe nacional”, el practicado por las naciones africanas de la mitad del siglo XIX. Por otra parte, el candombe uruguayo sí fue reconocido y rescatado como “ejemplo” de lo que debía haber sido nuestro “verdadero” candombe. Aún las ilustraciones (fotos o dibujos) que acompañan los textos corresponden a comparsas uruguayas. Finalmente, se supera el problema de la divisoria entre los dos países creando un área cultural –“área del Río de la Plata”- para señalar que el candombe era la música negra a ambos lados del Río de la Plata ⁽⁵⁸⁾. Según Frigerio (2008), para estos autores, si los ejecutantes eran mulatos claros o “blaqueados”, el género también era impuro. La “pureza” racial determinaba la “pureza” cultural.

Esta expresión cultural, netamente performativa, representa quizás más que ninguna otra a los afrodescendientes del Río de la Plata. Existen disputas en torno a la autenticidad del candombe a uno y otro lado de las orillas rioplatenses. Las prácticas musicales y dancísticas de los esclavos traídos a Buenos Aires y Montevideo durante la época colonial recibieron en el siglo XIX el nombre de “candombe”. El término en realidad englobaba una cierta cantidad de prácticas musicales cuya evolución fue diferente en ambas ciudades. El candombe porteño desde el espacio público (las “salas de nación”) ⁽⁵⁹⁾ fue retrayéndose paulatinamente a ámbitos privados (casas de familia y salones de baile), mientras que la versión montevideana se volcaba al espacio público.

La remisión a lo privado del candombe en Buenos Aires tuvo en parte que ver con las percepciones de la élite porteña: los tambores y su música resultaban algo extraño, amenazador desde la *bárbara* periferia de la Ciudad donde residían las “naciones” africanas. En suma, el candombe era considerado una práctica que desafiaba la imagen de esa Buenos Aires blanca y europea; era el símbolo de lo negro, lo popular, lo migrante y lo bárbaro enquistado en la ciudad. En Montevideo, por el contrario, la práctica era considerada un entretenimiento para toda la población. (Frigerio y Lamborghini: 2009)

⁵⁸ El tango fue inscrito en la lista representativa de Patrimonio Cultural de la Humanidad el 30 de Septiembre de 2009, durante la cuarta reunión de expertos del Comité Intergubernamental de la UNESCO realizada en los Emiratos Arabes. La candidatura del tango como bien patrimonializable había sido presentada por Buenos Aires y Montevideo en forma conjunta. Como argumento para esta presentación se apeló a su importancia como expresión de identidad de los habitantes rioplatenses.

⁵⁹ La “sala de nación” era la forma organizativa de la población afro en el siglo XIX en Buenos Aires. Allí realizaban sus desfiles y procesiones con danza, tambores y cantos.

A fines de la década de 1970, se dio un proceso de expansión del candombe afrouruguayo, introducido al país por inmigrantes uruguayos, “negros” y “pardos” (categorías usadas en Uruguay). La segunda camada de candomberos, hacia fines de la década de 1980, intentó “civilizar” las llamadas instando a no beber alcohol durante las mismas, y evitar las discusiones y altercados para reducir cierta fricción social que estas prácticas generaban en ocasiones.

Pero desde el año 2000, aproximadamente, se produjo una creciente ocupación regular del espacio, realizándose salidas de tambores desde o hacia la Plaza Dorrego, en San Telmo generalmente todos los domingos. Estas salidas eran llevadas a cabo por comparsas específicas con miembros más o menos estables y compuestos, mayoritariamente, por porteños blancos de clase media. Asimismo, se multiplicó paulatinamente el número de comparsas y grupos de candombe en otras zonas incluso alejadas del centro de la ciudad. La espectacularización del candombe se consolidó cuando comenzaron a realizarse las “llamadas” (ver abajo), organizadas formalmente una vez por año, con los auspicios de instituciones oficiales de promoción social o cultural del barrio ⁽⁶⁰⁾ y del Gobierno de la Ciudad, al tiempo que aumentaba el interés mediático por el fenómeno. En 2002, participaron más de cien tamborileros (miembros de cinco comparsas) vestidos todos de blanco, un color al cual se suele recurrir y se identifica a ciertas expresiones de origen afro. Esta misma llamada de comparsas se repitió en diciembre de 2003. Participaron las mismas comparsas, aunque la organización en esta ocasión dispuso una formación por grupos y con la puesta escénica tradicional de cada una. Se organizó nuevamente en 2005.

⁶⁰ En 2002, la “Asociación Amigos de la Avenida de Mayo” convocó a representantes de distintas agrupaciones para llevar a cabo el primer desfile de candombe por esa avenida, con el apoyo además del Gobierno de la Ciudad. El Centro Cultural Fortunato Lacámara, sito en San Telmo y dependiente del gobierno de la ciudad, fue la institución cultural que más apoyó el candombe uruguayo. En 2006, se organiza la *Llamada de Desfile de Comparsas de San Telmo* 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. En ese espacio, un afrouruguayo brinda talleres de candombe, que dieron surgimiento a la comparsa Lonjas de San Telmo (organizadora también del Desfile). En esta oportunidad participaron ocho agrupaciones de la ciudad, de La Plata y Montevideo. En 2007, la participación ascendió a 21 comparsas y, en 2008, a 28 agrupaciones.

El proceso de instalación del candombe en la Ciudad no estuvo exento de conflictos. El apoyo oficial no fue significativo y se dieron resistencias y quejas por parte de algunos vecinos de la ciudad, además de cierta persecución policial (⁶¹).

Desde el punto de vista de la institucionalización del candombe, pueden mencionarse las *Jornadas de Arte Afroamericano*, en el Centro Cultural Ricardo Rojas (dependiente de la Universidad de Buenos Aires). Se dictaron talleres de percusión y danza afrouruuguaya, para finalizar con un desfile de tambores. De ahí surgió el Grupo Cultural Afro (GCA), que destacaba el carácter rioplatense de la práctica, y fue pionero en la difusión y enseñanza del candombe en la Ciudad, reivindicando el aporte afroargentino.

En 1996, uno de los fundadores del GCA fue asesinado a golpes por policías. En su honor, su hermano fundó una comparsa para reivindicar la memoria del candombero asesinado y la de los negros argentinos en el espacio público de la ciudad. El proyecto se denominó “Homenaje a la Memoria” (⁶²), y la comparsa Kalakangué. Se realizó un importante desfile que partió de San Telmo hasta Plaza de Mayo, en 1998, con Kalakangué a la cabeza y otros grupos, con instrumentos de distintas tradiciones africanas y afroamericanas. En el proceso de formación de esta agrupación, aprendieron a tocar y bailar muchos de los miembros que hoy forman parte del mundo del candombe, sobre todo porteños de clase media. También la agrupación Kalakangué resaltó el carácter rioplatense de la expresión cultural.

Desde 2000 se formaron otras comparsas, presentaron más continuidad (Kalakangué se disolvió en 1999) y ocuparon regularmente el espacio público. Por ejemplo, Lonjas de San Telmo –que cuenta con el apoyo de un centro cultural barrial dependiente del Gobierno de

⁶¹ La práctica de realizar una “fogata para el templado” –cuya dimensión varía de acuerdo con el número de tambores participantes- fue uno de los motivos de las admoniciones policiales. Otra razón para las quejas eran los desfiles “haciendo maderas” (es decir, golpeando con el palo en el costado del tambor y no en el parche).

⁶² Esta comparsa fue 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 su cultura afro-rioplatense, asesinado por la policía a golpes en una comisaría, donde fue preso por defender a unos afrobrasileños que estaban siendo maltratados en la calle por la policía), y también 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*.

la Ciudad (⁶³)-, Movimiento AfroCultural, etc. A partir de 2005, aparecieron nuevas agrupaciones (además de Lonjas, Kimbara, Dos orillas, lyakerere, compuesta esta última sólo por mujeres). Estas comparsas respetaron Montevideo como la cuna del candombe, pero implementaron nuevas formas de organización (menos jerárquicas), y flexibilizaron algunos condicionamientos del género. Continuó la expansión por los barrios de la ciudad y del Gran Buenos Aires.

A partir del crecimiento y proliferación del candombe uruguayo en Buenos Aires y en el resto del territorio argentino, como expresión afrorrioplatense, 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.

En los últimos tiempos, San Telmo se transformó en uno de los barrios turísticos de la ciudad y algunos actores sociales propusieron otro imaginario barrial: el San Telmo tanguero (versus el candombero). De esta manera, el tango, las milongas al aire libre, las exhibiciones de baile, etc. amenazaron con desplazar al “tradicional” barrio tanguero, el Abasto, e imponer San Telmo como espacio de tango por excelencia. Se produjo entonces una disputa por el espacio entre candomberos y bailarines (especialmente en la zona de la Plaza Dorrego, centro neurálgico del barrio).

Según Frigerio y Lamborghini, la valoración de la multiculturalidad en el escenario de la ciudad ofreció una “estructura de oportunidades políticas” en la que estas prácticas culturales pudieron encontrar visibilidad pública. Las oportunidades fueron enseñar percusión de candombe en centros culturales barriales, y la participación en comparsas y cuerdas de tambores en celebraciones que convocaban a distintas colectividades. Sin embargo, las oportunidades aún no van más allá de los aspectos performativos de la cultura afro, como el candombe, espectacularizado y controlado, en ámbitos y días permitidos por el gobierno o habilitados por el padrinazgo de instituciones socialmente reconocidas, como la Asociación Amigos de la Avda. de Mayo o el Centro Cultural Fortunato Lacámara.

⁶³ El Centro Cultural Fortunato Lacámara depende del Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires, Subsecretaría de Gestión Cultural, Dirección General de Promoción Cultural, Programa Cultural en Barrios. <http://ccflacamera.blogspot.com/>

La Llamada de Tambores

La *llamada de tambores* es una de las formas de manifestación del candombe. Esta práctica y saber cultural o, mejor dicho, conjunto de saberes y prácticas culturales, porque incluye canto, danza, luthería, etc., surge de los intercambios de las poblaciones de africanos en el territorio rioplatense en el contexto de esclavitud y fue recuperado por afrodescendientes y la comunidad candombera. La ejecución de tambores en la calle y el caminar al compás de una música compuesta por el *toque de tambores* se destaca como una expresión de la población afrorioplatense, documentada desde el período colonial, con una fuerte manifestación durante el período de gobierno de Juan Manuel de Rosas (mediados de siglo XIX), para luego declinar su visibilidad en el espacio público y retraerse al ámbito privado. Si bien en el territorio uruguayo la manifestación logró una permanencia en el espacio público, en el territorio argentino, debido a los desarrollos 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 (por ejemplo, las Fogatas de San Juan). De esta forma, se destacan las fiestas de la comunidad de afrodescendientes en territorio argentino en el Shimmy Club, donde se realizaban los bailes con tambores y danzas.

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 que su visibilidad semipública solo se documenta a través del Shimmy Club. En este contexto doméstico y de “salón” es que se propiciará –según algunos especialistas- la influencia en el tango, la milonga y la payada.

Entre las diferencias más notables con el candombe afrouruguayo, además de su modo de transmisión y de desarrollo vinculado claramente a la oralidad y lo doméstico, puede mencionarse la afinación del sonido de los tambores en el candombe argentino, que sería más grave. Asimismo, el formato y la estructura del tambor son diferentes, ya que los que hoy se emplean en Argentina se asemejan a las construcciones antiguas de los tambores en Uruguay, de tronco ahuecado. La ejecución del tambor de candombe afroargentino se realizaba sólo con las manos, mientras que en la versión uruguaya el cuero se bate con la combinación de un palo y la mano.

En los inicios de la revitalización del candombe en Argentina, el grupo se restringía a la comunidad de afrodescendientes afrouruguayos, llegados a Buenos Aires entre mediados de los 70' y los 80'. Muchos de ellos se trasladaron a Buenos Aires tras la desaparición de

Medio Mundo, uno de los últimos conventillos demolidos en 1978, por la dictadura militar uruguaya, en el Barrio Sur de Montevideo. Hoy, 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* (ver abajo) participen nuevas generaciones de afrodescendientes, integrantes de las comparsas y nuevos integrantes de la comunidad candombera en Buenos Aires.

La primera etapa de reterritorialización del candombe (Frigerio y Lamborghini: 2009), que duró hasta la década de 1990, se dio con ocupaciones del espacio en el barrio de San Telmo en las “llamadas” de los días feriados. Desde el 2000 aproximadamente, el candombe se expandió y comenzó a ser practicado por otros grupos porteños, fuera de los afrouruguayos, y también, desde 2005, en otras ciudades del interior del país.

En la Argentina, las llamadas de feriado se realizan actualmente el 1ro de enero (Año Nuevo), el 6 de enero (Día de Reyes), el 1ro. de Mayo (Día de los Trabajadores), el 25 de mayo (Revolución de Mayo, “Día de la Patria”), el tercer domingo de octubre (Día de la Madre), el 12 de octubre (Conmemoración del “Descubrimiento” de América) y el 25 de diciembre (Navidad). Otras llamadas que han conseguido una gran convocatoria y de una modalidad similar a la de las de feriado -aunque el recorrido sea en otro espacio- son las del 24 de marzo ⁽⁶⁴⁾ y la del Día del Niño (segundo domingo de agosto).

Entre estas fechas se destaca por la cantidad de participantes la llamada del 6 de enero (*“Llamada de Reyes”* en Uruguay), ligada en su origen a los registros de los primeros desfiles de procesión con tambores en un contexto de sincretismo religioso. La población afro de fines de 1700 y en el 1800, celebraba el culto a San Baltazar, santo negro, en el Día de la Epifanía del Señor o “Santos Reyes” (conocido popularmente como Día de Reyes). San Baltazar es el Rey Mago negro, canonizado a comienzos del cristianismo y venerado en toda América por los negros. Este culto continúa hoy en el interior del país, en la provincia de Corrientes y en sus zonas limítrofes con Chaco y Santa Fe. Además, se realiza una procesión con tambores y danza en Empedrado, Corrientes. Esta expresión fue incorporada a partir de la migración de una familia de afrodescendientes de Paraguay, llegados a la Argentina a principio del siglo XX. La población de afrodescendientes, más

⁶⁴ En esta fecha se recuerda el día del inicio de la última dictadura militar, que duró desde 1976 hasta 1983.

allá de las migraciones forzadas durante la esclavitud, ha continuado un proceso de desplazamientos que permite actualmente reflexionar sobre la presencia y el aporte de la población afrodescendiente en nuestro país.

La *Llamada de Comparsas de Candombe* se diferencia de las *Llamadas de Feriados o de ocasiones especiales* en las características de la organización, el toque y en lo simbólico, debido a que en la primera los grupos se diferencian entre sí a partir de la puesta en escena mediante los vestuarios, los colores, los tambores pintados, las bailarinas, los personajes, el estilo del “toque” y también a que la dinámica de la participación no es espontánea. Actualmente, las llamadas de candombe han restringido su recorrido, que comprende aproximadamente ocho cuadras en el barrio de San Telmo: desde Plaza Dorrego a Parque Lezama (cabeceras de los recorridos) ⁽⁶⁵⁾. Aunque espectacularizado, el candombe practicado por las numerosas comparsas que pueblan la ciudad y otros espacios del territorio argentino ⁽⁶⁶⁾, muestra una mayor aceptación por parte de un imaginario que hasta reivindica la cultura y la historia negra. Lo cierto es que existe, además, una superposición de una memoria negra más antigua (la remembranza “colonial” de los afroargentinos) y otra más reciente, vinculada con la presencia de afroargentinos (Frigerio y Lamborghini: 2009).

En 2009, el apoyo gubernamental para la Llamada de Desfile de Comparsas se vio restringido, generándose así conflictos vinculados con la organización y la gestión con las comparsas. De esta manera, surgió en 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, al mando de un grupo de afrodescendientes.

Organización, desarrollo de la actividad y elementos utilizados

Una llamada espontánea de feriado se organiza alrededor de las 17 horas en la Plaza Dorrego, centro neurálgico del 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

⁶⁵ El Parque Lezama tiene también una importante carga simbólica, ya que era el sitio donde se realizaba la venta de esclavos en la época colonial. Esta zona es de las más antiguas de la ciudad y donde hubo mayor presencia de población negra en ese período.

⁶⁶ En los últimos años, el candombe se ha expandido más allá de las fronteras de la ciudad de Buenos Aires y ha llegado a varias ciudades del interior del país: La Plata, Córdoba, Paraná, Chaco, Salta, etc. Esta distribución extendida por casi todo el territorio nacional dio origen a “encuentros candomberos” nacionales.

al comienzo del *toque de la llamada*. Éste consiste en la afinación de los cueros de los tambores a los fines de conseguir el tono justo para el toque.

Los *tambores de candombe* son tres: “*chico*” (tambor agudo), “*repique*” (tambor medio) y “*piano*” (tambor grave). Son construidos con madera y su forma es similar a la de un barril, pero sin fondo. Las duelas de madera se pegan y se sostienen mediante flejes de metal; en el extremo superior se coloca el parche de cuero (con herrajes de metal o clavado con tachuelas). Cada tambor tiene un toque específico que se ejecuta con una mano y con un palo, denominado *baqueta* o *maza*, de acuerdo al tambor. La ejecución simultánea y la composición de la secuencia polirrítmica 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*. Los tambores de candombe en lo que se conoce como *batea* (en la calle), se tocan generalmente caminando, por lo cual, los *tamborileros* utilizan un tahalí⁽⁶⁷⁾ con ganchos para colgarse el tambor.

La enseñanza del candombe se ha sistematizado y se realiza principalmente mediante transmisión oral, 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 polirrítmica, un tambor solo no hace candombe. El proceso de aprendizaje ha ido cambiando pero hay ciertos elementos que se sostienen: comenzar por el tambor *chico*, seguir con el tambor *piano* y luego con el *repique*⁽⁶⁸⁾, para luego en algunos casos volver al piano. La gestualidad, la forma y el tipo de toque del tambor se vinculan con una jerarquía dentro del grupo. Los tambores se comparan con la composición de la familia y con el proceso de desarrollo de una persona. Así, ciertos momentos de la vida se relacionan con cada tambor y el candombe en su totalidad representaría un proceso. En este sentido, cada tambor se vincularía a distintos saberes vinculados a los modos de vida; por ejemplo, al tambor 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, iniciados y alimentados con papel de diario. Son principalmente los *tamborileros* quienes preparan el fuego, pero con la participación de familiares y amigos. Cada persona que llega con su tambor se suma a la ronda. Aún en caso de tamborileros cuyos instrumentos

⁶⁷ Pieza o correa de cuero cruzada desde el hombro derecho hasta el lado izquierdo de la cintura, que sostiene el tambor.

⁶⁸ El piano es el tambor de sonido más grave y el de mayor dimensión; el repique tanto por registro como por tamaño es el tambor intermedio; el chico es el más pequeño y el más agudo.

tengan herrajes y no necesiten afinación por calor o aquellos participantes que se acerquen sólo para bailar o acompañar, también comparten ese momento de encuentro. A medida que los cueros se van afinando, algunos tamborileros comienzan a tocar el tambor, generalmente el piano, ejecutado con las manos o con palo/mano. Se reconocen determinados toques, como por ejemplo, el *piano de milongón*, un toque cadencioso que incorpora muchos golpes. A su vez, acompaña alguna persona con el *canto*, para luego incorporar, de forma espontánea, alguno de los otros tambores (chico y repique) y de esta forma se arman pequeñas *cuerdas* (la formación mínima que compone los tambores del candombe: chico, repique y piano). Algunos comienzan a bailar alrededor de estas cuerdas y, 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 afrouruaguayos comienzan a armar la *formación* para salir en la llamada. Las primeras filas son encabezadas por los afrodescendientes (uruguayos). 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. Las personas que los rodean comienzan algunas a bailar (a paso de candombe) y otras a aplaudir, siguiendo el sonido de la *madera*. Luego, los tambores comienzan a tocar: primero suenan los tambores *chicos* mientras los pianos *llaman* con el toque y, una vez acomodado los tambores repiques, *llaman* a los pianos para que comiencen su toque. Cuando se termina de armar la estructura del candombe, desde lo musical, empieza el recorrido a pie desde Plaza Dorrego al Parque Lezama. Al realizar alguna parada, se sube la velocidad y la intención del toque y la danza, y el punto de clímax se da cuando llegan a destino. Allí, en Parque Lezama, de acuerdo con la cantidad de tambores, se realiza una ronda para que las personas puedan bailar dentro del círculo. El candombe es en ocasiones acompañado por marimbas, chocalhos, zambombas (⁶⁹), etc. En la *llamada de tambores* participan tanto en el toque, en la danza y en el acompañamiento (con baquetas, llaves, cinta, etc.), personas de distintos grupos de candombe de la Ciudad y de otras partes del país vinculados a la *comunidad afrocandombera*.

⁶⁹ La marimba es un instrumento de percusión, un idiófono, de forma parecida al xilófono; el chocalho es un nombre genérico para varios instrumentos musicales, idiófonos de agitación y que consisten en un recipiente hueco en cuyo interior se alojan pequeños objetos; la zambomba es un tambor de fricción de origen español.

El tango y la milonga

El origen negro del tango y de la milonga es un campo de discusión y disputas simbólicas entre científicos, especialistas, tangueros y aficionados. Entonces, es importante aclarar que éste no es un tema consensuado entre especialistas, académicos y no académicos o “tangueros”.

En las lenguas bantúes, existen los términos *tanga* y *tangui*, mientras que entre las lenguas sudanoguineanas figura *tangalé*. Algunos sostienen que el contenido hispánico de la palabra se acerca a la africana *tang*. Otros sostienen que *tango* es una voz derivada de *tangir*, que en español antiguo equivale a *tañer*, y de *tangere*, *tocar* en latín. En el período colonial, *tango* era la denominación que los negros daban a sus parches de percusión. La pronunciaban como palabra aguda: *tangó*. *Tangó* eran asimismo los bailes que organizaban los africanos traídos al área del Río de la Plata. En esas reuniones, se creaban tales desórdenes que los montevideanos ricos y “respetables”, llegaron a pedir al virrey Francisco Javier Elío que prohibiese “los tangos de los negros”.

El origen de la palabra *tango* también puede ofrecer pistas acerca de la influencia negra en el género. Según Ortiz Oderigo, *tango* representa una “corrupción” de la palabra yoruba *Shangó*, que designa al dios del trueno y las tempestades en la mitología de las religiones afroamericanas y además, según este autor, es el dueño de los tambores. Éstos fueron los marcadores iniciales del ritmo que derivó en el tango actual. A partir de un rastreo de la palabra *tango*, se han encontrado 23 acepciones que remiten a la idea de un baile popular, celebrado dentro de determinadas pautas culturales. El término *tangos* se refería al local, los instrumentos y el baile. Esta interpretación fue sugerida por los mismos negros, que titulaban sus reuniones en función del acto principal llevado a cabo en ellas: ‘*tocá tangó*’ (tocar tambor). Algunos de los representantes de poblaciones afrodescendientes hoy retoman esta idea del *tangó*, desde el toque y la danza, lo cual sería para ellos el pasaje entre el candombe y el tango. Estos grupos reivindican, así, el origen negro del tango y sostienen la versión de que el vocablo *tango* es la forma en que se denominaba el baile de los negros.

Lo cierto es que distintos estudios y documentos han demostrado la existencia de compositores de tango afroargentinos y la presencia de temas vinculados a la población afro en los tangos de autores “blancos”. Según estudios, cerca de 260 letras de tango están vinculadas a temas relativos al negro. Estas piezas musicales presentan personajes negros, reales o imaginarios –como “Negra María”, “El moreno Salazar”, “El negro Raúl”,

etc.-; aluden al color negro –“Azabache”, “Charol”, “Negro carbón”, “El negro”, “Mulatada”, “Alma de moreno”, etc.-, remiten al mundo musical negro –“La rumbita candombe”, “El barrio del tambor”, “El candombe”, “Candongá”, “Tango negro”, “Tocá tangó”, entre otros-, evocan la época de Rosas (⁷⁰) y remiten al África negra y sus lenguas –“El africano”, “¡Malumbá!”, “Congos y benguelas”, “Macumba cumba”. Otra modalidad que hace referencia a lo afro es el principio de forma responsorial: el coro interpreta onomatopeyas, una breve frase o un estribillo. Los compositores utilizaban este formato rítmico, siempre que cuadrara la célula básica del candombe porteño, también presente en la milonga y el tango (semicorchea - 2 corcheas - corchea con puntillo), o con ligeras variantes.

La influencia afro es conspicua en el acervo cultural argentino. La recuperación y la mixtura del candombe (en su mayoría de estilo uruguayo pero también del estilo del afroargentino) se encuentran en la obra de compositores de tango y de milonga contemporáneos (por ejemplo, Juan Carlos Cáceres, El Arranque, Eduardo Avena, etc.).

El recorrido histórico propuesto por algunos estudiosos señala que, a partir de los carnavales posteriores a la batalla de Caseros (⁷¹), comienza a haber una vinculación del candombe con la música criolla y la música europea. Esta ligazón generó cambios en la forma de ejecución del candombe. Tal influencia, sumada a la práctica doméstica del candombe, permite rastrear los aportes afro en el tango y luego en la milonga, tanto en lo musical como en la danza.

Por otra parte, los autores sugieren que la milonga es una innovación de la música popular rioplatense que se escuchaba hasta 1860-1870. La característica del género sería integrar la pareja de bailarines suelta del candombe, quienes ahora danzarán abrazados. El baile se adapta, además, a un espacio de salón y cobra un ritmo de menor velocidad respecto del que caracteriza el candombe, aunque similar. Este proceso de adaptación paulatina se llevó a cabo en los lugares más diversos: ranchos de chinas cuarteleras (⁷²), academias, patios de tierra de las pulperías o salones enladrillados de los almacenes barriales. Por lo tanto, una de las versiones sobre los orígenes propone la siguiente

⁷⁰ Juan Manuel de Rosas fue gobernador de Buenos Aires en los períodos 1829-1832 y 1835-1852. .

⁷¹ En la batalla de Caseros, librada el 3 de febrero de 1852, el ejército de la Confederación Argentina, al mando de Juan Manuel de Rosas, fue vencido por el Ejército Grande, liderado por el gobernador de Entre Ríos, Justo José de Urquiza. Por esta derrota, Rosas se retiró del gobierno de la provincia de Buenos Aires.

⁷² Mujeres que acompañaban a los ejércitos para atender a los soldados.

evolución: del tradicional candombe se pasó a la habanera (⁷³), para luego llegar al tango americano, a través del fandango, y desembocar primero 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 revalorización del aporte afro en el tango y la milonga también se ha dado a través de lo que se denomina *Canyengue*. Según Ortiz Oderigo, la palabra viene de la voz kimbundu *ka-llengue*, forma de denominación de una danza contemporánea del candombe, realizada por los afrorioplatenses. “Bailar con *canyengue*” significaba “forma de bailar como los negros” y tocar con *canyengue* era otorgarle una sonoridad típica de la música africana ejecutada con tambores (equivalente al *swing* en el jazz, la *bossa* en la música afrobrasileña y el *destartalado* en lunfardo). De esta forma, el *canyengue* en el tango llega incluso a nuestros días, como una forma de expresión del tango. Algunos bailarines lo valoran por su condimento afro. Dicho trabajo se plasma hoy dentro del MOCCA (Movimiento Cultural Canyengue Argentino) (⁷⁴).

La Payada

Algunos vinculan el origen de la payada a la influencia afro en Argentina, Uruguay y Brasil. También denominada *paya*, consiste en una forma de improvisación musical basada en rimas con un acompañamiento de guitarra. Esta expresión se tornó característica del gaucho. El estilo *contrapunto* -cuando en la payada interviene más de un payador- es uno de los más populares. El contrapunto se hace como un diálogo, que a veces cobra la forma de *duelo*, en el que cada payador debe contestar la rima del anterior y, a su vez, preguntar nuevamente a su contrincante. Como temas recurrentes en las payadas aparecen el amor, la muerte, la vida, el hogar. Un contrapunto puede durar horas o días y finaliza cuando uno de los payadores no responde de forma inmediata al otro payador.

⁷³ Algunos especialistas, sin embargo, cuestionan que la habanera haya sido efectivamente fuente del tango. El género musical “habanera” se cree que de Cuba fue llevado a España, donde se lo llamó “Tango Americano” para diferenciarlo del “Tango Andaluz”. A Buenos Aires llega un poco antes que el Tango Andaluz y se bailaba en salones de los suburbios (El Bajo), con coreografía propia. Su auge fue hacia 1849. Hubo habaneras convertidas a tango, pero los ejemplos son escasos, ante la gran cantidad de tangos andaluces acriollados.

⁷⁴ Esta organización sin fines de lucro se creó en 2002 con el fin de difundir este estilo de tango. Según dicen los miembros en su página web: “*Es el tango más fácil para bailar, no tiene el paso básico ni los giros del tango salón, te permite jugar, mantener el contacto y disfrutar del bailar realmente con el otro, juntos.*” <http://www.tangocanyengue.org/MoCCA.html>

Al igual que en el caso del tango, el contrapunto es uno de los elementos vinculados a la influencia afro. Este tipo de organización musical de pregunta y respuesta –estilo “conversacional”, según Frigerio (ver supra)- es frecuente en la música africana y aparece reiteradamente en percusión. Los tambores se comunican entre sí, dialogan a través de preguntas y respuestas. Este estilo conversacional determina la característica del toque de candombe y, como vemos, tuvo su influencia en la población criolla.

Gabino Ezeiza, afroargentino, uno de los payadores más reconocidos, nació en San Telmo en 1880. En ese barrio se dieron varios *duelos de payadas*, muchos de los cuales fueron ejecutados al compás de una milonga. Luego se extendió por todo el conurbano bonaerense. Gabino Ezeiza compuso también tangos y fue tema de inspiración de muchos tangueros que le compusieron algunas letras en su honor (“Blomberg”, “Maciel”, entre otros). Cada 12 de octubre, cuando se conmemora el aniversario de su muerte, sus seguidores se reúnen en la tumba del cementerio de Flores para brindarle homenaje.

La payada aún se practica activamente. El reconocimiento de la importancia de este género llevó a que en Argentina se estableciera 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, la cual ganó Ezeiza con la improvisación de lo que después sería su canción “Saludo a Paysandú”.

10. LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE AFRODESCENDIENTES EN ARGENTINA

Si tomamos en cuenta los componentes que se incluyen en la definición de “patrimonio cultural inmaterial” (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003), tales como los usos, las representaciones, las expresiones, los conocimientos, desarrollados con instrumentos, técnicas, objetos que diversos grupos de afrodescendientes en Argentina reconocen como parte de su “patrimonio cultural”, podemos afirmar que si bien estos elementos son escasos, confieren a los grupos una marca identitaria, o mejor dicho, identificatoria. Sin duda, estos elementos son

representativos de una “herencia cultural” (⁷⁵) para los grupos en sí y constituyen recursos insoslayables para combatir la invisibilización de la que hablábamos más arriba.

La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los grupos afrodescendientes en Argentina, en general, ha estado en manos de ellos mismos, con escaso o en ocasiones nulo apoyo del estado y/u organismos privados. El proceso de desconocimiento étnico (y racial) de los grupos afro en Argentina desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, como veíamos supra, produce que no cuadren dentro de un criterio de “autenticidad” como parte de los orígenes de la nación. De esta manera, resulta complejo “demostrar” que poseen una cultura propia y definida que los identifique de manera diferencial respecto de otros grupos. Esta tendencia, como hemos visto en el desarrollo histórico de estos grupos en el contexto argentino, está modificándose.

Si bien la ciudad de Buenos Aires no ha sido el único espacio histórico donde los grupos de afrodescendientes han desarrollado sus prácticas sociales y culturales, sí representa el lugar donde más huellas han dejado y donde se han revitalizado esas prácticas en las últimas décadas. Sin embargo, existen focos de surgimiento de manifestaciones afro en otros puntos del país, como Córdoba, Corrientes, Santa Fe (donde se encuentra sito un referente institucional, como vimos más arriba), Formosa. Sin embargo, siempre fue Buenos Aires el epicentro de las construcciones imaginarias referidas a lo afro en este país.

Esta revitalización de expresiones culturales de afrodescendientes consiste en su promoción y difusión –a través de la enseñanza, escenificaciones, de acciones performativas, etc.-, la transmisión de esos saberes entre generaciones, el intercambio, interacción y dialogo entre sujetos, grupos y saberes y prácticas (intragrupales e intergrupales). Estas expresiones pueden clasificarse dentro de las siguientes categorías propuestas por la Convención de 2003: tradiciones y expresiones que se han transmitido como saberes orales y como prácticas sociales (candombe, literatura, tango, payada, etc.), usos sociales, rituales y actos festivos (llamadas, géneros musicales), técnicas artesanales tradicionales (tambores, repiques). Dado el carácter performativo de muchas de estas prácticas, podría también considerarse la categoría “artes del espectáculo”.

⁷⁵ En el nivel empírico, los portadores no emplean generalmente el concepto de “patrimonio cultural”, sino que es más frecuente “herencia cultural”. Asimismo, en la bibliografía consultada, este último concepto es más recurrente que “patrimonio cultural”.

Sabemos que el patrimonio cultural inmaterial comprende “tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes”. Como hemos visto, los grupos de afrodescendientes argentinos, en este proceso de revitalización que se viene dando en las últimas décadas, están luchando para mantener vivas sus manifestaciones culturales. Estas acciones se desarrollan en el marco de la diversidad cultural y las nuevas narrativas de la multiculturalidad en el contexto argentino. Estos dos factores proporcionan a los grupos de afrodescendientes condiciones favorables para mantener vivas y dinámicas sus manifestaciones culturales.

En el caso de los grupos afrodescendientes argentinos y extranjeros residentes en territorio argentino, el valor social y económico de esta transmisión de conocimientos es fundamental como recurso para la lucha contra el racismo y la discriminación, la promoción del bienestar de individuos y grupos, especialmente a partir no solamente de la recuperación (o, quizás mejor, reconstrucción) de su identidad sino también como herramienta para evitar la invisibilización. Esta circunstancia, como hemos visto, los ha ubicado históricamente en situación de desventaja con respecto a otros grupos de la sociedad argentina, incluyendo a otras minorías desfavorecidas (por ejemplo, los pueblos originarios).

De acuerdo con UNESCO, el patrimonio cultural inmaterial incluye las siguientes características:

Es **tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo**. En este sentido, se comprueban, como vimos, los esfuerzos de los grupos de afrodescendientes para mantener y/o revitalizar las expresiones culturales que vienen del pasado, tales como el *candombe*. La revitalización quedó clara en la recuperación de las *llamadas de tambores*, que se realizan regularmente desde hace algunos años.

Es **Integrador**: en el caso de los grupos de afrodescendientes en Argentina, esta característica del patrimonio cultural inmaterial es innegable. A través del compartir sus expresiones culturales, los distintos grupos de afrodescendientes locales encuentran un denominador común. Además de constituir, sin duda, un recurso para la reconstrucción de una identidad y un sentido de pertenencia a un colectivo “afro” (cualquiera sea la categoría agregada a este prefijo), representa asimismo un factor aglutinante que les permite una visibilización útil y necesaria para plantear otras demandas y reivindicaciones (promoción social, lucha contra la discriminación y el racismo, etc.), tanto frente al Estado como frente a la sociedad civil. De esta manera, y a través de estas recuperaciones,

revitalizaciones, visibilización y reconstrucción de identidad, se garantizan a sí mismos una cierta continuidad entre el pasado y el futuro a través de las acciones presentes.

Es **Representativo**. El candombe, por ejemplo, es propio de los colectivos de origen africano y reconocido como tal por el resto de la sociedad. Sin embargo, como hemos visto, algunos individuos, sobre todo jóvenes, que no pertenecen a estas comunidades se han sumado al movimiento y sus actividades, gracias a la promoción que de sus manifestaciones culturales hacen los afroamericanos y residentes africanos en el país. En otras palabras, la transmisión de estos saberes y prácticas, actualmente, no queda reservados para los círculos de afrodescendientes, aunque el resto de la sociedad los reconoce como propios de esos grupos. Esta apertura hacia otros sectores de la sociedad redonda en un beneficio para la comunidad productora de estas expresiones, ya que les garantiza, entonces, reconocimiento y visibilidad.

Está **Basado en la comunidad**. Este punto es evidente desde el momento en que son los propios grupos e individuos quienes se encargan de la preservación y la promoción de su PCI.

11. ACCIONES DE SALVAGUARDIA

Las manifestaciones culturales están siendo salvaguardadas, principalmente, por los propios sujetos y grupos involucrados con ellas. Asimismo, algunas instituciones han encaminado medidas tendientes a garantizar su viabilidad a partir de:

- Identificación de lugares y expresiones culturales.
- Documentación a través de páginas web y de documentos realizados conjuntamente con expertos.
- Investigación sobre saberes y prácticas, realizada en algunos casos con especialistas académicos y, en otras, mediante el estudio de las “herencias culturales” tanto a nivel social como familiar.
- Protección y promoción de los saberes y prácticas mediante su puesta en valor, transmisión (enseñanza no formal, directamente en la comunidad, o bien formal, por ejemplo, en talleres y centros culturales, instituciones académicas y no académicas, etc.).

Consideramos que para que estas medidas tengan mayor trascendencia, sería necesario un relevamiento exhaustivo que no sólo incluya la ciudad de Buenos Aires, sino también

las expresiones existentes en el resto del país, donde se han venido expandiendo en los últimos tiempos.

- Relevancia y representatividad del bien o la manifestación para las autoridades, la sociedad en general, la comunidad de afrodescendientes (a nivel del barrio, local, nacional), organizaciones o grupos específicos.

En el año 2011, Año del “Universo Afrodescendiente”, las expresiones culturales seleccionadas tienen relevancia para la visibilización, viabilidad y salvaguardia de las mismas y de la comunidad portadora.

12. RECOMENDACIONES PARA UN PROYECTO REGIONAL

- Reconocer y respetar las manifestaciones de los diversos grupos vinculados al colectivo afrodescendiente.
- Detectar focos de racismo, xenofobia y discriminación contra estos grupos.
- Fomentar políticas de estado ⁽⁷⁶⁾, que atiendan las necesidades culturales de los grupos, pero también sus derechos de promoción social y visibilidad política (para lo cual el desarrollo cultural también es fundamental) ⁽⁷⁷⁾.
- Estimular la difusión de su cultura y su historia a través de los medios de comunicación ⁽⁷⁸⁾.
- Revisar e incluir contenidos desde el punto de vista de la educación, para que en las escuelas se modifique la imagen del “negro” -siempre asociado con la historia colonial-

⁷⁶ Hasta hoy casi inexistentes, como hemos visto a lo largo del presente informe.

⁷⁷ En efecto, creemos que el desarrollo cultural de estos colectivos es clave para el fortalecimiento de su identidad y, en consecuencia, para un posicionamiento político más firme para plantear sus reivindicaciones y reclamos frente a la sociedad mayor. Por ejemplo, en ocasión del inminente desalojo de un centro cultural afro en la ciudad de Buenos Aires, los afectados argumentaban: “*No podemos permitir que el único centro de la cultura afro de esta ciudad desaparezca. Tenemos derecho a existir*”, (Diego Bonga, líder del Movimiento Afrocultural), cuando más de quince familias que viven en el predio estaban en riesgo de quedar en la calle. Una de las abogadas que asesora al grupo agregaba, en la misma nota, “*Este no es un reclamo por subsidios habitacionales; lo que está en juego son derechos culturales*”, poniendo en relieve el aspecto cultural, como argumento de peso por sobre la situación de precariedad social y económica:
<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-124131-2009-04-30.html>

⁷⁸ Como hemos visto, la presencia de los grupos afrodescendientes en los medios, en comparación con otros grupos minoritarios de la sociedad argentina, ha sido escasa y principalmente vinculada a la espectacularidad de sus performances (desfile de candombe, por ejemplo).

y se construya una nueva imagen, más acorde con los procesos contemporáneos de la vida política, social y cultural y la identidad de estos grupos

- Promover y apoyar (económica y políticamente) la salvaguardia de las manifestaciones a fin de que se recreen dinámicamente y no se pierdan
- Sensibilizar a los organismos transnacionales, nacionales y locales acerca de la importancia del reconocimiento recíproco.

13. BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ANDREWS, George Reid

1989 *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires: Edic. de la Flor.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION

2002/2003 *La ruta del esclavo*. Buenos Aires (edición impresa y en CD)

AYESTARAN, Lauro

1953 *La música en el Uruguay*. Tomo I, Montevideo: Sodre.

BENAROS, León

1970 "Negros en Buenos Aires". En *Todo es Historia*, Nro.40, Buenos Aires, pp.24-25

BERNARD, Carmen

2000 "La población negra de Buenos Aires (1777-1862)". En Quijada, Mónica, Bernard, Carmen y Schneider, Arnd (eds) *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid: CSIS, pp. 93-140.

CARAMBULA, Rubén

1995 "El candombe. Danza ritual pantomímica del folklore afro-rioplatense". Biblioteca de Cultura Popular, nro.21, Buenos Aires: Ediciones del Sol.

CARRETERO, Andrés M.

2000 "Transculturación y sincretismo en afroporteños". En *Historias de la Ciudad. Una revista de Buenos Aires*, nro. 7, Buenos Aires, pp. 26-39.

CASTRO, Donald

1988 "El negro del acordeón: The image of the Black in Argentina". En *Afro-Hispanic Review*, v.7, nro. 1-3, pp.11-18

CEJAS MINUET, Mónica y Mirta PIERONI

1994 "Mujeres en las naciones afroargentinas de Buenos Aires", en *América Negra*, nro. 8, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp.133-145

CIRIO, Norberto Pablo

2000-2002 "Rey Mago Baltazar y San Baltazar. Dos devociones en la tradición religiosa afroargentina", en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y*

Pensamiento Latinoamericano, Nro. 19, Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación, pp. 167-185.

2002b “Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar: la “charanda” de Empedrado (Prov. de Corrientes, Argentina)”, en *Revista Musical Chilena*, Santiago de Chile, v.56, nro 197, pp. 9-38.

2003 “La desaparición del candombe argentino. Los muertos que vos matáis gozan de buena salud”, en *Música e Investigación*, nros. 12-13, Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, pp. 181-202.

2007 *Del sueño de la Argentina blancaeuropea a la realidad de la Argentina americana: la asunción del componente étnico-cultural afro y su (nuestro) patrimonio musical*. Ponencia presentada en la 6ta. Edición del Festival Panafricain de Musique (FESPAM), Brazzaville, Rep. del Congo, julio.

2007b *Bantuismos en Argentina: estado de la cuestión y sus potenciales histórico y etnográfico*. Ponencia presentada en el Workshop Internacional sobre a procedencia poliétnica dos afroiberoamericanos de origem bantu: Evidencias etimologicas e historicas. Fundacao Universidade Federal de Rondonia/UNIR. Ministerio de Educacao. Porto Velho, octubre-noviembre

2008 “Ausente con aviso: ¿Qué es la música afroargentina?”. En *Músicas populares: Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina*. Córdoba: Univ. Nacional de Córdoba. pp. 81-134

2010 *Afroargentino del tronco colonial. Una categoría autogestada*. Documento de trabajo para INDEC.

CIRIO, Norberto Pablo y Gustavo Horacio REY

1995 *El culto a San Baltazar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense*, Trabajo presentado en Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Naturales, Chivilcoy, pp.57-60

CORIA, Juan Carlos

1997 *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*, Buenos Aires: Editorial Julio A. Rocca.

CRESPI, Liliana

1993 “Negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1828)”, en *Temas de Africa y Asia*, nro. 2, Buenos Aires: UBA, pp.109-124

CRISTOFORI, Alejandro

1988 “El tráfico esclavista: Puja de intereses en torno a un tema crucial”, en *II Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires (1985)*, Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 153-159

DIAZ, César Luis (1998) “Los negros porteños también hicieron periodismo”, en *Revista de Historia Bonaerense*, nro. 16, Morón: Instituto Histórico del Partido de Morón, pp.13-15

FRIGERIO, Alejandro

1992 “Un análisis de la performance artística afroamericana y sus raíces africanas”, en *Scripta Ethnologica Supplementa*, nro. 12, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 57-67

1993 “El candombe argentino. Crónica de una muerte anunciada”, en *Revista de Investigaciones Folklóricas*, nro. 8, pp. 50-60

2000 “Artes Negras: Una perspectiva afrocéntrica”, en *Cultura Negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*. Cap. IV. Buenos Aires: Educa.

2000b “Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto”. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina

2002 “La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v.47, nro.117, Paris, pp.127-150.

2008 “De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes. Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”, en Lechini, Gladys (comp.) *Los Estudios afroamericanos y africanos en América Latina: Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.

FRIGERIO, Alejandro y Eva LAMBORGHINI

2009 El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad “blanca”, en *Cuadernos de Antropología Social* Nro.30. pp. 93-118. Buenos Aires: FFyL, UBA

2009b "Creando un movimiento negro en un país "blanco": activismo político y cultural afro en Argentina", en *Afro-Asia 39, Revista del Centro de Estudios Afro-Orientais (CEAO)*, Bahía: Universidade Federal da Bahia, pp.153-181.

GALLARDO, Jorge Emilio

1999 "Bibliografía afroargentina", en *Evolución de las ciencias en la República Argentina. Antropología*, Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina, 2da. Edición, Idea Viva.

GOLDBERG, Marta Beatriz

1976 "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires. 1810-1840", en *Desarrollo Económico*, v.16, nro.61, Buenos Aires: IDES, abril-junio, pp.75-99.

1995 "Los negros de Buenos Aires", en Martínez Montiel, Luz María (ed.) *Presencia Americana en Sudamérica*, México, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp.529-607.

2000 "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?", en *Todo es Historia*, nro.393, Buenos Aires, pp.24-37.

GOMES, Miriam

1995 "Subsidios para una definición de la identidad caboverdeana", en *Parecidos & Diferentes*, nro.3, pp.22-24.

1999 "Afroargentinos", en *Kausay, Revista del Pensamiento Indígena Independiente*, v.2, nro.12, p.6.

2003 "La presencia negroafricana en la Argentina. Pasado y permanencia", en *Biblio Press*, año V, nro.9, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, pp.7-11.

LACARRIEU, M. et al

2010 Ficha sobre "Sitios de memoria", *Cátedra Unesco*, Buenos Aires.

LAMBORGHINI, Eva y Alejandro FRIGERIO

2010 "Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina". En *El Otro Derecho. Revista del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)*, Nro.41, pp. 139-166..

LOPEZ, Laura

1999 "Identidades en juego alrededor del candombe", en *Revista de Investigaciones Folklóricas*, nro.14, pp. 91-96.

MAFFIA, Marta

2000 "Caboverdeanos en la Argentina. Alcances y límites de un proceso de integración", en *La Argentina y el Africa Subsahariana: hacia una relación transatlántica*, Buenos Aires: Fundación Novum Millenium-Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo, pp.55-59.

2003 "Una contribución a la construcción del mapa de la diáspora caboverdeana. El caso argentino", en *Memoria y Sociedad, Revista del Departamento de Historia y Geografía*, vol.7, nro.15, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 239-254.

MORRONE, Francisco

1995 *Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución*. Buenos Aires: CEAL.

ORTIZ ODERIGO, Néstor

1969 *Calunga, croquis del candombe*. Buenos Aires: EUDEBA

1982-1984 "Orígenes etnoculturales de los negros argentinos", en *Historia*, año 22, nro.7, Buenos Aires, septiembre-noviembre, pp.100-113.

1985 "Tambos bantúes y tambos afroargentinos", en *Historia*, nro. 19, Buenos Aires, pp.107-120.

PICOTTI, Dina (comp.)

2001 *El negro en la Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

RATIER, Hugo

1977 "Candombes porteños", en *Vicus Cuadernos. Arqueología, Antropología Cultural, Etnología*, nro.1, Amsterdam, pp. 87-150.

REVISTA QUILOMBO <http://www.revistaquilombo.com.ar/revistas/12/q12.htm>

RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo

1957 "La música y la danza de los negros en el Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX", en *Revista Historia*, nro.7, Buenos Aires, pp.103-126.

1993 “Aspectos ocultos de la identidad nacional: los afroamericanos y el origen del tango”, en *Ciclos*, V.III, nro.5, Buenos Aires, pp.147-161.

ROSAL, Miguel Angel

1994 “Negros y pardos en Buenos Aires 1811-1860”, en *Anuario de Estudios Americanos*, t.Li, nro.I, Sevilla:CSIC, pp.165-184.

SAGUIER, Eduardo

1997 “Cimarrones y bandoleros. El mito de la docilidad esclava en la historia colonial rioplatense”, en *Estudios de Historia Colonial Rioplatense*, nro.3, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

SOLER CAÑAS, Luis

1967 “Gabino Ezeiza, verdad y leyenda. A medio siglo de la muerte del gran payador”, en *Todo es Historia*, nro.2, Buenos Aires, pp. 65-77.

VVAA

2003 *Temas de Patrimonio nro.7. El espacio cultural de los mitos, leyendas, celebraciones y devociones*, Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

VVAA

2005 *Temas de Patrimonio nro.16. Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

VELA, María Elena

2001 “Los afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos del siglo XIX”, en Cáceres, Rina (comp.) *Rutas de la Esclavitud en Africa y America Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 405-423.

ZABALA, Abel

1998 “El negro Gabino. Payador de payadores”, en *Revista de Historia Bonaerense*, nro.16, Instituto Histórico del Partido de Morón, pp. 25-26.