

## **Comisión XI. Los pueblos originarios, afroamericanos, gitanos**

Agustín Lao [Agustin.Lao](mailto:Agustin.Lao),

Ramón F. Curivil Paillavil, [pijumajin@hotmail.com](mailto:pijumajin@hotmail.com)

Miriam Gomes, [miriamvictoria@yahoo.com.ar](mailto:miriamvictoria@yahoo.com.ar)

### Convocatoria

En esta Comisión se esperan aportes acerca del protagonismo ejercido hasta el presente por los pueblos originarios, afroamericanos, gitanos, entre otros, que es preciso conocer y reconocer para una adecuada lectura histórica y organización política de nuestros países.

---

### Abstracts

#### 1) “Mapurbe venganza a raíz”- **La voz de los Mapuche en la ciudad**

: David Antonio Coñomán Romero (estudiantes)  
: Licenciatura en Educación en Castellano  
: Universidad de Santiago de Chile  
[conomaster@gmail.com](mailto:conomaster@gmail.com)

En la segunda mitad del siglo XIX el gobierno chileno comienza a interesarse seriamente en la provincia de Arauco. El estado de Chile comienza un proceso que podemos denominar “violencia legal” contra la nación mapuche, éste es conocido como la “pacificación de la Araucanía”. Los constantes abusos y robos, provoca una serie de modificaciones estructurales en la organización de las comunidades indígenas de la zona, lo que conlleva a emigración casi forzosa de lo rural a lo urbano.

En la actualidad, según el Instituto Nacional de Estadísticas, más de la mitad de los mapuche viven en zonas urbanas. Esta movilidad de grupos sociales crea códigos comunes que permiten una supervivencia de estos nuevos sujetos sociales urbanos. Con intenciones de adaptación, en un medio que los reprime y segrega constantemente, nacen nuevos diálogos identitario poco analizado hasta el momento. Es así donde encontramos a Mapurbe venganza a raíz de David Aniñir, obra literaria que presenta una resignificación a la resistencia de los mapuche sin tierra de la capital.

Bajo este contexto, se pretende analizar reflexivamente las nuevas corrientes de pensamiento de los indígenas de la ciudad de Santiago de Chile en un plano de la identidad, ocupando como objeto de estudio el texto Mapurbe venganza a raíz del indígena urbano David Aniñir.

Palabras claves: Mapuche, urbe, identidad, diálogo.

En este Bicentenario, en el que la consigna es la unidad, el Presidente Sebastián Piñera, dijo el 17 de agosto en su gira denominada Bicentenario lo siguiente: “*He invitado a que participen en un lugar protagónico a los cuatro ex presidentes (Patricio Aylwin, (Eduardo) Frei, (Ricardo) Lagos y (Michelle) Bachelet para que sea una fiesta en que recordemos los 200 años de vida independiente y aprendamos las lecciones que esa historia nos entrega.*” Pero, la pregunta nace en quiénes son los celebrados, o mejor dicho, quiénes están invitados a esta celebración. La pena, la violación y la muerte nos son motivos de celebración. El genocidio cada vez se ha integrado a nuestra sociedad y por medio de propaganda “anti-organizativa” vuelve a ocultar las periferias de la sociedad.

El estado neoliberal trabaja con una política homogeneizadora que necesita de sujetos que, condicionados a su posición social, participen como herramienta de

mantenimiento. El pueblo chileno respondiendo a esa demanda: por un lado ha logrado crear una pasividad en los sujetos, que deben consumir sin cuestionar y por otro, una homogenización de la población, que no discrimina en etnia.

Podemos observar como uno de los principales objetivos de los estos Estados totalitarios es anular la memoria y mantener en la pasividad a sus integrantes. Frente a esta situación los llamados pueblos minoritarios han creado sistemas de resistencia como medio de preservación; sin embargo, la firmeza, en estados globalizantes, es interpretada como sinónimo de terrorismo. Resulta irrisorio pensar que siguen existiendo presos políticos mapuche cuando ya en 1993 el artículo n°1 de la Ley Indígena de Chile sostenía “*es deber de la sociedad y del Estado en particular, a través de sus instituciones, respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades (...)*”, o, peor aún, ser víctimas de la Ley Antiterrorista a “personas” que no hacen más que defender y recuperar sus comunidades. Es así como podemos notar cómo el Estado chileno reconoce la condición indígena pero no la existencia de pueblos indígenas, anulando su existencia, idioma y costumbres.

#### Antecedentes que nos da nuestra historia.

La historia cuenta que la guerra de Arauco comienza alrededor de 1546, luego que Pedro de Valdivia se propusiera extender el territorio de la Corona Española, y de cierta forma “proteger” la ciudad de Santiago de los “ataques” indígenas. Fue así como este conquistador propuso una expedición terrestre a la denominada provincia de Arauco. Lamentablemente, para los españoles, los naturales ofrecieron resistencia y no pudieron cruzar el río Biobío. Valdivia, en primera instancia, retorna a Santiago, pero con el transcurso del tiempo comienza a fundar ciudades en propiedades indígenas provocando el descontento de los mapuche. Posteriormente el *Toqui* Lautaro que servía como esclavo a Valdivia, decide escapar y reorganizar las fuerzas indígenas. En 1553 el líder mapuche doblegó al ejército español en la llamada “Batalla de Tucapel”, haciendo retroceder a los funcionarios de la Corona.

Ya en el período republicano, luego de muchos enfrentamientos y de la posterior independencia de Chile, se realizó un parlamento general con los mapuche que habitaban al sur de Biobío. El fin era acordar normativas que permitiesen regular las relaciones territoriales de indígenas con *winkas*. Esta reunión fue llamada “Parlamento de Tapihue” y fue celebrada en enero de 1825. Sin embargo, el tratado que delimitaba la zona chilena con la nación independiente indígena duró muy poco. En 1861, el francés Boyle Mariotte, luego de convencer a un grupo de Loncos sobre un proyecto independentista se autoproclama Rey de la Araucanía y de la Patagonia, formando un

pseudo gobierno ministerial. El Estado de Chile, bajo el mandato de José Joaquín Pérez, ocupa esta irrisoria situación para anular el parlamento con el argumento de que el antiguo tratado tenía vacíos administrativos. Comenzó así la denominada “Pacificación de la Araucanía”, proceso en el cual el gobierno de Chile pretende unificar el país, anexando la zona indígena. En 1883, luego de haber combatido en la Guerra del Pacífico, el Estado de Chile integra la Araucanía a sus normativas políticas, terminando un ideal que desde la Colonia se buscaba, dando por finalizado, para muchos historiadores, la Guerra de Arauco.

Los antecedentes posteriores a la “pacificación” demuestran como por medio de una “violencia legalizada”, la usurpación y el robo a los pueblos originarios sigue presente cambiando el campo de batalla. Ya la década de lo 30' encontrándose el país en una crisis económica - unido a la reestructuración de políticas para los mapuche -, muchos de estos indígenas quedaron sin tierra y por consecuencia, sin trabajo. Comienza un proceso de migración masiva de la gente al norte, que provocó una saturación de las ciudades cercanas, obligando a los inmigrantes a migrar mucho más lejos llegando incluso hasta Santiago.

La Reforma Agraria del gobierno de Eduardo Frei Montalva en la década de los 60`, produjo una nueva modificación en el sistema de vida de los indígenas, y aunque se detuvo en 1972 con la Ley Indígena 17.729 de Salvador Allende, el proceso de fragmentación se vio restituido con el Decreto Ley 2.568 de la dictadura militar, que permitió nuevamente la división de las comunidades.

En 1979, en pleno régimen militar, se dictó un decreto conocido como "la ley de división de tierras", que tenía como fin terminar con el sistema de propiedad colectiva. Para las comunidades mapuches que son agrupaciones de familias unidas por línea paterna, esto significó un quiebre de su dinámica interna, ya que por la petición de un solo miembro se podía disolver la comunidad. Se estima que cerca de 1.300 comunidades se desintegraron para transformarse en pequeños predios privados. Aparte de las rencillas familiares, eso dio un reimpulso a la migración hacia la urbe. La ñuke mapu, la "madre tierra", comenzó a ver cómo los jóvenes de su pueblo cambiaban los bosques de araucarias por la tierra suelta de los cordones marginales en las grandes ciudades. (Marambio, 2002)

Cabe destacar que durante el régimen de Augusto Pinochet el estado militar adoptó un modelo económico neoliberal, donde la homogenización se convierte en un pilar de la sociedad.

La urbe actual

El último censo de población realizado en el año 2002 en Chile señala que en nuestro país viven 692.192.- personas que se declaran pertenecientes a grupos étnicos, de los cuales el 87,3% de los declarados indígenas pertenecen a la nación mapuche. Los mismos datos señalan que casi un 63% de los mapuche corresponden a una población urbana, concentrándose cerca de 180 mil personas en la capital, Santiago.

Muchos de los que actualmente se identifican como pertenecientes a pueblos originarios, no necesariamente viven en las localidades que sus ancestros ocuparon, esta movilidad demográfica conlleva una serie de cambios estructurales en la conformación de los sujetos sociales. Por un lado, el Estado chileno al no considerar un carácter pluricultural en Chile y excluirlo de sus leyes - referido principalmente en la constitución- anula a un amplio grupo de personas, José Llancapán, consejero de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), señala en el artículo “Mapuche urbanos: somos hijos de la Tierra” lo siguiente “*Los mapuches urbanos tienen su propia lucha en la metrópolis: la de tratar de conservar sus tradiciones y no perderse en el mundo Huinca*”, y por otro, las mismas comunidades no reconocen en su totalidad a estos *champurria* capitalinos.

La vida de la urbe presenta distintas realidades que se enfrentan con las provenientes de la rural. En la ciudad la discriminación se ha convertido en un método de sobrevivencia, en donde el que pertenece a los grupos de poder es quien ha podido resistir a un nuevo sistema social. El emigrante, por otro lado, aunque en primera instancia llega manteniendo sus costumbres y su lenguaje, de poco a poco va modificando sus tradiciones atacados por la cultura predominante, muchos lo pueden llamar adaptación, sin embargo esta adaptación se instala a tal punto en el que los orígenes son ocultados, enmascarados y/o invalidados con un fin de integración. Gran parte de los indígenas urbanos han sido humillados, y solos, puesto que en estas nuevas zonas geográficas no existe un gran arraigo de las comunidades, debido a que no se han logrado trasladar en su totalidad a la urbe. Algunos originarios han optado por no continuar con sus tradiciones, adaptando su apariencia al entorno. Este sentimiento de angustia, y por qué no decirlo de limbo existencial, es lo que muchos de los indígenas nacidos en la urbe viven y transmiten.

En medio de todo este entramado de abusos y ambigüedades nace David Aniñir y su poemario Mapurbe venganza a raíz que, como señala el mismo poeta en una entrevista realizada por la organización mapuche “Meli Waxi Mapu”, retrata la tensión del pueblo indígena. Cito:

“Yo, lo que intento es plasmar en mi expresión literaria, de autoformación mi poesía con un montón de mezclas y transculturizaciones que hemos tenido como

generación que ha nacido en la ciudad, como jóvenes mapuches. A partir de esa expresión yo también me sitúo y la expreso a través de mi poesía, que es gutural, irónica”.

Aniñir en su poemario nos habla de la lucha y nuevos diálogos que tienen los sujetos de globalización. Sujetos que viven en un limbo de ambigüedades y conflictos.

*“Y me quedo parado aquí, entre pewenes electrocutados*

*Y me quedo parado aquí mirando a uno y ningún lado*

*Y me siento tan imbécil, inmóvilmente imbécil*

*En el anhídrido ahue`onamiento nuclear*

*Auspiciado por las miradas”*

ACULLÁ Nieva pus (extracto)

Este poeta urbano hace una crítica social desde el dolor de un pueblo, que sigue siendo negado. Critica la injusticia que muchos de los mapuche urbanos viven: la exclusión. A lo largo de su obra podemos notar que existen grandes temas dignos de analizar que, a mi parecer, necesitan ser masificados aunque para muchos sean controversiales.

La marginalidad es un recurso recurrente en este poemario, puesto que es presentado como un resultado de muchos entramados sociales; un producto del desecho social, pero que a la vez está viva y construye. Es así como la periferia se convierte en el mundo de los rechazados, existiendo distintos tipos de rechazos. Leonel Lienlaf en su prólogo señala *“Mapurbe golpea con fuerza, aplastando sobre el cielo de la periferia, periferia que después de todo es la construcción del geto en la cual nos asfixian de maltrato, el gas que va pudriendo nuestra alma y nos separa de la tierra”*. La periferia se vuelve un nuevo centro de sobrevivencia, pero que además de subsistir construye.

*“Mapurbe;*

*La libertad no vive en una estatua allá en Nueva York*

*La libertad vive en tu interior*

*Circulando en chispa de sangre*

*Y pisoteada por tus pies”*

Maria Juana La Mapunky De La Pintana, (extracto).

Aniñar utiliza a una María Juana y nos habla de la Mapunky, que es resultado de la resistencia y la lucha, estas muchas personas que son determinadas por su vida y sus condiciones “*Eres Mapuche en F.M. (o sea, Fuera del Mundo)/ eres la mapuche girl de marca no registrada*”, no nos habla de alguien, sino de muchos “alguienes” que se ven identificados por la segregación en su estilo de vida.

La revista chilena de literatura publicó en el año 2009 un artículo de María José Barros y señala que:

“(...) la incorporación del punk por parte de los mapuches urbanos (...) demuestra cómo un pluralismo étnico puede ser resignificado, beneficiosamente, a partir de un elemento cultural mundializado, volviéndolo legible para una mayor cantidad de personas (...) Esta transformación no es signo de aculturación, es un nuevo modo de instalar y articular reclamos de su etnia”

En los espacios sociales actuales se mueven sujetos segregados; individuos que mantienen viva la lucha de sus antepasados. Nuestros nuevos guerreros épicos utilizan los recursos que el mundo les entregó, las esquinas son los puntos de encuentro de ideas y visiones, la memoria para muchos sigue vigente, convirtiéndose en el motor de esta larga carrera. Nuestros luchadores ahora son los que combaten por lo robado, los presos políticos mapuche, los poetas indígenas, el Lautaro de Ercilla se ve enfrentado a nuevos opresores, aparece el Lautaro cibernético de Aniñar que “*galopa, brinca y relincha sin apero*”.

*“Somos de un mundo antiguo*

*Donde las revoluciones no eran necesarias*

*Tú te lavabas el rostro en el río de la verdad*

*Y yo rodeaba a nuestros hermanos animales*

*Pues con ellos vivíamos”*

El Pewma Del Mundo Trasero, (extracto)

Para muchos conservadores, el pueblo indígena debería mantenerse apartado para no “mezclar sus raíces”, pero ¿dónde queda la evolución de la cultura humana? ¿Debemos segregarnos de la realidad? o ¿no somos dignos de ocupar la tierra robada? ¿Debemos

los indígenas volver a caminar a calzado descubierto? Entender la preservación de una cultura no es mantenerla aislada del mundo. Es cierto que nos movemos en un mundo que no nos reconoce, y también es claro que fuimos invadidos y usurpados, pero el tema es reconocernos nosotros mismos. No debemos seguir excluyéndonos del mundo. La memoria es mucho más que recordar y sufrir; la memoria es respetar nuestro pasado, dignificando las luchas manteniendo así el espíritu que nuestros abuelos nos mostraron. Nos encontramos en la “*mierdópolis por culpa del buitre cantor*”, pero somos los responsables de resignificar nuestra cultura, e intentar vivir en donde no nos han dejado. Debemos ir más allá de una recuperación de tierras - que no es un tema menor-, debemos recuperar nuestra posición en nuestra *mapu*, porque el ser mapuche es más que ser hombres de la Tierra; nosotros somos tierra, y estamos conectados con ella. La vida en comunidad es más que compartir un espacio determinado: es relacionarnos y sentir a nuestro *peñis* como un igual. Aníñir nos invita a reconocernos en nuestro día a día, a vivir en las calles “*Somos hijos de los hijos de los hijos / Somos los nietos de Lautaro tomando micro*”.

La virtud que se reconoce en Mapurbe Venganza a Raíz es que, además de hacer un llamado a la construcción, pone en el tapete la lucha de los “sin tierra”, incorporando las problemáticas de los indígenas de la ciudad. Su oralidad se va mezclando con lenguajes fuertes en donde el *co`a* es integrado al discurso social. La adecuación de herramientas permite ampliar nuestra cosmovisión. Probablemente todos sus poemas no logran una excelencia estética, o no cumplen los formatos tradicionales. Sin embargo el reconocimiento en estos nuevos poetas indígenas es la búsqueda de recursos desde un llamado del alma, fuente de inspiración para todo artista.

Termino este trabajo no con mis palabras, sino con las que nos presenta David en su poemario, para que detengamos la teoría y nos dejemos llevar por lo que el arte nos puede dar.

## **MAPURBE**

*Somos mapuche de hormigón*

*Debajo del asfalto duerme nuestra madre*

*Explotada por un cabrón.*

*Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitre cantor*

*Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición*

*Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes*

*Somos de los que quedamos en pocas partes*

*El mercado de la mano de obra*

*Obra nuestras vidas*

*Y nos cobra*

*Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia*

*Hija de mi pueblo amable*

*Desde el sur llegaste a parirnos*

*Un circuito eléctrico rajó tu vientre*

*Y así nacimos gritándoles a los miserables*

*Marri chi weu!!!!*

*en lenguaje lactante.*

*Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor*

*Caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor*

*Somos hijos de los hijos de los hijos*

*Somos los nietos de Lautaro tomando la micro*

*Para servirle a los ricos*

*Somos parientes del sol y del trueno*

*Lloviendo sobre la tierra apuñalada.*

*La lágrima negra del Mapocho*

*Nos acompañó por siempre*

*En este santiagoniko wekufe maloliente.*

David Aníñir.

## Bibliografía

### a) Directa

- Aniñir, David. *Mapurbe venganza a raíz*. Santiago: Odiokracia Autoediciones, 2005.

#### b) Indirecta

- Barros Cruz, María José: *La(s) identidad(es) mapuche(s) desde la ciudad global en Mapurbe Venganza a Raíz de David Aniñir*. Revista Chilena de Literatura n° 75. Santiago, 2009

[[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952009000200002&script=sci\\_arttext/](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952009000200002&script=sci_arttext/)].

- Chenard, Ariane: *La identidad en el mapuche en el medio urbano*, Meli Waxi Mapu, Québec, Canadá 2006.

[ <http://meli.mapuches.org/spip.php?article177> ].

- Huenún, Jaime. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporáneos*. España: Centro de Ediciones de la D. de Málaga, 2007
- Marambio, Soledad: *Mapuches urbanos: Somos hijos de la Tierra*. Santiago, El Mercurio Online, 2002 [<http://www.mapuche.info/fakta/merc020322.html>].

#### c) Portales Online

- Cultura en Movimiento, Blog. [<http://www.culturaenmovimiento.cl/>].
- Instituto Nacional de Estadísticas Chile (INE), Estadísticas Sociales Pueblos Indígenas en Chile, Censo 2002. [ <http://www.ine.cl> ].
- Terra Online [ <http://www.terra.cl> ].

[http://www.terra.cl/bicentenario/?seccion=noticias&id\\_reg=1480114](http://www.terra.cl/bicentenario/?seccion=noticias&id_reg=1480114) visitado el 23 de agosto de 2010 10:05 hrs.

El 11 de septiembre de 1541 el cacique *Michimalonco*, perteneciente a los picunches, tomó al mando tropas indígenas, organizando uno de los primeros ataques significativos a, la recién fundada, ciudad de Santiago, quemándola y destruyendo gran parte de ella.

Según muchas definiciones convencionales, los antiguos mapuche denominaban toqui al jefe del Estado en tiempo de guerra, sin embargo la definición es más amplia puesto que la elección abarcaba una unión social que era religioso-militar. La categoría de toqui era un cargo, al igual que el lonco, que se depositaban en personas meritorias implicando un solo estado y no bienes económicos.

Considerado como uno de los mayores estrategias militares en el mundo.

*Winka o Hinka* es una denominación mapuche referida a los “no mapuche”, en muchas de las traducciones suele aparecer el chileno denominado *winka*, sin embargo, el término no es reduccionista a sólo una nación. Con el pasar del tiempo, la carga semántica comenzó a mutar, puesto que los “no mapuche” eran los que mataban y robaban a la nación originaria, es así como en muchos textos históricos definen este concepto, erróneamente, como sinónimo de ladrón, asesino o usurpador.

<http://www.mapuche.info/fakta/merc020322.html> visitado el 23 de mayo de 2010 10:45 hrs.

<http://www.ine.cl/cd2002/sintesis censal.pdf> visitado el 13 de agosto de 2010 18:15 hrs.

La legislación vigente en Chile reconoce a ocho grupos étnicos: Alacalufe, Atacameño, Aymara, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui, Yámana.

Temuco, Concepción y Osorno, por otro lado, son otras de las ciudades que concentra un número significativo de mapuche urbano. Si bien es cierto, resulta interesantísimo analizar las características y particularidades de cada ciudad, en este trabajo no se hará un mayor estudio, puesto que aunque presentan similitudes generales en la forma de migración, en cada una de ellas se presentan distintas realidades, debido a su condición geográfica y demográfica lo que mantiene y/o modifica las costumbres propias de la nación -refiriéndonos principalmente a la vida en la comunidad-.

Denominación que los mapuche le dan a los mestizos mapuche

La entrevista completa puede ser encontrada en [http://www.culturaenmovimiento.cl/ulmapu/index.php?option=com\\_content&task=view&id=19&Itemid=1](http://www.culturaenmovimiento.cl/ulmapu/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=1) página visitada el 17 de agosto de 2010

Leonel Lienlaf es un poeta mapuche. Nacido en la comunidad de Alepue, cerca de San José de la Mariquina, pertenece a la nueva generación de poetas bilingües que escriben en mapudungún y español

Artículo “La(s) identidad(es) Mapuche(s) desde la ciudad global en Mapurbe venganza a raíz de David Aníñir”\_texto disponible en la versión online la Revista Chilena de literatura [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952009000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952009000200002&script=sci_arttext) visitado el 12 de agosto de 2010.

Extracto del poema “Lautaro” de David Aníñir.

Extracto del poema “Mapurbe” de David Aníñir.

*Mapu* denominación indígena que significa tierra, pero su contenido semántico no puede ser reducido a la interpretación castellana de la palabra, la tierra para los mapuche es una mezcla de cuerpos y la naturaleza en su máxima expresión. La denominación Mapu =tierra Che=gente, nos habla más que de una composición de definiciones, a entender la concepción có

2) Reynaldo Conde (Bolivia), **La urgencia de nuevos paradigmas indígenas**

### 3) Pedro Portugal Mollinedo (Bolivia, **Descolonización indígena en el contexto contemporáneo latinoamericano**)

#### 4) **Raza y etnicidad en Chile colonial. Castas africanas en Valparaíso, 1770-1820.**

(Palabras claves: Categorías de Raza y etnicidad, Valparaíso siglo XVIII, castas africanas en Chile colonial)

María Teresa Contreras Segura.

Estudiante de Magíster en Historia, Universidad de Chile.

Correo electrónico: [tereaguiladerokha@gmail.com](mailto:tereaguiladerokha@gmail.com)

La ponencia surge de la inquietud de profundizar ciertas líneas de investigación histórico-cultural presentes desde los inicios del estudio sobre esclavitud y presencia africana en el Nuevo Mundo y de la llegada e incorporación de africanos a las sociedades coloniales de América Española. De modo que la exposición consta de dos partes. La primera es una reflexión teórica sobre la conceptualización y problematización de las categorías de *raza* y *etnicidad* a partir de las ideas de Stuart Hall, fundador de los Estudios Culturales en Birmingham. La segunda es más bien práctica, pues es resultado del trabajo de investigación de mi tesis de Licenciatura en Historia en la Universidad de Chile, realizada en el año 2008, donde realicé una sistematización de datos respecto de la población de castas africanas en Bautismos de la Iglesia Matriz del Salvador en Valparaíso entre 1770 y 1820. Además de analizar patrones de unión conyugal en parejas donde uno o ambos contrayentes eran de origen africano en los Matrimonios de la misma Iglesia. Para completar la muestra se compararon los resultados con los observados para la población de Valparaíso en el Padrón de 1778 y el Censo de 1813, entregando una imagen relativa de los africanos que habitaron Valparaíso en el período señalado y verificando la presencia de castas africanas, esclavos y libres, en la sociedad porteña.

Así se demostró la relevancia de profundizar en ciertas cuestiones respecto de la composición social de los sectores plebeyos porteños de fines de la colonia, ya que se efectuó el análisis de lo que hemos identificado como una *taxonomía* de las castas africanas, con las cuales estos sujetos fueron reconocidos por los párrocos sucesivos de la Iglesia Matriz de Valparaíso, otorgándoles un *lugar social* como feligreses de la parroquia y como parte de la comunidad, pero a la vez diferenciándolos del resto de la población. Pero además la investigación evidenció un número mayoritario de ‘castas mezcladas’, *pardos*, que nos llevó a pensar en patrones de mestizaje, tanto biológico como social, propios de grupos plebeyos de las sociedades coloniales hispanoamericanas. También se comprobó, en las partidas matrimoniales disponibles, una alta tendencia a la unión conyugal exogámica, dada la movilidad espacial de los potenciales cónyuges de origen africano y demostrando que la mayoría de las alianzas de pareja entre las castas africanas, formalizadas eclesiásticamente, eran de carácter interétnico.

Finalmente, el estudio de las partidas recolectadas, tanto bautismales como matrimoniales, comprobó la relativa integración de estos sujetos de castas africanas al mundo plebeyo del puerto a través de lazos de ‘*parentesco espiritual*’. Es decir, el apadrinamiento tanto por los dueños, en caso de ser esclavos, o por algún personaje de mayor rango social, en caso de ser libertos. Razón para pensar en la construcción de dinámicas sociales que los vincularon más íntimamente con la gran masa de la comunidad porteña, revelándose un nuevo panorama social en los sectores plebeyos del Valparaíso de fines del siglo XVIII, que aún está abierto a nuevas investigaciones.

### 5) **Entre la tradición y la exclusión: el espacio identitario conflictivo de la mujer gitana en la post modernidad,** Paula. Castello Branco Soria

Las mujeres gitanas están sometidas a una triple discriminación: étnica, social y de género. Si la situación de la comunidad gitana de una forma general, independiente de las cuestiones de género ya es de extrema marginalización ante a las sociedades envolventes, la condición de ser mujer y gitana es un factor extra de vulnerabilidad. Es ella la que se expone cargando la tradición en sus vestimentas, en su labor tradicional que le obliga a lidiar directamente con el “otro” y además, es sobre ella que recaen los principales estereotipos alimentados por las mayorías con relación al pueblo gitano.

Los estereotipos han sido el núcleo central de los prejuicios que afectan al pueblo y que, cristalizados a lo largo de los siglos han resultado en relaciones interétnicas conflictivas, generaron un importante daño en la identidad étnica además de la exclusión que culminó en la situación actual de pobreza creciente que afecta a los gitanos de distintos continentes; que en su costado positivo produjo los recientes reclamos de inclusión por parte del pueblo gitano, tradicionalmente acostumbrado a no luchar por sus derechos.

En ese contexto, la mujer gitana, principalmente las más jóvenes, se enfrentan ante un nuevo reto: vencer el fuerte sexismo interno y la presión de la tradición e intentar acceder al mundo del trabajo y a otros ámbitos de participación social y ciudadana dificultado por carecer de formación básica. La mujer gitana, pese a todas esas dificultades, se está convirtiendo en el motor de los cambios que se introducen lentamente en la comunidad, mientras tanto, carga con la importante y tradicional misión de seguir siendo la responsable por la manutención de la identidad en el grupo. Identidad, que en ese momento está en visible proceso de reconstrucción, en la que la educación formal tendrá un papel fundamental, junto al trabajo de reconocimiento desde las mayorías, lo que pasa principalmente por la creación de una nueva mirada hacia al gitano, donde reflexionar sobre el imaginario social negativamente estereotipado acerca del pueblo juega un importante papel.

Qué espacio identitario habita esa mujer, que vive en una sociedad tradicional en plena modernidad. Que no ignora los cambios promocionados por la mujer contemporánea “postfeminismo” aunque viva bajo una tradición extremadamente patriarcal. Una reflexión acerca del protagonismo actual de esa mujer, o mejor, de esas mujeres, ya que el pueblo gitano como un todo vivimos procesos muy distintos en relación a los cambios efectuados para adaptarnos a la nueva realidad contemporánea, es de gran auxilio para entender los mecanismos que pueden favorecer a una apertura de los caminos que llevarán a un verdadero reconocimiento del otro gitano más allá de la simple percepción de la diferencia.

#### **6) O problema da extinção de linguas indigenas no Brasil e a perda da identidade cultural**

Karime Olanda de Castro

Começo a escrever teorizando um pouco sobre a ideia de Chowsky sobre o sistema de linguagem como fruto de uma "bagagem genética". Para o linguista norte americano, fundador da teoria **gramática gerativa**, a língua dispõe de princípios que já estão "pré enraizados" na mente humana, ou seja, o humano é biologicamente universal e a língua é parte deste "todo". Conforme o humano é exposto no meio social a estrutura linguística é codificada( signos linguísticos), consequência da pré disposição já formada em nossa mente " O funcionamento da língua é possível da seguinte maneira: uma língua qualquer gera expressões possíveis, com seus sons e significados; cada expressão é formada por variadas propriedades que fornecem instruções para o sistema de desempenho do falante, que inclui o aparato articulatório, o modo de organizar os

pensamentos etc. Assim, com uma língua e os sistemas de desempenho associados a ela, é possível ter “uma vasta quantidade de conhecimento sobre o som e o significado de expressões e uma correspondente capacidade de interpretar o que se ouve, de expressar os seus pensamentos e de usar a sua língua de inúmeras maneiras” (Chomsky, 1998, p. 21).

Todo este processo é válido para demonstrar que a linguagem humana parte de um cognitivismo inato ao homem.

Esse caminho revela que em muitos casos pode haver uma certa discrepância entre a linguagem oral e a escrita., "fala" é experiência cognitiva primária e a "escrita" secundária., porém há de lembrarmos que existem sociedades que são *agrafas*; povos que se constituem somente pela língua falada. É aí que pode aparecer muitos preconceitos por parte da população em geral; porque vêm uma sociedade "desenvolvida" através agrupamento do oral e escrito; ou seja uma sociedade tem que ter sua língua preservada em documentos/ livros históricos enquanto as que preservam-se através da língua falada é caracterizada como um povo sem importância( não há historicismo datado).

### **A especificidade do caso Brasileiro**

Conforme pesquisas ( Museu do Índio/ Instituto Socioambiental) há atualmente 180 línguas faladas no Brasil. No registro de muitas teses científicas, principalmente da área de Antropologia e Linguística, é difundida a idéia que ao longo dos 500 anos de colonização havia mais de 1000 línguas faladas no Brasil. Muitas são as hipóteses que tentam explicar o desaparecimento destas línguas: epidemia, escravidão/ colonização, presença missionária etc.

Antes de entrar no debate sobre a linguagem indígena quero fazer aqui um parentese acerca da diferenciação de linguagem e dialeto. Erroneamente muitas pessoas tendem a achar que os índios falam dialetos. Não. Os índios tem sua língua própria. Com estruturas gramaticais semelhante à outras línguas.

Sabemos que não é fácil para estudiosos, de diferentes áreas, conseguir catalogar a diversidade existente destas línguas. Há de se fazer um esforço enorme para compreender substancialmente estruturas gramaticais/ fonética, além disso outro obstáculo surge na vida do pesquisador: o alto custo das pesquisas; mas sabemos também que é de extrema urgência a vinculação destes trabalhos pois muitas línguas podem desaparecer de um dia para o outro. O que estamos falando aqui não é só a questão da língua em si mas a preservação de diferentes culturas. Para entender uma sociedade há de se entender primeiro sua complexidade cultural.

No Brasil hoje há 234 povos listados ( dados Funai), sendo que uma pequena parcela ainda vive em total isolamento( aproximadamente 20), quando se diz isolamento subentende-se isolamento voluntário sem contato com o principal órgão do governo brasileiro para política indigenista ( Funai).

Michael Kraus, pesquisador alemão, lançou em 1992 "The world 's languages in crisis" uma investigação detalhada a respeito das línguas em todo mundo. " No século XXI, três mil das seis mil línguas existentes no mundo desaparecerão e 2.400 estarão perto da extinção . Apenas 600, ou seja, 10%, se encontram seguras, a salvo; no próximo século, diz Ken Hale, a categoria "língua" incluirá, somente, aquelas faladas por, no mínimo,

cem mil pessoas . Isso significa que 90% das línguas do planeta está em perigo; pelo menos 20% - ou talvez 50% - das línguas já estão agonizando. Uma língua agonizante ou "em perigo" é, tipicamente, uma língua local, minoritária, e em situação de ruptura geracional, na qual, se os pais ainda falam com seus próprios pais suas línguas maternas, já não o fazem mais com seus próprios filhos, que abandonam definitivamente o uso da língua nativa, destinada ao desaparecimento dentro de um século, a menos que algo aconteça para a sua revitalização. Entre os fatores principais dessa crise está a pressão das línguas nacionais, dominantes, do domínio socioeconômico, da assimilação, através de meios e canais quais a escolarização, a mídia (rádio, televisão etc.), a sedimentação de atitudes valorativas positivas para a língua do colonizador e negativas para a língua dos colonizados. Krauss calcula que 27% das línguas sul-americanas não são mais aprendidas pelas crianças.

"Luciana Storto, "A Report on language endangerment in Brazil", relata a grave e significativa situação do Estado de Rondônia: 65% das línguas estão seriamente em perigo pelo fato de não estarem sendo mais usadas pelas crianças e por ter um pequeno número de falantes; 52% não estão sendo faladas pelas crianças; 35% são momentaneamente seguras(8). Muitos lingüistas dedicados ao estudo dessas línguas são testemunhas de processos de perda, menos ou mais gritantes. No Alto Xingu, por exemplo, um sistema intertribal onde são faladas línguas geneticamente distintas, há línguas ainda plenamente vivas e íntegras e línguas na beira da extinção. Há apenas 50 falantes de Trumai (língua isolada) e o Yawalapiti (aruak) sobrevive em menos de uma dezena de falantes numa aldeia multilíngüe onde dominam o Kuikuro (karib) e o Kamayurá (tupi-guarani)(9). As outras línguas alto-xinguanas, ainda saudáveis, dão, contudo, sinais preocupantes: a escola é considerada o tempo/espaço onde tem que se aprender a língua do branco; os jovens, fascinados com tudo o que provém do mundo das cidades, procuram falar cada vez mais o português e ao mesmo tempo se afastam das tradições orais. É como se a avalanche e a sede de novos conhecimentos aniquilassem tudo aquilo que se torna associado aos velhos, à vida aldeã.

É a grande diversidade que torna a perda irreversível. Para os lingüistas, essa perda significa não conseguir reconstruir a pré-história lingüística e determinar a natureza, o leque e os limites das possibilidades lingüísticas humanas, tanto em termos de estrutura como em termos de comportamento comunicativo ou de expressão e criatividade poética. Mais graves e mais complexas são as conseqüências da perda lingüística para as populações indígenas, minoritárias e sitiadas. Se é complexa a relação entre identidade lingüística e identidade étnica, cultural e política - não sendo elas redutíveis uma à outra, como mostram os povos indígenas do Nordeste -, não há dúvida quanto às conseqüências da agonia e desaparecimento de uma língua com relação à perda da saúde intelectual do seu povo, das tradições orais, de formas artísticas (poética, cantos, oratória), de conhecimentos, de perspectivas ontológicas e cosmológicas. Certamente, diversidade lingüística e diversidade cultural podem ser equacionadas e, nesse sentido, a perda lingüística é uma catástrofe local e para toda a humanidade". (retirado do relatório do Instituto Socioambiental)

### **Mapa da Unesco: triste conclusão**

Em fevereiro de 2009 a Unesco apresentou o mapa (Interactive Atlas of the World's Languages in Danger/ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00206> ) de línguas que estão ameaçadas de extinção.

Inumeros são os fatores que a humanidade perde com a extinção de uma língua mas, ao meu ver, um dos pontos mais importantes e que precisa ter a colaboração de toda classe

científica é a perda de conhecimentos acumulados. A memória/ conhecimento esta fundamentada na língua.

### **7) La intrincada resistencia de los hijos de Hunuc Huar (procesos de visibilidad e invisibilidad del pueblo Huarpe),**

Eduardo Villar, Investigador Docente UNGS-IDH.  
María Belén Cena, Profesora Universitaria de Historia. IDH- UNGS.  
Verónica Lorena Frenc, estudiante avanzada de la Lic. en  
Comunicación IDH-UNGS

¿Por qué tiene que existir una ley que te diga quién sos, a dónde perteneces, cuánta tierra te corresponde por tu sangre?

El pueblo originario Huarpe resiste hace quinientos diecisiete años a las practicas de aniquilamiento, sometimiento y persecucion encarnada por diversos actores a lo largo de la historia. Es imposible imaginar desde nuestra perspectiva tanto tiempo de lucha. Sin embargo, esta resistencia de antaño sigue enarbolandose. Los huarpes intenta resistir a las diversas entidades y a los diversos métodos de aniquilamiento, que siguen existiendo fehacientemente “antes, nos mataban con el fusil, ahora nos matan con la birome”.

El Estado argentino y la sociedad liberal, cristiana y occidental transformó un humedal en un desierto. Desierto significa “allí no hay nada, no vive nadie”, y también significa negar la existencia de un pueblo. Un Estado que se ha empeñado en justificar la inexistencia de la comunidad Huarpe en las provincias de San Juan, Mendoza y San Luís. En dichos territorios se habrían invisibilizado progresivamente en la población las marcas Huarpes. Desde hace 15 años, a traves de la busqueda de su reconocimiento y posesion de sus tierras los procesos de comunicación intercultural se fueron incrementando.

La premisa que nos guía es la siguiente: si estamos atravesados histórica y socialmente por la negación ¿Cómo asumir una sociedad pluri-cultural?. De aquí en adelante los pueblos originarios necesitarán ser escuchados, ser reconocidos en su completo Ser y Estar. Pero, ¿cómo le damos la palabra a los pueblos originarios si continuamente se la negamos?

En la situación acutal, donde los pueblos originarios se han organizado para reclamar sus tierras arrebatadas, el concepto de mestizaje en la comunicación intercultural, sirve al fomento de la invisibilidad de la cultura de los pueblos originarios. El concepto de mestizaje fomenta el derecho a la tierra por la sangre y no por la cultura, por la construcción de identidad cultural. La tierra para los pueblos originarios es fundamental para la defensa de su cultura y para su vida. La cultura huarpe es un ejemplo de lucha por su visibilidad y reconocimiento. El pueblo huarpe no son indios del pasado, sino hombres y mujeres de hoy comprometidos con su historia, con una forma de vida y con una cultura.

Palabras claves: Cultura Huarpe, resistencia, visibilidad, invisibilidad, comunicación intercultural, mestizaje.

### **La intrincada resistencia de los hijos de Hunuc Huar (procesos de visibilidad e invisibilidad del pueblo Huarpe)**

Esta exposición se desarrolla a partir de una experiencia de interculturalidad realizada en un trabajo de campo con las comunidades Huarpes de las lagunas de Huanacache.

## **Marco histórico Huarpes**

### **Ubicación geográfica**

Para tratar de entender un poco el contexto histórico del pueblo Huarpe debemos adentrarnos en la geografía del lugar.

Distintos autores<sup>1</sup> coinciden que la cultura Huarpe es original del territorio cuyano y que ocupaba en el siglo XVI la zona limitada, al norte por el valle del río San Juan, (algunos autores<sup>2</sup> lo señalan más al norte desde la cuenca del río Zanjón- Jachal en el centro de la actual provincia de San Juan), hacia el sur la cuenca del río Diamante en la provincia de Mendoza, al oeste la cordillera de los Andes y por último, al este el valle de Conlara. En total ocupaban las actuales provincias de San Juan, San Luís y Mendoza.

### **Orígenes**

Según el antropólogo Carlos Martínez Sarasola, la cultura Huarpe estaba integrada por dos parcialidades, que a su vez eran portadoras de sus respectivos dialectos, Allentiac y Milcayac.

Según el antropólogo Alfredo Metraux, los primeros Huarpes Allentiac habitaban las lagunas de Huanacache, en la provincia de San Juan y San Luís, mientras que los segundos estaban asentados al sur de Huanacache, hasta el río Diamante, en toda la provincia de Mendoza.

Otros autores sostienen que la cultura Huarpe se dividía en tres grandes grupos, según la ubicación geográfica: norte (San Juan): huarpes allentiac, sur (Mendoza) Huarpes milcayac y este (San Luís) los huarpes puntanos

Lo cierto es que los Huarpes tienen un origen que todavía está en discusión. La historiadora Teresa Michelli hace mención de una teoría que indica que los indios Calingastas expandieron su territorio, llegaron a los valles centrales de la provincia y de su contacto con la cultura Aguada surgió el pueblo Huarpe.

Sostiene Michelli *“lo que conocemos como grupo Huarpe es lo que encontraron los españoles. A partir de ello se trata de conciliar la información arqueológica con la histórica. Por el momento se puede asegurar que los antecesores de los Huarpes son los que llamamos grupo ullum-zonda o calingasta tardío expandido al valle del río San Juan”*<sup>3</sup>

Otra versión afirma que las tribus Huarpes llegaron desde la zona pampeana y desde Tucumán, y que a su vez estos emigrantes nortños, descendían de indígenas que habían poblado Perú, pasando de Asia a América a través del estrecho de Bering.

### **Dominación Inca y española**

---

<sup>1</sup> Carlos Martínez Sarasola, Teresa Michelli.

<sup>2</sup> Canals Frau Salvador *Poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos aires, sudamericana ,1973.

<sup>3</sup> Diario de cuyo entrevista a Catalina Teresa Michelli “La conquista en san Juan”, 8 de Octubre de 2006

En lo que respecta a la relación establecida con los incas y luego los españoles, estos grupos habían sido dominados por el Inca durante cuarenta años. Teresa Michelli sostiene “*que los incas no sometían grupos nómades ni cazadores, por el contrario lo que necesitaban era mano de obra. Por tanto a la zona de cuyo llegaron entre 1491 y 1493. Esto es hasta que Pizarro entra en Perú y el imperio Inca cae y se desarma, en 1532. Entonces todos los grupos sojuzgados a lo largo del imperio, se volvieron a su casa. Por eso al llegar los españoles, todas las instalaciones incaicas en nuestra región estaban en construcción, algunas ni siquiera terminadas, y no habían sido usadas. Eso se evidencia en documentos de la época, que dicen que las tierras del inca ya no se sembraban porque estaban abandonadas*”.<sup>4</sup>

En lo que concierne a la conquista española, el sometimiento hacia la comunidad Huarpe tuvo mucho éxito e hizo que prontamente fueran víctimas de los encomenderos. Producto de esto se reunió una importante población Huarpe en las ciudades chilenas, especialmente en Santiago, en las cuales, era la única mano de obra disponible para la explotación de propiedades, minas y para las obras comunales.<sup>5</sup> A su vez, sufrieron también la falta de defensa contra las enfermedades traídas por los europeos; los malos tratos que los encomenderos daban a los indios; el mestizaje, etc.<sup>6</sup>

### **Economía**

En lo que concierne a la utilización de recursos y actividades para la subsistencia, según Sarasola, podemos identificar diferencias internas en la cultura Huarpe.

Los Huarpes del oeste eran agricultores sedentarios y cultivaban maíz y la quínoa, poseían acequias en los territorios cultivados y fueron ceramistas. También practicaban la recolección y la caza en menor medida.

Los del este eran cazadores de liebres, ñandúes, guanacos y vizcachas. Algunas crónicas nos hablan de la existencia de perros adiestrados para colaborar en la caza.

Utilizaban para ello el arco y la flecha y las boleadoras. El sistema de caza llamó la atención a los conquistadores y era muy similar al de los querandíes.

Existe un tercer sector el de las lagunas de Huanacache, este es el límite entre las actuales provincias de San Juan, San Luís y Mendoza. Allí existían vastas zonas inundadas que condicionaron un tipo de vida singular de las comunidades, llamadas tradicionalmente Huarpes laguneros o “Huarpes de Huanacache”. En este hábitat las comunidades Huarpes se adaptaron a la caza y la pesca.<sup>7</sup>

### **Prácticas culturales**

En cuanto a los patrones de asentamientos, los mismos presentaban diferencias: en la montaña, las viviendas eran fijas y de pircas; en Huanacache eran semi-subterráneas. En el este, nos encontramos con toldos de piel de guanaco que es prácticamente el modelo tehuelche.

---

<sup>4</sup> Diario de cuyo entrevista a Catalina Teresa Michelli “La conquista en san Juan”, 8 de Octubre de 2006

<sup>5</sup> Ídem

<sup>6</sup> Jorge Scalvini *Historia de Mendoza*. 1965

<sup>7</sup> Carlos Martínez Sarasola *Nuestros paisanos los indios*, EMECE, 2005.

En lo que respecta a las relaciones en el seno de la comunidad se sabe que cada parcialidad estaba a cargo de un cacique, en la zona este según Sarasola parece haber sido más lazo.

Hay una serie de prácticas muy difundidas como el levirato: al morir el marido, la viuda y los hijos pasan a depender del hermano menor del fallecido. Y el sororato: al casarse el varón adquiere el derecho de casarse con las demás hermanas menores de la novia.

Eran comunes, a su vez, los ritos de iniciación, con semejanzas en algunos casos a los yámana – alakaluf. En lo que respecta a las relaciones con lo sobrenatural por lo menos entre los Huarpes Allentiac se sabe de la existencia de un ser supremo con su opuesto maligno.

En relación a los Rituales fúnebres hay crónicas que aseguran la existencia de ceremonias colectivas. También Adoraban al sol, a la luna, al lucero del alba, a los cerros y a un demonio denominado huana o hane. A pesar de ser politeístas creían en una divinidad principal llamada Hunuc - Huar, cuya morada celestial estaba en la cordillera de los andes.

### **Acepciones del termino HUARPE**

El sentido del termino Huarpe también entra en discusión, hay dos líneas de interpretación. Por un lado, el término "Huarpe" tiene mucho que ver con el nombre propio de la divinidad principal de ese pueblo, que era Hunuc Huar. La partícula "pe" se encuentra presente en muchas palabras relacionadas con situaciones de parentesco por consanguinidad. De ser esto cierto, se podría traducir el término "Huarpe" como "pariente de Huar". Podría interpretarse que ellos se consideraban descendientes directos de la divinidad o bien que participaban del alma de la deidad principal. Se considerarían como un pueblo elegido por los dioses. Por otro, el Huarpe era el vocablo con que se asignaba al autónomo de la región, que hoy se llama "provincias de cuyo".

### **Lengua**

La lengua "Huarpe" ha dejado escasísima raíz en el lenguaje actual nuestro. Alguna vez se oye decir ha, hé (nasal) para significar que sí, y de nombres propios apenas se conocen dos o tres, como Tocota, Guanizuil, Riquilipunchis.

A su vez, existen nombres de personas en Cuyo que reconocen el mismo origen. Sayanca (Inca Huarpe de Huanacache) y Guaymallén, caciques que fueron unos de los más beneméritos fundadores de Mendoza, y también pueden citarse Talquenque, Huaquinchay, Llaucuma, Tucuma, Cautacalá, Hallay, Turcupillán, Turinamon, Aucanamon, Llancarçu, chapamay, Maulicao, Quilalibó, Panquehua.

### **Actualidad**

Actualmente los Huarpes están de pié, en lucha por la recuperación de su cultura y de sus derechos. A su vez se enfrentan a cuestiones como la apropiación ilegítima de la fuerza de trabajo de los laguneros a veces, mediante la esclavitud o formas de esclavitud y a veces mediante la coacción para salir al mercado de trabajo o salir a

ofrecer su trabajo para intereses de otra gente: terratenientes, productores vitivinícolas, etc.

Las principales comunidades Huarpes se encuentran en Mendoza, San Juan y San Luís. En San Luís, la creación del parque nacional en las quijadas, desplazó a sus antiguos pobladores hispano-aborígen hacia Mendoza, salvo algunas familias que siguen viviendo en la zona de los bañados puntanos, que llevan en su sangre un origen huarpe, con un apellido de estirpe: Guaquinchay. En la ciudad de San Luís viven 25 integrantes de la comunidad huarpe de Huanacache, llamada pinkanta, originaria del puesto el Junquillal, en Mendoza), próxima al área tripartita que comparten las tres provincias cuyanas.

Es interesante recalcar que hay relatos que sostienen que la cultura Huarpe desapareció de Mendoza y que el único vestigio existente del pueblo era sólo la memoria escrita y oral de sus costumbres.

Esta teoría quedó completamente desplazada por una reciente encuesta realizada entre 2004 y 2005 por el Indec que demostró que sólo en la provincia de Mendoza hay 11.725 hogares donde vive al menos un descendiente de estos primeros pobladores del desierto. Lo cierto es que si quedaron atrás algunas costumbres, como la del lenguaje que domina sólo el 4 por ciento del total de los descendientes que viven en la región de cuyo.

Diego Escolar, investigador del Ianigla y profesor de la UNCuyo aclaró respecto de la supuesta desaparición de los Huarpes que *“en el siglo XVII se decía que se habían extinguido y perduraron en forma semioculta y en ciertos momentos resurgieron, como ahora”*<sup>8</sup>.

Según Diego Escolar pareciera ser que hubo una posición, aparentemente, monolítica del campo académico y de las elites cuyanas de mediados de siglo XIX hasta el XX esta fue la de la extinción de los huarpes. Sin embargo el autor sostiene que este discurso de la extinción Huarpe, de la desaparición cultural o racial, tiene fisuras y contradicciones.

Escolar sostiene que es un error pensar que desaparecieron o que desapareció su cultura. *En verdad, no tenían visibilidad. No sólo pasa con los grupos que, actualmente, se identifican como Huarpes sino con grupos subalternos en general.*<sup>9</sup> En la actualidad hay 3 ó 4 momentos según escolar en donde lo huarpe se instala como un tema vigente y lo hace, aparentemente, por identificaciones de los propios actores subalternos. No por el campo académico.

*“Efectivamente, se mantuvieron durante generaciones, memorias de huarpes; muchas familias tenían conciencia de su pasado, pero lo mantenían en secreto por la discriminación social que existía. Con la crisis del estado que se dio en los 90’, el prejuicio comenzó a romperse. Lo cierto es que también hubo un proceso histórico, donde hubo luchas indígenas hasta el siglo XIX y principios del XX. Estos conflictos*

---

<sup>8</sup> Diego escolar. *“los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la argentina*

<sup>9</sup> Ídem

*habían sido ocultados, tapados por la historiografía oficial. Una de las razones es el posicionamiento sobre qué cosas eran importantes de la historia y qué cosas no.*”<sup>10</sup>

Lo cierto es que en la región de Cuyo toda la región y Buenos Aires, los descendientes de huarpes suman 14.633 ciudadanos. De estos, 12.710 se encuentran en Cuyo. La cifra es importante ya que es la octava cultura aborigen con más pobladores en el país. De los huarpes, 6.500 son hombres y 6.151 mujeres. El 5,6 por ciento es analfabeto y la mayoría tiene primario completo y secundario sin terminar. Es más, sólo el 3,7 por ciento logró finalizar sus estudios en el nivel superior o universitario.

Finalmente, pareciera ser, que hay varios momentos en que los mismos actores sostienen un fuerte lazo con el pasado, e incluso memorias que remontaban al pasado colonial, transmitiendo o preservando esas memorias orales o escritas sobre los sufrimientos pasados desde la época colonial, la formación del Estado Nacional y las guerras civiles que hubo en Cuyo y en el resto del país, en el siglo XIX.

## Visibilidad e invisibilidad de la cultura Huarpe

### 1.) **Destrucción de la cultura del otro.**

Toda invasión y conquista implica la destrucción de la cultura del otro. Es claro que el sometimiento de un pueblo provoca la pérdida de conciencia de sí, la pérdida de su identidad. Es decir, el sometimiento arrasa impetuosamente con sus creencias, su lenguaje, sus costumbres, etc.

Por ejemplo, en lo que concierne a la religión, la iglesia católica fue el instrumento principal para el sometimiento y la dominación del pueblo huarpe. La iglesia construida por los Huarpes en laguna del Rosario, dentro de las lagunas de Huanacache, data de 1816 y es un testimonio del sometimiento religioso. “En ciertos territorios huarpes tienen capillas en todas las comunidades. Pero bueno ese es el daño tan grande que comete la iglesia, que viene invadiendo desde hace 517 años”. (De la entrevista a Karina, integrante de la comunidad Huarpe de Guaitamary.)

El sometimiento a un pueblo puede estar dado de varias maneras, en el caso de los Huarpes implicó la persecución sistemática de sus miembros. Esto se vio reflejado en el acecho a las prácticas culturales relacionadas con su vieja identidad, el ataque a su grupo de pertenencia, a su grupo familiar originario, desarticulando su estructura vincular social. En otras palabras, los hombres fueron separados de sus mujeres, fueron avasallados por los españoles. El otro (los Huarpes) fueron despojados de su historia para sumarse a un sistema que nunca les fue ni será propio. De modo que sin pertenencia, sin posibilidad de sostener su identidad, se convierten sólo en un objeto más dentro de la distribución de los recursos. El hecho de que deban ser extinguidos como indígenas se debe a que su sola presencia pone en discusión el nuevo poder establecido. Permitirle sus prácticas culturales y religiosas, crea un marco de incertidumbre y de confusión en la cultura dominante. Es un elemento desestabilizador, si no se somete debe ser eliminado. Este es el pensamiento de los colonizadores y posteriormente de los dueños del poder en la Argentina. La discriminación del otro

---

<sup>10</sup> Ídem

como práctica social, siempre se desarrolla con diversos argumentos, pero escondiendo el móvil principal que la construye, que es el despojo.

## 2.) **La invisibilidad como resistencia**

La resistencia: El pueblo huarpe comprendió frente a la fuerza del enemigo que la única forma de sobrevivir a la conquista, era mostrarse conquistado. Es decir, esconder su lengua, esconder su cultura, convertirse al catolicismo, hacerse invisible.

“Empezaron a exigirles, a meterles la religión..., entonces rápidamente pensaron los huarpes, para que no nos persigan, para que no tengamos tantos problemas, nos cambiamos. Pero la cultura, todo lo que es la creencia, la religión huarpe se escondió.”(De la entrevista a Rubén, integrante de la comunidad huarpe de Laguna del Rosario)

Es importante notar el grado de destrucción de la identidad y la pertenencia que se expresa en la forma con que Rubén habla de los Huarpes. Rubén siendo descendiente de Huarpes, no habla en términos de “nosotros los huarpes”, sino de ellos...los verdaderos huarpes.

“Nuestro espíritu que une todas las fuerzas es la dualidad, representada a través de dos yermen, de dos fuerzas, una masculina y una femenina. Hacia debajo de nuestros pies está la pecnetao, pecne es madre y tao el espíritu de la tierra, el espíritu de la madre tierra. La tao es la tierra elemento, el mineral, lo que podemos palpar, y teta es el mundo en el que vivimos. Entonces tenemos, lo que está abajo, este mundo que forma a través de lo que está abajo con el mudo de arriba, con lo que está arriba, que es Prisumec que es el padre sol. Ese complemento, esa dualidad, hacen a Hunuc Huar. Hunuc Huar es el espíritu dador de vida.” (De la entrevista a Matías, integrante de la comunidad Huarpe de Guaitamary).

La población Huarpe, como tantas otras, emigraron hacia las ciudades para sumarse como trabajadores, esto es otra forma de hacerse invisible, de camuflarse para sobrevivir.

Sin embargo, ocultar lo propio para resistir implica necesariamente, una ruptura en el tejido vincular social que lo constituye. El precio que se paga por sobrevivir es muy alto.

Los Huarpes mantenían una relación con la madre tierra y con el espíritu de la montaña muy particular, el proceso migratorio forzoso y de ocultamiento implica una ruptura con el pasado, una ruptura en el tejido vincular social y el campo propicio para el desarrollo del individualismo, junto a la fantasía de poder salvarse solo. Utilizar el individualismo como un instrumento de defensa para esconder lo propio. La resistencia se expresó en los Huarpes a través de una gran invisibilidad y testimonio de ello es la pérdida de su lenguaje.

## 3.- **El argumento del Poder**

El Poder para legitimarse necesita construir un argumento. Todas las acciones del hombre están fundadas en un argumento.

La historia de los hechos sucedidos en la región de Cuyo con la colonización y posteriormente con la avanzada de la Conquista del Desierto demuestra que se fueron ocultando los procesos de dominación, sometimiento y aniquilación de los habitantes Huarpes.

La estructura académica, la universidad, en muchas oportunidades contribuyó, a través de sus investigaciones, a la implantación de estos procesos de ocultamiento. Observando el fenómeno de los Huarpes con una cosmovisión occidental y cristiana, desarrollaron el argumento de la desaparición del pueblo Huarpe. Y esto fue muy útil al poder para legitimarse y apropiarse ilegítimamente de los territorios cuyanos.

Tomar fotos, estudiar las etnias, discriminar entre Huarpes “originarios” de Huarpes con “alguna ascendencia”, etc. Encuestas, resultados... todos utilizados para justificar la desaparición del pueblo huarpe.

*“...Lo cierto es que también hubo un proceso histórico donde hubo luchas indígenas hasta el siglo XIX y principios del XX. Estos conflictos habían sido ocultados, tapados por la historiografía oficial. Una de las razones es el posicionamiento sobre qué cosas eran importantes de la historia y qué cosas no.”<sup>11</sup>*

#### 4.- **La teoría del desierto.**

En el siglo XVI con el arribo de los españoles al territorio americano se produjo una conquista a sangre y fuego, un “choque” cultural de gran dimensión. Empleamos la palabra choque, porque nos parece que representa mejor el carácter de este acontecer. Esta invasión se caracterizó por la destrucción de la cultura americana, por el no respeto a los valores y costumbre de los pueblos originarios. Los españoles llegaron no solo a nuestro territorio, sino a toda América trayendo e imponiendo, de modo generalmente violento, sus costumbres y valores.

A partir de este momento se produjo un cambio a nivel poblacional, ya que esa invasión y conquista se basó en el aniquilamiento y el sometimiento de los pueblos originarios y dio lugar al mestizaje de blancos e indios, así como también se sumaría en grado menor, el aporte de habitantes negros traídos desde África o desde el Brasil en calidad de esclavos, particularmente en la zona del Río de la Plata.

Con el correr del tiempo, en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, se produjeron dos fenómenos: por un lado, la denominada conquista del desierto encabezada por Julio Argentino Roca, quien tenía la firme convicción de extinguir, subyugar y expulsar de modo violento a los pueblos originarios. A finales de 1878, empezó la primera ola para “limpiar” los territorios a través de ataques sistemáticos y continuos a los establecimientos de los indígenas.

Y por otro, el advenimiento de un importantísimo caudal inmigratorio de origen predominantemente europeo. Esta inmigración era propiciada por el nuevo Estado Argentino, pues necesitaba mano de obra barata para trabajar la tierra.

---

<sup>11</sup> Ídem

En relación a la zona de cuyo, el río Mendoza que enviaba sus aguas hacia las lagunas de Huanacache, poco a poco fue desviado por los españoles y posteriormente por el nuevo Estado, hacia la ciudad de Mendoza. Las lagunas eran consideradas zonas desérticas e inútiles y fueron entonces secándose, destruyendo su fauna y flora.

“Para nosotros, ahora es un desierto, antes nunca fue un desierto. Siempre lo llamaron desierto, pero desierto yo creo que es donde no existe nadie.”(De la entrevista a Ruben, integrante de la comunidad Huarpe de Laguna del Rosario.)

La Conquista del Desierto se constituye a partir de la negación de los pueblos originarios como seres humanos, considerados como maleza del desierto. La idea de desierto es la idea de un territorio donde no hay nadie, negando la existencia del otro, y otorgándole la condición de objeto, de maleza, de animales salvajes.

En el proceso del primer gobierno de Perón, con la migración del campo a la ciudad de la población mestiza, vuelve a utilizarse este concepto como “aluvión zoológico”.

Si a este concepto le sumamos la idea de mestizaje, crisol de razas como conjunción de distintas culturas que trajeron los inmigrantes, no encontramos con un país que se construyó desde la nada. Tenemos así una versión de la historia oficial, donde el campo, los grandes terratenientes, con los inmigrantes, construyeron un país donde no había nadie.

“En realidad, cuando se habla de mestizaje, se hace uso de un término ambiguo. Por un lado el mestizaje constituye una estrategia discursiva, generada desde el Estado, pero por otro ha tomado la forma de políticas y dispositivos destinados a la “civilización” y “urbanización” de la población.

Existe por último un uso cotidiano del término, cuyos significados varían de acuerdo a las posiciones que ocupan los actores al interior de un campo social.

Lo mestizo es un término relacional, que tiene connotaciones distintas de acuerdo a los diversos contextos discursivos y prácticos en los que se lo emplea. No se trata de un problema nuevo. Ha estado presente desde el momento mismo de constitución de la Nación como comunidad imaginada: como un cuerpo de intereses, tradiciones y valores, que al mismo tiempo que vincula al conjunto de ciudadanos, marca una relación conflictiva con respecto a todos aquellos, que por sus condiciones raciales, sociales o de género, sólo están en condiciones de ser incorporados de manera limitada a la ciudadanía.”<sup>12</sup>

Es común escuchar la existencia de una Argentina conformada por un crisol de razas, sin embargo esta idea conlleva una concepción de un espacio poblacional irregular e imperfecto que debe ser necesariamente purificado, destilado y creado. La

---

<sup>12</sup> Extraído de un artículo de autor: Eduardo Kingman, publicado en la revista *Proposiciones*, 34, Ediciones Sur, Santiago de Chile, Octubre de 2002

idea que prevalece es la de “mezcla de razas”. Idea que fue la versión dominante tradicional, a través de la cual se quiso instalar la visión de una sociedad homogénea y purificada, idea que tuvo vigencia durante gran parte del siglo XX y aún hoy goza de gran aceptación.

En pocas palabras, esta idea de crisol de razas niega la existencia de los pueblos originarios del territorio y sostiene la premisa de la fusión, asimilación y su consiguiente “depuración” como germen generador de la población argentina. La teoría del desierto les niega a los pueblos originarios la condición de seres humanos y le adjudica la de salvajes.

En definitiva, atenta contra la existencia de este otro diferente y lo cualifica como un objeto indeseado, no necesario. Por consiguiente, esta concepción sustenta la idea de que la población Argentina se constituye a partir de las inmigraciones masivas producidas a fines del siglo XIX y Principios del XX. “Los argentinos vinimos en los barcos”.

Sin embargo, esta concepción tampoco define la cultura argentina, en principio porque niega la existencia de los pueblos originarios como si el país se hubiera constituido desde la nada.

Tanto en la conquista española como con las inmigraciones masivas, se observa claramente la utilización del concepto de mestizaje como intento de homogenizar a la población, no respetando las diferencias existentes entre las distintas culturas ni la de sus distintas particularidades.

Nuestra experiencia intercultural, esta experiencia de encuentro e intercambio con el pueblo Huarpe, nos pone en la pregunta de quienes somos. El otro en su lucha por sostener su identidad nos propone la definición de la nuestra.

La identidad es una construcción interna y ese desarrollo del sujeto no se basa en ninguna mezcla. Es una decisión que va tomando el sujeto al interactuar con el mundo desde su red vincular social que lo constituye. Va eligiendo una forma de hacer las cosas, una forma de relacionarse con el mundo, una manera de mirar y una construcción de su lectura del mundo adscribiendo a una cultura conocida y determinada.

La interculturalidad no puede ser tomada como sumatorias de culturas, sino como instrumento de crecimiento, de intercambio de conocimiento, de afirmación de la propia cultura y de apertura en la lectura del mundo.

“La identidad constituye también un sistema de símbolos y de valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas. Opera como un filtro que ayuda a decodificarlas, a comprenderlas para que después funcione.

Esto explica que frente a tal situación, un individuo, con sus valores y su modo de pensar, de sentir y de actuar reaccionará probablemente de una manera definida. Para esto se cuenta con un repertorio de formas de pensar, de sentir y de actuar que, en un momento dado, se puede combinar. Este repertorio está en constante recreación.

La identidad es dialéctica. La construcción de la identidad no es un trabajo solitario e individual. Se modifica en el encuentro con el Otro, cuya mirada tiene un efecto sobre ella. La identidad se sitúa siempre en un juego de influencias con los otros: estoy influido por la identidad del Otro y mi identidad influye en la suya. En un constante movimiento de ida y vuelta, los otros me definen y yo me defino con relación a ellos.

Estas mutuas definiciones revisten la vía de señales con mensajes verbales y no verbales, como la elección de un vestido o de un peinado. Incluso cuando el Otro no mira, siempre hay una interacción, que se produce en el interior de un contexto, influyendo la relación con el Otro, entre dos personas o dos comunidades diferentes. Es importante definir cada vez el contexto en el cual se produce un encuentro”<sup>13</sup>(1)

El contacto intercultural es una gran oportunidad para descubrir las riquezas de los diversos grupos sociales que constituyen el espacio argentino. Aprovechar este interjuego dialéctico que se genera a partir de la interacción entre las diversas totalidades culturales es un desafío de la interculturalidad.

Los Polvorines, Septiembre de 2010

### **Bibliografía empleada**

- Diego escolar. *“los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la argentina*
- Carlos Martínez Sarasola *Nuestros paisanos los indios*, EMECE, 2005.
- Canals Frau Salvador *Poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, sudamericana, 1973
- Diario de cuyo entrevista a Catalina Teresa Michelli “La conquista en san Juan”, 8 de Octubre de 2006
- Jorge Scalvini *Historia de Mendoza*. 1965
- Metraux Alfredo “Contribución a la etnografía de la provincia de Mendoza” en la revista de la junta de estudios históricos de Mendoza, tomo IV.
- [www.pueblohuarpe.com.ar](http://www.pueblohuarpe.com.ar)
- Artículo “El encuentro con el otro” diario La Nación 4 de diciembre de 2006.
- Dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement* (octubre 2002), perteneciente a la campaña de Educación para el Desarrollo *Annoncer la Colour*, iniciativa de la Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica. Traducción para CIPFUHEM: Elsa Velasco.
- Eduardo Kingman, *Revista Proposiciones*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, Octubre de 2002
- R. Salas Astrain, *Diccionario de Pensamiento Latinoamericano*.

---

<sup>13</sup> Extraído del dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement* (octubre 2002), perteneciente a la campaña de Educación para el Desarrollo *Annoncer la Colour*, iniciativa de la Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica. Traducción para CIPFUHEM: Elsa Velasco.

## **8) Los últimos esclavos llegados al Río de la Plata. Hombres y mujeres bajo una nueva modalidad de servidumbre en la frontera patagónica. (1826-1840)**

Liliana Crespi

Universidad Nacional de Luján

La presencia de africanos en la Patagonia data de finales del siglo XVIII cuando, además de los “esclavos del rey” que acompañaron la expedición de Juan de la Piedra, Francisco de Viedma solicitó el envío de 30 esclavos para las obras del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen. Los sucesivos padrones, así como la correspondencia oficial y aún expedientes judiciales, dan cuenta de la presencia negra en la región.

Pero no fue sino hasta la etapa republicana cuando se produjo un masivo ingreso de africanos en Carmen de Patagones, a partir del singular papel cumplido por su puerto durante la guerra con el Brasil.

El ingreso de miles de negros al Río de la Plata durante la guerra con el Brasil, cuando ya llevaba cumplida una década la suspensión de la trata, fue recibido por la sociedad como un atípico comercio de esclavos. Patagones fue el primer puerto que recibió el desembarco masivo de negros bozales arrebatados a los tratantes brasileños por corsarios rioplatenses y fue este arribo inesperado de mano de obra esclava el que generó una nueva variable legal que permitió el apropiamiento temporal de esos esclavos y su explotación bajo el sistema de patronato.

Las comparaciones de los censos de población nos permiten inferir que algunos de aquellos africanos y sus familias aún continuaban viviendo en Patagones en ocasión de levantarse el primer Censo Nacional de 1869. Carmen de Patagones fue un caso excepcional en el tratamiento de los esclavos ingresados por apresamiento de buques, pero su integración con la sociedad local no se dio sino en algunos pocos.

## **Los últimos esclavos llegados al Río de la Plata. Hombres y mujeres bajo una nueva modalidad de servidumbre en la frontera patagónica. (1826-1840)**

Liliana Crespi<sup>14</sup>

La presencia de africanos en la Patagonia data de finales del siglo XVIII cuando, además de los “esclavos del rey” que acompañaron la expedición de Juan de la Piedra, Francisco de Viedma solicitó el envío de 30 esclavos para las obras del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen. Los sucesivos padrones, así como la correspondencia oficial y aún expedientes judiciales, dan cuenta de la presencia negra en la región.

Pero no fue sino hasta la etapa republicana cuando se produjo un masivo ingreso de africanos en Carmen de Patagones, a partir del singular papel cumplido por su puerto durante la guerra con el Brasil.

El ingreso de miles de negros al Río de la Plata durante la guerra con el Brasil, cuando ya llevaba cumplida una década la suspensión de la trata, fue recibido por la sociedad como un atípico comercio de esclavos. Patagones fue el primer puerto que recibió el desembarco masivo de negros bozales arrebatados a los tratantes brasileños por corsarios rioplatenses y fue este arribo inesperado de mano de obra esclava el que generó una nueva variable legal

---

<sup>14</sup> Licenciada en Historia y Magister en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Luján. Correo electrónico: [lilicrespi@yahoo.com.ar](mailto:lilicrespi@yahoo.com.ar)

que permitió el apropiamiento temporal de esos esclavos y su explotación bajo el sistema de patronato.

Las comparaciones de los censos de población nos permiten inferir que algunos de aquellos africanos y sus familias aún continuaban viviendo en Patagones en ocasión de levantarse el primer Censo Nacional de 1869. Carmen de Patagones fue un caso excepcional en el tratamiento de los esclavos ingresados por apresamiento de buques, pero su integración con la sociedad local no se dio sino en algunos pocos.

### **Esclavos y libertos en Buenos Aires luego de la Revolución:**

Hacia 1810, sobre una población de 32558 habitantes Buenos Aires contaba con 9615 negros y mulatos.<sup>15</sup> En verdad, los esclavos representaban una parte importante de la vida económica de Buenos Aires, participando en actividades manufactureras o agrícola-ganaderas. Muchas familias subsistían gracias al dinero ganado por sus esclavos artesanos. En el campo ocupaban puestos de peones e inclusive de capataces en haciendas ganaderas.<sup>16</sup> En la ciudad representaban la única fuerza de trabajo en talleres y fábricas y en las zonas mineras trabajaron a la par de los indios tanto en las vetas como en el transporte del metal.<sup>17</sup>

Según Marta Goldberg los africanos y sus descendientes consiguieron su libertad en forma relativamente fácil. Según un cuadro presentado por la autora, la mayor cantidad de libertos se registraron entre los mulatos. Así, para 1822, de 4890 pardos 3438 eran libres, lo que equivalía a un 70,3%. En cambio de 8795 morenos sólo un 41,3% (3636) era libre. Producida la revolución independentista de mayo de 1810, la existencia de un sistema esclavista se presentó como un problema de difícil solución inmediata. La misma contradicción entre esclavitud y necesidad de libertad política se dio también en el resto de los países americanos que comenzaron a enfrascarse en luchas armadas por su independencia. Se dictaron leyes que atenuaron el sistema esclavista, pero en modo alguno lo suprimieron.

### **La esclavitud africana en el marco del proyecto borbónico de población, defensa y producción. Los primeros negros en la Patagonia**

Trascurrida la segunda mitad del siglo XVIII la corona española era consciente que las debilidades institucionales de su gobierno le impedían el crecimiento sostenido en todos sus territorios y también de la imposibilidad de defenderlos frente a los avances de otras potencias europeas.

En el ámbito metropolitano la población, que se encontraba en franca recuperación demográfica, no podía acceder a la propiedad de la tierra y las industrias no brindaban mayores alternativas pues se hallaban en un estado de estancamiento y sin la posibilidad de insertarse en el comercio internacional. Los territorios ultramarinos eran demasiado difíciles de controlar con sus extensas fronteras despobladas y sus puertos desprotegidos. Sus economías oscilaban entre una producción agrícola básica, una minería que se agotaba y un

---

<sup>15</sup> Goldberg, Marta. "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires". Desarrollo Económico 61, Buenos Aires, 1976, p.79

<sup>16</sup> Sobre este tema son interesantes los trabajos de Carlos Mayo "Sobre peones, vagos y mal entretenidos" y de Samuel Amaral "Trabajo y trabajadores rurales en Buenos Aires a fines del siglo XVIII", presentados en el anuario IEHS, Tandil, 1987.

<sup>17</sup> Crespi, Liliana. Utilización de mano de obra esclava en áreas mineras y subsidiarias. En Picotti, Dina (comp..) El Negro en Argentina. Presencia y negación. Buenos Aires, Ed. América Latina, 2001.

comercio sostenido merced a acuerdos con potencia amiga y complementada con el siempre exitoso contrabando.<sup>18</sup>

Más de dos décadas de trabajos en todos los campos de gobierno dieron como resultado la “Instrucción reservada para la Junta del Estado”, dictada por Carlos III en 1787 para dar forma definitiva a una nueva modalidad de gobierno.<sup>19</sup> En esta búsqueda por llevar a las posesiones españolas a su máximo rendimiento productivo la corona no olvidó que las mismas adolecían de una persistente escasez de población, problema que en algunas regiones aún era extremo. En el ámbito metropolitano se puso en práctica un plan intensivo de poblamiento de tierras incultas mientras que en América se proyectó la creación de nuevos asentamientos defensivos y productivos.

Por la Real Cédula de 1767, se instauró el proyecto de Campomanes y Olavide basado en la “*utilidad y prosperidad*” que tuvo su aplicación práctica en las experiencias de Sierra Morena y Andalucía. Una experiencia exitosa pues al reparto de parcelas a agricultores se sumó un plan de mejoramiento de caminos y puertos, educación sobre técnicas agrícolas para la optimización de cosechas y el otorgamiento a las nuevas poblaciones de un fuero propio que contemplaba la pequeña propiedad familiar eliminando la posibilidad de concentración de la tierra.

Para el caso de los reinos de ultramar, los proyectos apuntaron a concentrar poblaciones dispersas, o bien trasladar colonos a zonas de frontera. En un último caso se apeló a familias canarias y gallegas para la fundación de nuevos poblados, preferentemente en zonas costeras. En Chile, Cartagena, San Francisco, Los Ángeles y México se aplicó la primera estrategia. Patagonia, Montevideo, Costa Mosquito, Lousiana recibieron colonos canarios y gallegos. En estos proyectos de poblamiento estaba implícita la necesidad de arrebatar a Inglaterra el control de las rutas marítimas, sobre todo del Atlántico, para mantener defendidas sus posesiones ultramarinas.

No debe extrañar el hecho que por los mismos años España financiara la ocupación y colonización de tierras en la Patagonia, Malvinas y costa de Guinea a la vez que dotaba al Río de la Plata con el rango de Virreinato que entre otras funciones, tenía la de asistir y controlar las nuevas posesiones que constituían un triángulo en el Atlántico sur.

Entre 1776 y 1783 España trató de materializar su dominio en la Patagonia con vistas a evitar posibles asentamientos ingleses en sus costas. La Real Orden de marzo de 1778 indicaba al Virrey del Río de la Plata la necesidad de formar poblaciones en el puerto San Julián y la Bahía sin Fondo “*con el fin de impedir que los ingleses o sus colonos insurgentes piensen en establecer en Julián o la misma costa para hacer la pesca de ballena...*” Como resultado se levantaron las colonias fortificadas de San José, Nuestra Señora del Carmen, Nueva Población y Floridablanca con pertrechos enviados desde Buenos Aires y pobladores llegados de La Coruña y Canarias.<sup>20</sup> En el caso de las Islas Malvinas, cuya posesión España había obtenido en 1766, el segundo Virrey del Río de la Plata formó allí una Comandancia Militar para la seguridad y defensa de los territorios adyacentes ante las constantes incursiones de buques ingleses y repetidos intentos de asentamiento.

---

<sup>18</sup> La recuperación demográfica española fue sostenida durante todo el siglo XVIII. El primer censo general de población levantado entre 1785 y 1787 arrojó en la península una población total de 10.268.110 habitantes. Datos publicados en Web INE, Instituto Nacional de Estadística de España.

<sup>19</sup> Galmarini, Hugo. “Reforma del Estado y desarrollo económico: La instrucción reservada de Floridablanca”. Academia Nacional de la Historia, Investigaciones y Ensayos. Buenos Aires, 1999.

<sup>20</sup> Senatore, María Ximena. *Arqueología e historia en la Colonia Española de Floridablanca*. Teseo, Buenos Aires, 2007.

Creada en 1777, la Comandancia estaba encargada de vigilar las costas, controlar los buques pesqueros y recorrer al menos una vez al año la costa patagónica en un viaje regular hasta Montevideo. Los asentamientos poblacionales de la Patagonia estuvieron en estrecha relación con la expedición colonizadora a las islas del Golfo de Guinea. Esta también respondió también a este proyecto global de defensa, poblamiento y producción en que estaba embarcada la monarquía ilustrada de Carlos III y en el cual la creación del Virreinato del Río de la Plata fue parte fundamental. El objetivo final era, según palabras del Comandante Ceballos, “*ser dueños exclusivos del Río de la Plata e impedir la internación por él no sólo de los portugueses sino de los ingleses*”.

Pero no debe soslayarse el hecho que en este proyecto de poblamiento y producción, se contaba no sólo con el traslado de colonos españoles sino con el importante aporte de la población africana que, en carácter de esclavizados, debían ser llevados a América. No es casual que al momento de creación del Virreinato del Río de la Plata, la fundación de poblaciones en la Patagonia y el primer establecimiento en las Islas Malvinas se estuviera planificando la instalación de una factoría negrera en las islas de Fernando Poo y Annobom, recientemente adquiridas por la corona española.<sup>21</sup>

Como dijimos anteriormente, en 1778, cuando Buenos Aires recién estrenaba su papel de ciudad cabecera del Virreinato del Río de la Plata, una Real Cédula dada el 8 de junio imponía al Virrey Vertiz la obligación de levantar poblaciones estables en diversos puntos de la costa patagónica. A fines de ese año se organizó una expedición colonizadora que, partiendo de Montevideo fuera a poblar la Bahía de San Julián y sus alrededores.

El Comandante Juan de la Piedra llevó consigo, además de soldados, a eclesiásticos, cirujanos, carpinteros, albañiles, toneleros, prácticos, tejeros y labradores. Pero también partieron 16 esclavos del Rey que, sumados a 50 desterrados, constituyeron la mano de obra forzada sumada a los 166 integrantes de la expedición. Pero a pesar de las ordenes de la corona, los establecimientos de San Julián, San José y Deseado no prosperaron, manteniéndose únicamente el Fuerte de Carmen de Patagones como bastión español en las tierras y costas codiciadas por Inglaterra.

Fundado en 1779 por Francisco de Viedma el fuerte que se erigió como avanzada en los territorios indígenas, tuvo una trayectoria marcada por el aislamiento. Años más tarde, con el advenimiento del gobierno independiente adquirió el rango de Comandancia Militar, aunque siguió subsistiendo con la explotación de sus salinas y con las modestas actividades agrícola ganaderas.

Carmen de Patagones albergó desde un principio a pobladores negros. El Comandante del fuerte, Francisco de Viedma, solicitó al Virrey el envío de 30 negros por ser *gente dócil y fácil de gobernar*. A pesar de esta solicitud hubo que remitir a Buenos Aires los 12 negros que fueran trasladados desde San José con la excepción de Ventura Chapaco, esclavo de Pascual Guzmán, por sus sobradas dotes de lenguaraz indispensable para el trato con los indios de la región.

Si bien los primeros pobladores eran de una manifiesta pobreza, lo que no les permitía adquirir esclavos, de a poco fueron sumándose a la población llegando a constituir, si no una presencia numérica importante, un reflejo del complejo entramado social de la América española. El Padrón de Vecinos y Habitantes levantado en 1790 demuestra la presencia de 4 esclavos en Patagones, pertenecientes a un carpintero y dos pulperos. En 1807, 13 esclavos más se agregaron a la población. Sin embargo los registros de

---

<sup>21</sup> Crespi, Liliana. “En busca de un enclave esclavista. La expedición colonizadora a Fernando Poo y Annobom en el Golfo de Guinea, 1778-1782”. Revista Digital de Estudios Históricos-CDHRP. N° 4, ISSN 1688-5317-Uruguay.

escrituras demuestran que el Padrón no incluyó a algunos otros negros que por esa época aparecen siendo vendidos, libertados o bien casados en la parroquia del lugar. La Primera Junta de Gobierno dispuso en julio de 1810 que Patagones fuera habilitado como puerto menor y más tarde lo destinó como lugar de cuarentena obligatoria para los buques negreros observados por las autoridades en las visitas sanitarias. El hecho que en 1812 fuera prohibido definitivamente el tráfico de esclavos llevó a que prácticamente no se produjeran ingresos de esclavatura en esa plaza. Con motivo de lo dispuesto por la Asamblea de 1813 se formó en Patagones un Regimiento de Infantería al que, al igual que en otras plazas, se agregaron soldados libertos que llegaron al lugar en calidad de forasteros. En un nuevo padrón levantado en 1816 se observa el crecimiento de la población negra esclava de Patagones registrándose 53 esclavos más mientras que la población total ascendía a 482 personas.

### **El fin del tráfico negrero y los inicios del sistema de patronato.**

Como se dijo anteriormente, el Gobierno revolucionario cerró el tráfico negrero en 1812, mediante un decreto que establecía en su artículo tercero que los barcos con carga de esclavatura que arribaran al puerto de Buenos Aires serían confiscados y sus esclavos declarados libres y aplicados por el gobierno a ocupaciones útiles.<sup>22</sup> Esta disposición fue más tarde ratificada por las Constituciones de 1819 y 1826, donde nuevamente se declaraba abolido el tráfico y prohibida para siempre la introducción de esclavos en el país. Sin embargo el sistema esclavista persistió merced a la constante necesidad de brazos para las tareas rurales o artesanales. Las luchas armadas por la independencia agravaron la situación ya que miles de esclavos y hombres libres fueron incorporados a los ejércitos patrios provocando una significativa carencia de mano de obra.

En un marco de continuidad jurídica con el pasado hispánico, el Estado jugó un papel preponderante en la liberación de esclavos mediante la promulgación de leyes tales como la de Rescate para el Ejército, la Ley de libertad de vientres o las Leyes de corso. La Asamblea del año XIII inició la práctica de incorporar esclavos a los ejércitos patrios. Los mismos eran comprados, *rescatados*, pasando a engrosar las filas de infantería en los ejércitos de línea. Así los esclavos varones de entre 13 y 60 años prestarían servicio como soldados libertos durante cinco años. Cumplido ese lapso obtendrían su libertad definitiva. Por los decretos de 1813 ingresaron a los ejércitos 1016 libertos de Buenos Aires; por los de 1815, otros 576 y un año después 400 más.<sup>23</sup> A pesar de la atenuación que las leyes hicieron del régimen esclavista, el triunfo de la revolución no implicó la decisión política de abolir la servidumbre de los afro argentinos. Un problema sustancial se presentaba con a la hora de decidir su destino: liberarlos implicaba desconocer el derecho de propiedad de sus amos. De ahí que las leyes de rescate para el ejército obligaban al estado a pagar por cada esclavo incluido en las levas.

Así como anteriormente lo habían permitido las leyes de Partidas, estos esclavos libertados por el Estado se sumaron a aquellos otros que habían alcanzado su libertad por gracia de sus propios amos o por favor de las normas vigentes durante el período indiano llegando a conformar un más que considerable porcentaje de la población rioplatense.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> AGN. Colección de leyes y Decretos.

<sup>23</sup> Goldberg, Marta. Op.cit., p.84

<sup>24</sup> Crespi, Liliana. "Ni esclavo ni libre. El status jurídico del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano". En Mallo, Silvia (comp..) Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el Antiguo Virreinato del Río de la Plata. Buenos Aires, Ed. SB, 2010.

La Trata de negros, abolida en 1812, fue ratificada en las Constituciones de 1819 y 1826. Sin embargo, las circunstancias bélicas por las que atravesó el país frente al Imperio del Brasil pusieron sobre el tapete nuevamente el problema del ingreso de negros traídos de África, del mismo modo que esta problemática ya había provocado el dictado de algunas normas en ocasión del enfrentamiento naval con la corona española en los albores de la independencia.

Por ejemplo, el Reglamento de corso dictado por Juan Martín de Pueyrredón en noviembre de 1816, en ocasión de la guerra contra la Corona española refería en su artículo 17 a aquellos casos en que los barcos apresados trajeran a bordo cargamento negrero:

*Los negros apresados serán remitidos a nuestros puertos y el Gobierno pagará cincuenta pesos por cada uno de los que sean útiles para las armas de doce años a cuarenta inclusive, con solo el cargo de servir cuatro años en el ejército; excediendo aquella edad, bajando de la de doce, o si fueran inútiles en la de servicio, serán absolutamente libres y el Gobierno los distribuirá a tutela /.../*<sup>25</sup>

Años más tarde, en el transcurso de la guerra con el Brasil (1826-1828) fueron numerosos los buques apresados por corsarios nacionales, trayendo como consecuencia un importante ingreso de negros esclavos a los puertos rioplatenses.<sup>26</sup> Nuevas normas generales sobre el corso se establecieron durante esta contienda, produciéndose una variación en el destino que se les dio a los esclavos apresados en tales circunstancias. El puerto de Carmen de Patagones fue testigo del primer arribo masivo de esclavos brasileños capturados por los corsarios nacionales y el lugar donde por primera vez se aplicó un nuevo régimen jurídico para ellos. El sistema de *patronato de libertos* se constituyó en una salida viable para incorporar al mercado de trabajo a hombres y mujeres tan necesarios en una región que, además de su endémica escasa población, veía disminuida su fuerza laboral por más de una década de luchas independentistas, civiles y fronterizas.

### **Los libertos de Patagones. Ingreso y distribución a tutela**

Las operaciones de corso comenzaron de una manera tibia en 1826 y fueron creciendo hasta alcanzar su pico a mediados de 1828. El rigor del bloqueo enemigo al puerto de Buenos Aires planteó la necesidad de contar con puertos alternativos tanto para la descarga de las mercaderías y esclavos capturados como para el reacondicionamiento de los buques apresados. Así, puertos naturales hasta entonces casi despoblados, fueron armados para su defensa con improvisadas baterías de costa y se convirtieron en refugios, no siempre seguros, de los corsarios.

Durante el transcurso de la guerra con el Brasil Patagones adquirió una repercusión impensada para su infraestructura de poblado fronterizo. Como dijimos, su población fue siempre escasa y es por esta razón que el desembarco de negros de tráfico que allí se produjo adquiriera características únicas. El Censo de 1821 arrojó un total de 471 habitantes, cantidad que seguramente no había sufrido variación al momento del inicio de la guerra con el Brasil.

---

<sup>25</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Biblioteca. Colección de Leyes y Decretos. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1835.

<sup>26</sup> De un extenso relevamiento documental surgió como resultante que más de 3000 negros fueron introducidos en el país en calidad de libertos. Para una mayor información sobre el tema ver: Crespi, Liliana. "Ingreso de negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil". Tesis Licenciatura, Universidad Nacional de Luján, 1995.

En el siguiente Cuadro puede observarse que de acuerdo a las circunstancias enumeradas anteriormente, el mayor ingreso de negros se registró en lo que llamamos puertos alternativos.

**Negros ingresados a Puertos argentinos.(1826-1828)**

<b>AÑO</b>	<b>PUERTO</b>	<b>NEGROS APRESADOS</b>	<b>TOTAL</b>
1826	Buenos Aires	4	402
	Patagones	398	
1827	Buenos Aires	38	703
	Ensenada	16	
	Patagones	570	
	Salado	79	
1828	Buenos Aires	10	1821
	Maldonado	377	
	Patagones	1395	
	Salado	39	
			<b>2926</b>

En los tres años de referencia Patagones se presenta como el lugar de desembarco de la mayor cantidad de negros, llegando a un total de 2367 esclavos los que en su mayoría fueron remitidos luego a Buenos Aires.

La guerra llevó a Patagones una prosperidad económica y una actividad portuaria inusuales. Hasta entonces el pueblo había vivido en un estado de precaria comunicación con el resto del país debido a su situación geográfica y a la barrera de los asentamientos indígenas. Su puerto era de difícil acceso para embarcaciones de poco calado y su carácter de destacamento militar no alentaba la posibilidad de transacciones económicas lucrativas. Con estas características poco halagüeñas, Patagones se enfrentó de pronto al hecho de ser protagonista de un conflicto internacional.

El desembarco del corsario Lavalleja seguido de sus buques presa marcó el inicio de una intensa actividad portuaria y comercial e incluso más tarde esa plaza se convirtió en el escenario de una invasión de la escuadra brasileña.

Los barcos se fueron acumulando allí lo mismo que sus cargamentos. Marineros mercantes extranjeros devenidos en corsarios se establecieron en el pueblo a la espera de la reparación o construcción de sus naves. Fourmartin, Harris, Fournier, Bynon, entre otros, organizaron nuevas defensas para el puerto y convirtieron a Patagones en base de su actividad.

En 1826 fondeó allí el corsario Lavalleja y sus presas, entre las que estaba el "San José Dilligenti" que traía una carga de 375 negros de tráfico, cifra que se aproximaba en casi un 80 % a la de la población estable de Patagones. Este hecho tan inesperado motivó consultas de las autoridades locales sobre qué procedimiento seguir al respecto. El 3 de marzo de 1826 el Gobierno contestó con un Decreto que disponía la incorporación de 100 de los negros ingresados a la formación de una compañía militar. Una semana más tarde otro Decreto declaró libres a los negros y estableció para ellos un régimen de patronato de

características diferentes al que regía para los beneficiados de la Ley de libertad de vientres.<sup>27</sup>

Patagones fue pionera en la aplicación del nuevo sistema de patronato que otorgaba a los antiguos esclavos un estatuto jurídico propio y diferenciado: los elegidos para servir en el ejército o la marina obtendrían su libertad al término del servicio, los más serían puestos bajo la tutela de vecinos a quienes servirían en calidad de libertos pero bajo condiciones similares a las de la esclavitud. La diferencia, no menor por cierto, estribaba en que para los africanos la servidumbre tenía plazo pre fijado y los patronos tendrían sobre ellos potestad temporal aunque no dominio bajo forma de propiedad privada.

El caso de la presa negrera San José Diligente (1826) permite el seguimiento de la distribución de sus negros, ya que las autoridades militares y administrativas de Patagones demostraron suma eficacia y respeto por lo legislado en esta materia. Veamos entonces cuál fue el destino de la esclavatura ingresada a puerto en tan especiales circunstancias.

- *Libertos al servicio del Ejército y la Marina:*

La carga de trata desembarcada en el Puerto de Patagones fue distribuida entre los pobladores, a excepción de 104 varones que fueron destinados a la formación de una compañía militar. Un nuevo Reglamento de Corso se puso en práctica con la resaltante innovación de que los libertos debían cumplir con el servicio de las armas durante 8 años y no por un período de 4 como se fijaba en el anterior. Los restantes negros fueron repartidos entre los vecinos en calidad de libertos bajo régimen de patronato.<sup>28</sup>

El 28 de marzo de 1827 se dictó un *Decreto con disposiciones relativas a los negros apresados*, que en primer lugar hacía una distinción entre los negros capturados: aquellos que formaban parte de la tripulación del buque apresado y los que conformaban la carga del mismo. Los últimos eran los únicos que representaban un valor monetario, pudiéndose vender su patronato a aquellas personas que quisieran tomarlos a su servicio *sin que los armadores tengan derecho a gratificación alguna por los que corresponden a la tripulación del buque o sean de la propiedad y servicio particular de alguna persona*. Asimismo disponía en su artículo 4 que *el Gobierno podrá destinar de dichos negros todos los que sean útiles al servicio en el ejército y la armada*.<sup>29</sup>

Un Decreto anterior, dado el 10 de marzo de 1826, hace una breve referencia a ciertos marineros introducidos por el corsario Lavalleja. En el mismo, si bien no se determina la cantidad, se dispone que sean trasladados desde la Comandancia de Patagones a la Capital a fin de que cumplan servicio en la Escuadra.<sup>30</sup> De la investigación surge que 15 negros marineros cumplieron con este destino.

Si tenemos en cuenta lo dicho por Herbert Klein, ya citado anteriormente, de que en los buques había un promedio de 14 esclavos tripulantes, podemos inferir que la totalidad de la marinería negra del San José Dilligenti fue trasladada a la Escuadra Nacional.

Fueron esencialmente tres los Decretos que reglamentaron el servicio de las armas de los libertos. Con fecha 3 de marzo de 1826, se estableció un período de 8 años de servicio,

---

<sup>27</sup> AGN. Colección de Leyes y Decretos.

<sup>28</sup> AGN. Sala X-4-5-3.

<sup>29</sup> AGN. Colección de Leyes y Decretos

<sup>30</sup> Ibidem

con paga reducida. Uno posterior, del 28 de marzo de 1827, redujo el servicio a 4 años, y el siguiente, de fecha 12 de septiembre de 1827, volvió a subir a 8 años la obligatoriedad del servicio.

Para finalizar este punto, es válido aclarar que las fuentes consignan lo que suponemos fue el primer destino de los libertos, pero no debemos dejar de lado la posibilidad de que el mismo haya variado con el transcurso del tiempo. Un dato incuestionable resulta de la revisión de listas de revistas o censos, cuando aparecen africanos apellidados La Patria o De la Patria pues nos indica que se trata de un liberto incorporado al ejército bajo el imperio de algunas de las normas mencionadas. Al momento de acceder a su libertad con el uso pleno de derechos aún utilizan ese apellido.

- *Libertos al servicio de particulares. Aplicación del sistema de patronato:*

El sistema de Patronato aplicado a los ex-esclavos apresados durante la guerra con el Brasil estaba basado en la distribución que el Estado hacía de los mismos entre aquellos vecinos que quisieran tomarlos a su servicio. Los patronos, en su calidad de "contratantes" se comprometían a cuidar de los libertos y educarlos en la religión cristiana hasta que cumplieran la edad necesaria para gozar de su libertad. Por su parte los libertos trabajarían para sus patronos a fin de pagar sus gastos de manutención, con la obligación de obedecerles y bajo prohibición de abandonar sus casas sin una razón justificable y sin el permiso de las autoridades. Esta "contratación" de libertos era más bien unilateral, pues los únicos que estaban de acuerdo con ella eran los patronos ya que los negros eran repartidos sin permitirseles elección alguna.

Pero se observa en esta figura jurídica del patronato una sustancial diferencia con la de esclavitud. El esclavo apresado es destinado a una familia en la su cabeza asume sobre él la figura del *pater* incorporándolo a su casa y asumiendo todas las obligaciones como tutor y responsable. No tiene propiedad sobre él, aunque tiene el derecho de usufructo de su trabajo. Paga por él una suma de dinero al Estado, el que servirá para la manutención del africano una vez alcance el fin del período de servidumbre. El liberto, ya no esclavo, tiene para con su patrono deberes que cumplir: debe respetarlo como a un padre, trabajar para él, no huir ni rebelarse. Pero también lo asiste el derecho de presentarse a la justicia si es tratado con sevicia o sometido a castigos excesivos, igual que sus hermanos esclavizados.

Al igual que un esclavo, podía ser prestado, permutado, alquilado o traspasado su patronato. Pero aquí surge otra importante diferencia: todas estas transacciones no se realizaban ya ante escribano público. Al no tener sobre él derecho de propiedad las variaciones sobre el destino de los libertos requerían tan sólo de un contrato formal entre las partes y el aviso correspondiente al Jefe de Policía, responsable final del destino de los libertos.

La aplicación de este sistema de patronato estuvo regida por diferentes decretos, el primero de los cuales fue dictado el 10 de marzo de 1826, en ocasión del arribo a Patagones del ya mencionado buque corsario Lavalleja con su cargamento negrero. En su artículo 1º el Decreto disponía que *cada negro ha de servir a su patrón por el término de seis años contados desde el día que haya entrado en su poder.*<sup>31</sup>

En su artículo 2º establecía en \$1,00 mensual el sueldo que cada liberto recibiría por su trabajo, pero el usufructo de ese salario recién tendría lugar una vez terminado el período de patronato. Por último se hacía referencia a las obligaciones de los patronos: *vestir a los libertos, alimentarlos y hacerles seguir la costumbre del país.*

---

<sup>31</sup> Ibidem

Los patronos se comprometían a abonar la suma de \$72,00 por cada negro que tomaran a su servicio, contando con la posibilidad de efectuar el pago en tres cuotas. Finalizaba el Decreto con la recomendación de preferir la colocación de los libertos en casas de aquellos vecinos más pudientes, morales y que garantizaran darles la mejor educación. Esto último estaba referido exclusivamente a la enseñanza del catecismo y de las costumbres sociales imperantes.

Un año más tarde, el 28 de marzo de 1827, se dio un nuevo Decreto reglamentario del tratamiento que debía darse a los libertos.<sup>32</sup> Aquellos que no fueran destinados al ejército serían distribuidos *"entre las personas que quieran aprovecharse de su servicio"*. Estos negros quedarían al servicio de sus patronos por el término de seis años o hasta cumplir los veinte años si no los tuviera. Vencido ese plazo *"quedarían en plena libertad para disponer de sí mismos"*.

El 10 de septiembre del mismo año se dio un nuevo decreto reglamentario del servicio de los libertos.<sup>(33)</sup> De las modificaciones que se introdujeron la más llamativa es la referida al tiempo a que estaría el liberto obligado a servir a su patrono. Anteriormente quedaban bajo un régimen de patronato por un período de seis años. El artículo 2º del decreto de Dorrego extiende ampliamente el período de servicio entre cuatro y veinte años, según la edad del esclavo rescatado.

Alrededor de 250 negros fueron distribuidos entre los vecinos de Patagones en los meses inmediatos a su arribo. Ya en febrero de 1826 el Comandante, Martín Lacarra, informaba al Ministro de Guerra y Marina que ya había entregado 145 varones y 72 mujeres a las familias locales.<sup>34</sup> Además, se había formado una Compañía de libertos con 104 negros de la presa San José Dilligenti

Dijimos anteriormente que Patagones contaba en 1821 con 471 habitantes. Según el censo de 1838 los mismos habían ascendido a 718, a los que se debe agregar 453 correspondientes a la tropa y sus familias.<sup>(35)</sup> Entre la población urbana y rural los morenos ascendían al número de 60 y los pardos eran 51. Entre la tropa había 100 morenos y 18 pardos.

Por lo tanto, para 1838 había en Patagones 160 negros y 69 pardos. Si recordamos que durante la guerra desembarcaron allí 2363 negros vemos que muy pocos de ellos quedaron en Patagones. La casi totalidad de los mismos fueron llevados a Buenos Aires. Sólo parece haberse mantenido el número de soldados morenos. En 1826 se formó una Compañía de libertos con 104 negros de la presa San José Dilligenti y en 1838 aún había 100 soldados negros en la tropa.

Del mismo barco fueron repartidos entre la población de Patagones alrededor de 250 libertos, todos bozales. Diez años después esa cifra se redujo en más del 75 %. Es probable que los libertos, una vez concluido su período de patronato, hayan optado por buscar otro lugar de residencia lejos de Patagones. Porque cabe preguntarnos si una vez terminado el período legal de sujeción, había en ese puerto posibilidad de subsistencia para un africano recientemente integrado a su sociedad. Es posible que los enganchados al ejército hayan decidido a permanecer en él, de hecho y como ya dijimos, las listas de revistas de décadas posteriores dan cuenta de ellos. ¿Pero los demás?

---

<sup>32</sup> Ibidem

<sup>33</sup> AGN. Colección de Leyes y Decretos

<sup>34</sup> AGN, División Gobierno. Sala X- 4-5-3

<sup>35</sup> AGN, División Gobierno. Sala X-25-6-2.

De la documentación consultada surge que más de 3000 esclavos fueron arrebatados a los brasileños. Más allá de los varones aptos para el ejército los testimonios de su integración social son confusos. Recuérdese que se trataba de negros bozales, esto es que no conocían ni idioma ni el lugar adónde eran llevados, por lo tanto se desconocía su verdadera edad o parentesco con sus compañeros de viaje. No sería descabellado pensar que fueran presentados con una edad inferior por los adquirentes del patronato para así estirar un poco el período de servidumbre.

No eran esclavos, pero durante el período que estuvieron bajo tutela así lo parecían. Incluso hubo quien solicitó aplicar sobre dos negras libertas el régimen previsto por la Ley de Libertad de Vientres para los niños hijos de esclavas. Fue Luis Vernet el que solicitó al gobierno el patronato de los hijos de dos libertas a las que vivían en su establecimiento de las Malvinas. Según su petición debían ser puestos bajo su patronato hasta la mayoría de edad indicada por el último decreto y que de 16 años para las mujeres y 20 para los varones. ¿Triquiñuela legal o desconocimiento jurídico? Independientemente de cuál fuera la intención de Vernet, lo cierto es que la Ley de Vientres sólo aplicaba para los hijos de esclavas y en este caso puntual los niños habían nacido de madres libertas, por lo que sus hijos no tenían por que heredar su condición.

Al analizar el bajo número de africanos censado en Patagones años después de terminada la guerra, podemos pensar que el motivo fue que se respetaron a rajatabla los tiempos legales de las cartas de patronato y que los libertos no fueron retenidos por períodos mayores a los establecidos. Sin embargo, muchos de ellos decidieron quedarse con las familias que los recibieron a su arribo al puerto. Los apellidos de los morenos del Censo de 1838, guardan relación con los de las familias compradoras de los patronatos de 1826, por lo que podemos inferir que algunos de ellos se establecieron definitivamente en Patagones y allí formaron sus familias como hombres libres, conservando los apellidos de sus antiguos tutores.

En 1838 los pardos y morenos de Patagones alcanzaban el número de 273 personas lo que equivalía casi a la cuarta parte de la población. No sólo resultaban numerosos en el ámbito civil sino también en el militar, pues para la misma fecha representaban casi el 40% de la guarnición de la Comandancia.<sup>36</sup>

Los morenos apellidados Crespo, Rial, Parra, García, Otero, Paz, Pita, Guardiola, Oporto se suceden tanto en los censos poblacionales como en las listas de revista levantados pasada la mitad del siglo. Ya en uso de su libertad conservaron los apellidos de sus patronos que a la vez representaban a las familias fundacionales de Carmen de Patagones. El acceso a la propiedad de la tierra no les fue fácil en las primeras décadas de asentamiento, pero igualmente se constituyeron en familias trabajadoras y fueron integrándose de a poco con los habitantes locales aunque el mestizaje fue poco a poco diluyendo el origen africano.<sup>37</sup> En 1838 se registraron 12 morenos propietarios de casas, 3 de chacras y uno de estancia. En 1869 sólo un africano es propietario de su tierra.

Pasados apenas dos años del fin de la guerra con el Brasil, Patagones recibió la visita del naturalista Alcides D'Orbigny quien en su obra *Voyage Dans l'amerique meridionale* publicada en 1844 da cuenta de una presencia africana en la región que lo impacta. Por ejemplo en la estancia de la Bahía de San Blas donde se alojó contó entre 12 y 15 peones negros. Ellos mismos le informaron que esperaban ataques de indígenas encabezados por Pincheira y que estaban preparados para repelerlos, desempeñándose el mismo como

---

<sup>36</sup> AGN. División Gobierno. Sala X-17-10-4 y X-25-6-32. Padrones de 1837 y 1838.

<sup>37</sup> Martínez de Gorla, Dora. "La presencia de negros en Norpatagonia." En Memoria y sociedad, Universidad Javeriana, Bogotá, 2003. Jaime Juan Cruz en su estudio "Los fundadores de Carmen de Patagones" rescata las cifras de Apolant, Juan. Operativo Patagonia, Montevideo, 1970.

improvisado soldado ante el malón, llevando como testimonio museológico a París el puñal y el sombrero del cacique Mulato.

Incluye un relato sorprendente sobre un paraje donde se acumulaban más de 200 cadáveres, semi devorados ya por las aves carroñeras. A su requerimiento, un peón de la estancia de Ramos le informó que los restos pertenecían a dos cargamentos negreros de la época de la guerra y que habían muerto de frío al ser hacinados sin abrigo en tan desolado paraje. Si bien no hemos podido encontrar información específica documental sobre estos buques presa, la muerte de esclavos sea por enfermedades o frío no estuvo ausente durante todo el período del tráfico permitido. No sería extraño que las tareas de desembarcar, contener, alimentar y abrigar de golpe a cientos de hombres y mujeres ya debilitados por el viaje atlántico hayan fracasado más de una vez llevándolos a una muerte segura.<sup>38</sup>

La investigadora Araque recoge también los testimonios de otro viajero, George Musters, quien clasifica en cuatro a la población organizada en torno al fuerte a fines de la década de 1860. En primer lugar destaca a las familias de los primeros pobladores del siglo XVIII, luego a los inmigrantes recientes, dejando los dos últimos lugares a quienes reconoce como la franja inferior de esa sociedad: los negros y los presidiarios enviados allí para el trabajo forzado.

En ocasión de levantarse el primer Censo Nacional de Población en 1869, Patagones contaba con una población urbana de 1519 habitantes y una rural de 877. La Guarnición militar estaba compuesta de una tropa de 171 personas.

Según este censo 52 africanos vivían solos o con sus descendientes argentinos en Patagones. Nuevamente se repiten algunos de los apellidos de 1826. Si tenemos en cuenta que la trata de esclavos se había suspendido en 1812, es más que probable que esos africanos fueran en su mayoría los mismos que llegaron a la región durante la guerra con Brasil, ya que sus edades oscilan, salvo excepciones, entre los 50 y los 60 años.

Es de destacar también que entre los censados se encuentran tres personas apellidadas La Patria. Posiblemente se traten de antiguos integrantes de la compañía de 104 libertos que en 1826 fueron ingresados a la Guarnición militar. En 1838 aparecen censados 9 soldados apellidados así, de los cuales los llamados Saturnino y Oviedo vuelven a ser registrados en el Primer Censo Nacional de 1869.

Tanto en 1838 como en 1869 se observa que los africanos se ocupan principalmente de tareas de servicio -lavanderas, cocineros- o bien integran los grupos de jornaleros y peones rurales. En ninguno de los casos saben leer ni escribir. Del último censo se desprende que los africanos vivían en el área urbana y rural con sus familias, estando éstas constituidas generalmente por un matrimonio de africanos y sus hijos argentinos.

### **A modo de conclusión**

A partir de la lectura de este trabajo se observa que el caso de los negros ingresados a Patagones durante las operaciones de corso y su inserción en el mercado de trabajo en calidad de libertos, no puede ser abordado como un hecho aislado. Ellos conforman, lo mismo que en el resto de la provincia, el último eslabón en la cadena de intentos por atenuar el régimen esclavista sin suprimirlo definitivamente. El gobierno independiente tenía la obligación ideológica de decretar la abolición y a la vez la necesidad de no entrar en conflicto con una sociedad que conservaba los prejuicios y prerrogativas propias del período colonial. Como resultante, al sistema esclavista que persistió le fue agregado el régimen de Patronato.

---

<sup>38</sup> Araque, Adriana. *Bantuismos en la Argentina. El habla de los descendientes africanos de la comarca Viedma-Carmen de Patagones*. Universidad Nacional del –Universidad del Comahue. Documento digital.

Los patronos tenían los mismos derechos convencionales sobre sus libertos que los antiguos amos de esclavos. La principal y única ventaja del sistema era que establecía una fecha de expiación para esa servidumbre legal. El liberto pasó a compartir con los esclavos el último peldaño de la escala laboral y su situación fue avalada por aquellos que demostraron ser poco inclinados a la abolición pero se manifestaron en contra de la trata negrera.

Las leyes de patronato no eliminaron el conflicto racial, ni siquiera lo atenuaron. Los libertos, lo mismo que los esclavos, fueron vendidos, castigados, segregados de las actividades educativas y relegados a los oficios serviles. Su paso por la milicia no los incluyó en la oficialidad ni en la aristocrática caballería.

La figura del liberto no fue exclusividad del Río de la Plata. La Constitución Nacional que tan tardíamente suprimió definitivamente la esclavitud no pudo borrar sus huellas. El negro quedó inmerso en una situación de inferioridad perpetua y su mestizaje le agregó un estigma de ilegitimidad.

Los negros capturados durante la Guerra con el Brasil fueron los últimos ingresados en forma forzosa al río de la Plata. Su sujeción a un tipo de servidumbre especialmente diseñada para ellos también significó un intento de prolongar la esclavitud, aunque mitigada por una legislación encargada de suprimirla pasado un plazo determinado. Pero fue en Patagones donde la aplicación de la ley se cumplió con el rigor esperado. Ambrosio Mitre, administrador eficiente no dejó de censar prolijamente a cada negro entregado a una familia o a la guarnición. Su identidad quedó así preservada y aunque sus nombres y apellidos fueran trocados por los de bautismo la presencia de sus descendientes podía ser rastreada a principios del siglo XX en sus propios barrios y guardando aún rasgos de su milenaria cultura.

En Buenos Aires, por el contrario, el progresivo aumento de su población criolla y el masivo desembarco de inmigrantes europeos contribuyeron al *blanqueamiento* de la sociedad. Sumado a ello, luego de la jura de la Constitución en 1860 se dejaron de asentar en los registros públicos cualquier dato sobre raza o color de los habitantes. La hipotética igualdad asignada a toda la ciudadanía contribuyó a borrar los testimonios de la presencia africana.

#### 9) **Cultura mapuche: un antiguo ideal de persona para una nueva historia.**

Ramón Fco. Curivil Paillavil. Profesor de Filosofía. Magíster en Ciencias Sociales. Docente del Complejo Educacional Claudio Arrau León, comuna de Carahue y Coinvestigador del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC – UAHC).

En este ensayo doy a conocer un trabajo de investigación, financiado por Missio Aachen, Alemania y, que se realizó entre el 2007 y el 2009, en una zona que abarca tres comunas: Saavedra, Carahue y Nueva Imperial. El propósito del proyecto fue recopilar y sistematizar información sobre: idea de hombre o idea de persona, maneras de ser, de vivir y convivir en el mundo y con el mundo.

El diseño metodológico combinó técnicas de observación participante en actividades de carácter sociocultural que realizan las organizaciones, como participación activa en *xaun* (reuniones comunitarias y de dirigentes), *nvxam* (diálogo) con jóvenes y personas de edad. En este sentido se trata de una investigación exploratoria y eminentemente cualitativa.

El supuesto que guió la investigación fue el siguiente: “existe una manera original de ser humano de acuerdo a la cultura mapuche, que tiene que ver con una relación respetuosa y armónica no solo con la Madre Tierra (*Ñuke Mapu*) sino también

con todos los seres vivos (*fij mogen*)". Estas ideas de ser humano, muestran claramente la tensión entre un pasado (*kuift*), en cuanto experiencia de vida acumulada y, un aquí y ahora (*fau, feula*), donde la vida mapuche se desarrolla bajo la influencia de dos corrientes de pensamientos: el pensamiento occidental cristiano y el pensamiento mapuche, sin que necesariamente se de aún la síntesis cultural y filosófica.

Las reflexiones surgidas a lo largo de la investigación las presento como un ensayo y tienen el propósito de crear puentes para el diálogo entre culturas, específicamente para el diálogo sobre distintas concepciones humanas y de esta forma – parafraseando al filósofo Raúl Fornet-Betancurt - conocer la riqueza de las razones con que el pensamiento mapuche da razón de su vida.

#### **10) La historiografía de la revolución. Milicias, guerrillas y montoneras durante las guerras de independencia en Perú y el Río de la Plata**

DANIEL MORÁN

Universidad Nacional de San Martín-IDAES, Argentina.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

aedo27@hotmail.com

1 Esta investigación contó con las valiosas discusiones desarrolladas en el Seminario *Milicias, ciudadanía armada y revoluciones en la construcción de las repúblicas del siglo XIX. Los casos de México, Perú y la Argentina*, dirigido por la Dra. Hilda Sabato en la Maestría en Historia del IDAES, Universidad Nacional de San Martín (2009-II). Igualmente, fueron importantes los comentarios de Heraclio Bonilla, Waldemar Espinoza, Víctor Peralta, Eugenia Molina, Fabio Wasserman, Raúl Fradkin, Nancy Calvo y María Isabel Aguirre.

2 Al respecto véase: Mariano Felipe Paz Soldán (1868), Manuel Mendiburu (1874), Bartolomé Mitre (1887 y 1889) y Vicente Fidel López (1883).

3 Destacan: Jorge Basadre (1929), Leguía y Martínez (1921), José A. de la Puente Candamo (1970), Raúl Porras Barrenechea (1974), Juan Canter (1924 y 1942), Ricardo Levene (1960) y Óscar Beltrán (1943).

Las celebraciones de los bicentenarios de las independencias en América Latina han abierto la posibilidad de examinar las múltiples perspectivas de análisis de los hechos revolucionarios, a la luz de las contribuciones recientes (Bandieri 2010; Bragoni y Mata 2009; Fernández Sebastián 2009; Corona, Frassetto y Fernández 2009; Palacios 2009; Chust y Marchena 2007; Chust y Serrano 2007). En esa tendencia, esta investigación busca advertir cómo las distintas historiografías han abordado el tema de las milicias, guerrillas y montoneras en el proceso de las guerras de independencia en Perú y el Río de la Plata. Específicamente, centramos nuestro estudio en la participación militar y política de los grupos populares en el ciclo revolucionario iniciado en 1808 hasta la definitiva consolidación de la independencia de América Latina en los campos de Junín y Ayacucho en 1824. En el caso del Perú pondremos especial atención en la crisis hispana, las Cortes de Cádiz y el protectorado de San Martín y la dictadura de Bolívar. Por su parte, en el Río de la Plata desde los acontecimientos de las invasiones inglesas en 1806 y 1807, la revolución de mayo de 1810 y la misma década revolucionaria (1810-20).

Para tal efecto nuestro trabajo reflexiona, en un primer momento, los prolegómenos de esta renovación historiográfica en el contexto del sesquicentenario y las décadas de los 70' y 80', para concentrarse después en el meollo de la investigación; el examen sistemático de los estudios recientes sobre la participación de los sectores subalternos en

la revolución y las guerras de independencia, tanto en los centros de poder como en los espacios regionales.

La hipótesis principal de este balance sostiene que las clases populares tuvieron un papel central en la configuración política de la sociedad peruana y rioplatense durante el ciclo revolucionario. Y que dicha colaboración antes de perseguir ideales patriotas o realistas, formas republicanas o monárquicas de gobierno, defendió intereses locales y étnicos de la plebe, incluso, indígenas, negros y castas, manejaron diversas alternativas políticas al negociar su intervención activa en la revolución.

**Los prolegómenos: El sesquicentenario y la historia social de los 70' y 80'.**

La conmemoración del sesquicentenario del proceso de independencia en Perú y Argentina planteó nuevas inquietudes y problemas de investigación que motivaron el debate académico y una reevaluación de los fundamentos medulares de la historiografía precedente. Si bien en el siglo XIX los estudios de las guerras de independencia habían priorizado el análisis militar y político en donde la función providencial de los “grandes hombres en la historia” explicaba el desenlace de los acontecimientos revolucionarios<sup>2</sup>, la historiografía de la primera parte del XX, con rezagos de la anterior tendencia de corte positivista, sumó a este argumento la indagación del papel protagónico de los héroes, próceres e ideólogos de la emancipación en la formación de la conciencia e identidad nacional.<sup>3</sup> Estas historiografías si en algunos casos señalaron el papel del pueblo en la revolución no **2**

llegaron, sin embargo, a desarrollar un análisis metódico del mismo y mucho menos a escudriñar la agenda y relevante participación política popular. Contra estos planteamientos cuya tesis principal sostenía una independencia concebida como fruto de un proceso de maduración interna en donde las elites políticas contando con el apoyo de los grupos subalternos tomaron conciencia irreversible de la separación, la *nueva historia* en Perú y la corriente denominada *renovación* en Argentina, en el contexto de los sesquicentenarios, señalaron al proceso de independencia como efecto de las crisis de las monarquías ibéricas (Halperín 1985). Dentro de esta perspectiva, en 1972 Heraclio Bonilla en Perú desató una intensa polémica académica con signos de lucha ideológica y política al subrayar que la independencia fue concedida por las armas de los ejércitos de San Martín y Bolívar antes que conseguida por el ímpetu revolucionario de los peruanos. Incluso, apuntó el argumento de que los grupos populares, por medio de la fuerza y el engaño de las fuerzas patriotas o realistas, no hicieron sino asistir pasivos y en silencio al desenlace de sus destinos (Bonilla 2007 [1972]: 39-73). Según el autor, una marcada diferenciación social y económica de la sociedad colonial explicaría el comportamiento conflictivo y ambiguo del pueblo y de la elite en el proceso independentista. La supuesta unidad de conciencia e intereses en aquella coyuntura habría sido un componente de la retórica discursiva de las elites criollas en 1808-1824, y de la propia historiografía nacionalista peruana. En el mismo año de la publicación del texto de Bonilla, Tulio Halperín Donghi con *Revolución y guerra* daba a conocer lo que sería el libro más importante e influyente de la historiografía argentina sobre la independencia. En aquel trabajo Halperín observó que la guerra desatada por la revolución ocasionó la fuerte militarización de la sociedad porteña y dentro de este fenómeno la inclusión política de la plebe. A pesar que el autor incide en advertir la formación y el papel de la elite criolla rioplatense, su análisis conllevó a subrayar además la composición de las denominadas milicias urbanas (criollos, comerciantes, artesanos, plebeyos, etc.) y las funciones determinantes que cumplieron en el equilibrio de poder en Buenos Aires en pleno ciclo revolucionario (Halperín 1978: 121-158).

Estos estudios sentaron las bases de una nueva reevaluación de las guerras de independencia y de la participación de los sectores subalternos vistos desde la historia social y de los movimientos sociales. En Perú, Gustavo Vergara (1973) y Ezequiel Beltrán (1977), tomando los aportes de Raúl Rivera Serna (1958) sobre la actuación de los guerrilleros del centro en la emancipación, insistieron en destacar el desempeño de las guerrillas y montoneras como prueba de la decisión del sector indígena por la independencia.<sup>4</sup> Vergara señaló que las guerrillas representaron: “la manifestación más clara del espíritu de rebeldía y libertad del hombre peruano” y que desde 1810 “los habitantes del Perú intensificaron sus afanes independentistas” (Vergara 1973: 193). Por su parte, Beltrán observó que el aporte de los Yauyos a la emancipación se concretó “en la constitución autónoma de numerosas guerrillas en diferentes pueblos” que habían tomado “conciencia de la sagrada misión patriótica” (Beltrán 1977: 8, 19).

Evidentemente el nacionalismo de esta historiografía si bien impidió observar con mayor profundidad los reales y diversos intereses de los grupos sociales populares inmersos en el proceso de la revolución, dejó en claro la importancia de su participación y contribución en las guerras de independencia.<sup>5</sup> Incluso, en 1973 Jorge Basadre desde una posición intermedia advertía la serie de hechos desatados en el norte peruano a partir de 1820 mostrando cómo muchos pueblos del interior proclamaron la independencia antes que Lima.<sup>6</sup> Además, sostendría Basadre la hipotética idea de que de haber triunfado la revolución del Cuzco en 1814: “habría surgido un Perú nacional,

sin interferencia desde afuera y con una base mestiza, indígena, criolla y provinciana” (Basadre 1973: 146).

4 Ella Dumbar Temple (1971-1976), desde una perspectiva nacionalista, ha contribuido con la edición de importantes documentos sobre participación de las guerrillas y montoneras en la independencia.

5 Un estudio pionero que rescató el análisis de las relaciones entre indios y negros en el Perú colonial fue el de Emilio Harth-Terré (1973). Su indagación al focalizarse en el servicio doméstico, la compra y venta de esclavos, y los matrimonios entre indios y negros, pudo probar la movilidad social y las vinculaciones conflictivas y de amistad dentro de los mismos grupos populares.

6 En contraste, resulta esclarecedora la tesis de Basadre desarrollada en 1929: “La revolución peruana no fue dirigida ni conducida por la multitud [...]. La emancipación fue una empresa de ejércitos más que de pueblos, de caudillos más que de ciudadanos [...]. La actividad bélica netamente campesina no tiene sino un valor concomitante, auxiliar o secundario; puede decirse que halla su expresión máxima en las montoneras” (Basadre 1929: 150-151).

En la historiografía argentina de los 70’ y 80’ a parte de los trabajos de Tulio Halperín no contamos con investigaciones relacionados especialmente al papel de la plebe en la revolución, salvo algunos estudios generales de Pilar González Bernaldo (1990 y 1991) sobre las sociabilidades y el **3**

impacto de la revolución francesa en el Buenos Aires revolucionario y de Marta Goldberg (1976) sobre la población negra-mulata en el mismo espacio porteño. No obstante, esta tendencia cambiaría a partir de la crisis del 2001 ocasionado una intensa línea editorial apoyada por múltiples proyectos en donde el análisis de los grupos populares cobraría gran notoriedad. En cambio en Perú, tras el influjo de la historia social y el debate académico que surgió en 1972, las reflexiones de la participación popular en la independencia han merecido algunas aportaciones importantes. Christine Hunefeldt (1979a y 1979b), ha indagado sobre los negros, cimarrones, bandoleros y milicianos en todo el proceso independentista. En sus investigaciones Hunefeldt considera que la sociedad negra fue uno de los elementos fundamentales para la formación de las denominadas milicias urbanas y el desarrollo de la vida social en Lima. Estos sectores populares, al participar activamente en la guerra, gozaron de ciertos privilegios que los colocaron muchas veces por encima de los grupos indígenas. Por ejemplo, no pagaron la contribución militar exigida a las castas y en varias ocasiones fueron absueltos de condena a pesar de haber propiciado motines y rebeliones contra el gobierno colonial (Hunefeldt 1979b: 72, 81-82). Hunefeldt intenta probar así las relaciones del Estado y los milicianos dejando en claro que la intervención popular en las luchas de independencia supuso una intrincada y compleja negociación política entre la elite y los grupos plebeyos. Estos pactos no conllevaron a que los grupos de poder soslayaran la creciente autonomía de la plebe y dejaran de buscar contrarrestar una posible revolución popular en perjuicio del gobierno. Entonces, la inclusión de los milicianos en la guerra y la revolución respondió antes que a una convicción liberal o humanitaria, a una necesidad de organizar un ejército en aquella situación convulsionada que se vivía (Hunefeldt 1979b: 76). Además, las elites supieron utilizar políticamente a su favor el fraccionamiento interno de la sociedad negra haciendo imposible una acción conjunta de este grupo social en el escenario de la guerra e incluso llegando a mantener a los negros enfrentados consigo mismos (Hunefeldt 1979a: 51). Estas divisiones pueden apreciarse también en los sectores indígenas considerados por Hunefeldt como un grupo humano heterogéneo con serios conflictos internos a lo largo de la experiencia colonial y el proceso de emancipación: “Eran culturas, razas e intereses en abierto conflicto, sin una clara supremacía y por tanto sin líneas directrices para toda la sociedad, capaces de convertirse en 1815 en una voz unificadora por la reforma constitucional, mucho menos por la independencia” (Hunefeldt 1978: 52). A pesar de esta realidad la autora señaló que las reformas gaditanas y después la política de las fuerzas patriotas en el Perú brindaron la oportunidad a los indígenas de conservar cierto margen de acción y “orientar sus reivindicaciones a partir de una participación directa en el destino político” (Hunefeldt 1982: 163, 187-199).

Fue Alberto Flores Galindo (1984 y 1987) que volvió a incidir en las relaciones conflictivas, la fragmentación social y la contraposición de intereses de los grupos sociales durante las guerras de independencia. Por ejemplo, las diferencias entre indios y negros eran simplemente “irreconciliables”, y fue la violencia la que rigió dichos enfrentamientos. El sistema colonial buscó “escindir y fragmentar” a las clases sociales, plasmando en la realidad la famosa frase “divide y vencerás.” Esa tensión étnica llegó a grados alarmantes, pues no solo la elite se conformó con dividir y enemistar a los indios de los negros, sino, incluso, se tomó en serio el objetivo central de fragmentar y acrecentar las tensiones y los conflictos al interior de la misma sociedad indígena y de la sociedad negra. Ese afán divisionista estuvo justificado por la elite debido al creciente temor que esta tenía por el surgimiento de un movimiento social propio de la plebe que dejará fuera del poder al sector más encumbrado de la sociedad colonial.

Scarlett O'Phelan Godoy (1987 y 1988) ha probado incluso que estas divergencias internas entre las elites criollas y los sectores subalternos pueden percibirse en las rebeliones del siglo XVIII y las del temprano XIX. Los criollos tuvieron la necesidad de una alianza con la elite indígena y el propio clero (como importante mediador social), con el objetivo de contar con un contingente armado significativo para hacer frente a las fuerzas realistas. Sin embargo, estas alianzas fueron coyunturales y temporales debido al creciente autonomismo que el sector indígena mostró en los movimientos sociales haciendo peligrar la dirección de la rebelión en manos de los grupos criollos (O'Phelan 1987: 168-172). Además, el componente regionalista de las rebeliones y la poca inclinación a vislumbrar la escala y los intereses continentales limitaron y tal vez contribuyeron a erosionar las alianzas entre estos sectores sociales (O'Phelan 1987: 199).

Precisamente, ha resultado pertinente la sugerencia de Peter Guardino (1989) y Alberto Flores Galindo (1984), de repensar el papel de la plebe teniendo en cuenta que si bien la independencia no fue una revolución social o popular, permitió apreciar la intervención de las clases populares y los 4

cambios que toda esta situación ocasionó. En esa perspectiva, Guardino consideró que las guerrillas y montoneras en la coyuntura de 1820-1824 tuvieron diversas posibilidades políticas de actuación y entendieron de forma distinta el significado y las consecuencias que trajo la independencia (Guardino 1989: 115-116). Esto último ha sido percibido también por Flores Galindo para el caso de la sierra central en donde al lado de los soldados aparece la tropa irregular, aquellos “grupos armados vinculados a las autoridades locales”, mostrando la incorporación de la población indígena en la guerra (Flores Galindo 2005 [1983]: 224-225). No obstante, esta intervención popular fue controlada por las fuerzas patriotas con el objetivo de evitar una revolución social, llegando a movilizar para ello a indios contra indios. Además, si bien los montoneros reflejaron un estilo popular, se asemejaron más “al bandolerismo social (con sus rasgos individualistas) que a la intervención colectiva y espontánea de una sublevación campesina” (Flores Galindo 2005 [1983]: 232, 230).

Estas premisas previas volvieron a retomarse y profundizarse en las investigaciones que se emprendieron en la década de los 90’ y en la historiografía reciente tanto en Perú como en Argentina. El argumento central de los trabajos hasta aquí estudiados sostiene que la participación popular en la guerra y en la esfera política debería ser entendida a partir de análisis particular y vinculante de los actores sociales del ciclo revolucionario. Además, de la necesidad de incluir el papel y las alternativas políticas de los sectores subalternos en los diversos espacios regionales y las repercusiones que estas ocasionaron defendiendo sus intereses en la arena de la lucha militar, ideológica y política.

#### **La revolución desde el interior en la historiografía reciente.**

El Río de la Plata es un ejemplo claro para entender la renovación en los estudios de la revolución desde las regiones. Raúl Fradkin en un libro reciente sintetizó los pormenores de esta nueva mirada a la historia de las clases populares: “Si las facciones elitistas estaban aprendiendo a utilizar los tumultos y la movilización de grupos subalternos para resolver sus disputas, los sectores subalternos también estaban haciendo sus propios aprendizajes. Y si hacían falta tal diversidad de engaños, promesas y dinero resulta que la adhesión debía ser conseguida y no resultaba simplemente de relaciones de obediencia, que era preciso contar con una trama de mediadores y articuladores sociales y que los sectores subalternos experimentaron la necesidad creciente que los grupos elitistas tenían de ellos” (Fradkin 2008: 63). El autor percibe que la participación popular no fue, como sostuvo la historiografía tradicional, una simple marcha de individuos autómatas, sin dirección propia, carente de sentido político y arrojado totalmente a los vaivenes políticos e intereses particulares de los grupos de poder. Por el contrario, la renovada tendencia de la historiografía argentina reciente incide en advertir el determinante desempeño de los grupos subalternos en el ciclo revolucionario, en los diversos escenarios de las guerras de independencia y en la relación estrecha que mantuvieron con la elite revolucionaria, llegando a negociar su adhesión a la revolución.

En ese sentido, el espacio regional ha resultado un campo importante de reflexión. Beatriz Bragoni para el caso de la región de Cuyo ha estudiado la trayectoria política y militar de San Martín y el fuerte apoyo que consiguió para la formación del ejército libertador (Bragoni 2010a). En forma puntual la autora analiza en varios trabajos la conformación social del ejército patriota y el papel clave de los sectores populares en las guerras de independencia. Bragoni al desarrollar la cultura política de la plebe cuyana se detiene en la rebelión de negros y soldados de los cuarteles urbanos de Mendoza que fuera desbaratada antes de su ejecución en mayo de 1812. El estudio de este movimiento popular, a partir de un voluminoso expediente de procesos criminales y un

conjunto de sumarias militares, permite sostener una reinterpretación diferente de la revolución en Cuyo y del papel de los sectores subalternos en el desarrollo de estos acontecimientos. En palabras de Bragoni, esta rebelión nos ofrece la oportunidad de captar “las formas en que la revolución y la guerra fueron pensadas y vividas por lo negros, pardos y mulatos involucrados súbitamente al mundo político” (Bragoni 2008: 110). Este movimiento calificado como una “sublevación contra los amos y el propio gobierno”, tenía como motivo principal la obtención de la libertad para todos y la afiliación de los esclavos emancipados a la junta de Buenos Aires y su inserción en los ejércitos revolucionarios rioplatenses. Fue, precisamente, este argumento el que alegaron los jueces encargados del juicio sumario, resaltando el interés patriótico de los rebeldes y eximiéndoles de toda condena y procurando su ingreso a las fuerzas patriotas (Bragoni 2010b: 122-126). Por lo tanto, Bragoni incide en ver a esta rebelión como un indicio significativo de la politización de la plebe y el alcance de la revolución en el espacio regional, incluso, antes de que adquiriera mayor impulso cuando San Martín en 1814 forme en Mendoza el Ejército 5

Unido de los Andes, con la participación importante de negros libres y esclavos, e inicie su proyecto continental de liberación de Chile y Perú (Bragoni 2008: 134-136).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Eugenia Molina (2010), en un artículo aún inédito, ha rescatado una variante importante en el estudio de los sectores populares a partir del análisis de sumarios civiles y militares, especialmente, un sumario de 1815 en Cuyo tomado como una excepción normal, al advertir, cómo los grupos subalternos dieron muestra de su resistencia y crítica soterrada a la autoridad política. Por ello, para Molina, “la revolución debió realizar complejas negociaciones con los más diversos sectores sociales para poder cimentar su autoridad.”

Otro foco regional de estudio lo constituye la revolución liderada por Artigas en la banda oriental. Ana Frega insiste en advertir la participación de negros, indios y criollos pobres en la revolución radical artiguista. La autora señala que “la movilización de los infelices, necesaria para la conformación de los ejércitos, era vista con recelo por las minorías dominantes que percibían el alzamiento como un acortamiento de la distancia social” (Frega 2008: 151-152). De ahí entiende porque las elites utilizaron el discurso del desorden, la anarquía y la subversión social, que ocasionarían los sectores populares, para justificar diversas formas de apego a otros Estados y la defensa de la monarquía como garante para el establecimiento de un orden estable. Entonces, es importante observar que el denominado radicalismo popular estuvo plagado de características propias a los grupos involucrados en las guerras y las alianzas y beneficios que estos grupos subalternos pudieran recibir de los líderes revolucionarios. Así, queda claro que “el programa radical de la revolución fue construido en el proceso de la lucha” (Frega 2002). Incluso, como señala Frega, lo realmente novedoso de la relación entre Artigas y los infelices estuvo en: “el desafío a la autoridad del caudillo si no se satisfacía la demanda de permanecer en los campos que habían ocupado. Lejos de ejercer un control indiscutible [...], la autoridad de Artigas sobre las tropas orientales [...] estaba condicionada al cumplimiento de los compromisos contraídos en la lucha” (Frega 2008: 154-155). Más aún la autora subraya que “la movilización militar abrió caminos de libertad” a partir de alternativas y posibilidades de negociación que esclavos, libertos, indios y criollos pobres establecieron con los caudillos de la revolución, en otras palabras, “el proyecto artiguista, dependía del peso de las alianzas” (Frega 2010: 172-174, 183).

Al respecto, los estudios de Sara Mata y Gustavo Paz para las regiones de Salta y Jujuy ofrecen otra interesante entrada para comprender esas mediaciones entre la plebe y los líderes revolucionarios. Sara Mata busca reflexionar acerca del carácter y la dinámica de estas insurrecciones en donde “sectores muy amplios de la población aspiraron, a través de la movilización y la guerra, alcanzar significativos cambios en sus condiciones de vida y en su participación política y social” (Mata 2008b: 180). Estas transformaciones supusieron la inserción de los gauchos en las milicias lideradas a partir de 1814 por Martín Miguel de Güemes en Salta y Jujuy para contrarrestar el avance de los ejércitos realistas (Mata 2008a: 9-17). En plena revolución, el líder de los gauchos tuvo que negociar la participación de sus milicianos y de sus jefes locales como condición central para acumular, controlar y manejar todo el poder militar y político que pudo adquirir en esa coyuntura revolucionaria (Mata 2008b: 191). No era entonces una filiación desinteresada y puramente patriótica, las circunstancias de la guerra y el manejo político, a través de concesiones diversas, permitieron que Güemes pudiera movilizar a los gauchos por más de siete años que duró la guerra de recursos librada con las fuerzas realistas (Mata 2008a: 87-118). Además, la dinámica impuesta por la guerra “contribuyó a la construcción de una identidad política en sujetos generalmente considerados pasivos o movilizados por razones de interés particular” (Mata 2010: 131).

Entonces, sugiere Mata, los paisanos en armas otorgaron significados y representaron a la patria y a la libertad de distinta forma que las elites revolucionarias (Mata 2008c: 61-82).

Por ello, otro especialista en el tema como Gustavo Paz afirmó que en estos espacios al producirse la activa movilización miliciana de la población campesina, los denominados “gauchos” de Güemes, el escenario y el discurso de la guerra se politizó llegando los miembros de la “gente decente”, a temer un desborde popular serio debido a la imposibilidad que tuvo la elite de controlar la acción directa de la plebe (Paz 2004: 149-165; Paz 2008b: 83-101). La reacción de los grupos de poder, en palabras del autor, supuso la materialización de diversas propuestas y medidas tomadas a partir de 1822 por las nuevas autoridades para reordenar la campaña y restaurar el orden. Esta reordenación organizada entre 1822-1825 causaría múltiples tensiones sociales y étnicas entre los sectores subalternos y las elites políticas. Si bien se pensó que con la muerte del líder de los gauchos, se volvería inmediatamente al sistema anterior, en donde las elites locales monopolizaban todo el poder, **6**

la realidad mostró, en un primer momento, otra respuesta. El *quid* del problema estuvo en hacer efectivas las exigencias de las elites de revocar “la excención del pago de arriendos a los gauchos”, que durante el mandato de Güemes habían adquirido aduciendo su activa participación en la defensa de la patria. La anulación que pedían las elites no se pudo concretar ni en 1822 ni 1823, debido al fuerte poder que aún conservaban los gauchos en la configuración política de aquel espacio regional (Paz 2008a: 211-216). Sería recién con el ingreso del nuevo gobernador José Antonio Álvarez de Arenales en 1824 que podrá hacerse efectiva la reordenación de la campaña a través de la aplicación de tres medidas puntuales: “la reducción en cantidad y número de efectivos de los escuadrones de milicia, la reducción de los privilegios concedidos por Güemes a los gauchos (la excención de los arriendos y el fuero militar) y el cumplimiento del conchabo como manera de controlar a la población rural” (Paz 2008a: 217). Estas medidas aplicadas desde la promulgación del nuevo reglamento de milicias de 1824 ocasionaron paulatinamente la desmovilización de los temidos sectores populares y, en 1825, las elites locales pudieron arrogarse haber domado a los gauchos y restaurado el orden en Salta y Jujuy.

Si bien en estos últimos espacios el ímpetu popular fue acallado después de una fuerte campaña de desmovilización y represión, Silvia Ratto ha indicado para el caso de la Pampa, la Patagonia y el Chaco el protagonismo de los indios en la revolución rioplatense (Ratto 2008 y 2009). La idea de la autora es advertir el impacto de la revolución entre las poblaciones nativas de las regiones fronterizas. Parte de la hipótesis de que dicho impacto “fue diverso y no se vinculó de manera directa y necesaria con los proyectos políticos de los grupos patriotas” (Ratto 2008: 224). Esta tendencia se explicaría porque en aquellos espacios los diversos grupos mantuvieron vinculaciones entre sí tanto por relaciones de alianzas como de conflicto, resultando fundamental, en ese sentido, el papel de los jefes étnicos aprovechando la diversidad de alternativas que la guerra y la revolución había generado en estos espacios (2009: 145, 165-167). Entonces, era claro que “las alianzas no se hacían en apoyo a tendencias políticas” que tuviese poco significado en los líderes indios, sino que “éstas se definían por las relaciones personales que existían con algunos personajes hispano criollos que, a su vez, ofrecían a los caciques beneficios por la alianza.” Por lo tanto, “su incorporación a uno de los dos bandos en pugna no significó el compromiso con una posición política determinada sino el auxilio como fuerzas militares que operaban según sus propios objetivos” (Ratto 2008: 252).

Esta tesis sugerente ha sido percibida no sólo entre los grupos indígenas de las zonas de frontera que ha estudiado Ratto, sino, también, en la revolución radical artiguista de la banda oriental, en las relaciones establecidas entre Güemes, las elites locales y los gauchos en Salta y Jujuy; y en Mendoza, cuando la elite cuyana y la plebe propugnarían su adhesión a la revolución más aún a partir de la fuerte militarización iniciada por San Martín en 1814. Igualmente, se ha podido observar en las relaciones entre la plebe y las elites la función trascendental de los líderes locales o mediadores sociales haciendo posible las negociaciones políticas en plena revolución. Se puede llegar a sostener entonces que los sectores populares en los espacios regionales del Río de la Plata cumplieron un rol político y social protagónico. Y que su adhesión a la revolución manejó diversas opciones políticas de acuerdo a sus intereses y al contexto en el cual estuvieron inmersos como actores sociales activos y partícipes de la lucha revolucionaria.

Por su parte, en Perú el impacto de la renovada historia social y política provino de la historiografía norteamericana. Charles Walker y Sarah Chambers estudiaron las relaciones entre sociedad y Estado dirigiendo su enfoque al ámbito regional y a la

intervención de las clases populares en la esfera política en el tránsito de la colonia a la república. Walker afirmaría que los indios del Cuzco tuvieron conciencia política, influyeron en los movimientos sociales y negociaron las condiciones de su participación (Walker 1999: 113-155). Incluso, percibe que los sectores subalternos asumieron diversas formas de gobierno alternativo como la monarquía constitucional, una autonomía sin independencia total mientras que otros mantenían la esperanza en Fernando VII. Entonces, el comportamiento del sector indígena reflejó la apuesta por esas posibilidades (Walker 1999: 151). Al final las rebeliones fueron sofocadas y derrotadas por falta de un “grupo efectivo que pudiera movilizar la sociedad rural” y por las propias divisiones sociales internas (Walker 1999: 150-153). A pesar de ello el autor señaló que en la independencia y en los inicios de la república en Cuzco se produjo la combinación de lucha y negociación política entre el Estado y la sociedad indígena en donde estos últimos “utilizaron diversos medios para defender sus derechos” (Walker 1999: 155, 276-277). Entre esos medios la recurrencia a los tribunales para ventilar sus disputas representó una estrategia **7**

clave en donde los grupos indios negociaron con el Estado ciertas prerrogativas e intereses sociales como la autonomía indígena, los recursos económicos y, en cierta manera, su inclusión en la esfera política (Walker 2009: 186, 203-208). En esa misma tendencia, Chambers ha insistido en el papel activo de las clases populares en Arequipa pero no entendiéndola como un amor férreo por la patria sino más bien por la lucha de sus intereses particulares (Chambers 2003 [1999]: 46-53). Para Chambers en Arequipa “ni la riqueza de la elite ni la pobreza de las clases bajas eran tan extremas”, por ello, existió una cierta “cohesión social” o “identidad común” entre sus habitantes que habría permitido el surgimiento de una cultura política regional y el protagonismo político de las clases bajas en la configuración del poder en Arequipa (Chambers 2003 [1999]: 103, 241-255).

También desde la perspectiva norteamericana Mark Turner para la región de Ancash y David Garrett sobre el Cuzco han ofrecido ciertos indicios importantes para repensar la participación popular en la independencia. Garrett si bien se detuvo en el análisis de la nobleza indígena del Cuzco pudo advertir como estos incas nobles participaron tanto en la rebelión de Túpac Amaru II, de los hermanos Angulo y en la etapa final de la guerra de independencia, como intermediarios políticos capaces de movilizar a los indígenas para defender la monarquía o, en otras ocasiones, la nueva república (Garrett 2009 [2005]: 333-404).<sup>8</sup> Algo parecido a lo señalado por Chambers para el caso de Arequipa y el torrente de luchas políticas en donde los jefes locales mantuvieron conexiones tanto con la elite como con los plebeyos de la ciudad (Chambers 2003 [1999]: 245). Incluso, lo indicado por Walker de que los caudillos en el Cuzco y el Sur Andino contaron “con la ayuda de una red amplia de ideólogos e intermediarios culturales” que influyeron sobre el Estado y la propia sociedad (Walker 1999: 283). Por su parte, Turner al estudiar a los indios del Callejón de Huaylas ha vuelto a este argumento al indicar que “los campesinos, a través de los alcaldes y los mediadores legales, hicieron frente a los marcos discursivos dominantes [...] en formas localmente significativas” (Turner 2006 [1997]: 249). Además, que aquellos republicanos de los pueblos andinos se consideraron como los ciudadanos de la nación desde una óptica distinta a las representaciones hechas por las elites criollas. Así, lo “peruano” adquirió un significado diferente en el imaginario indígena, más aún éstos interpretaron “el proyecto nacional republicano en formas que San Martín y la elite criolla peruana no se habrían imaginado” (Turner 2006 [1997]: 51-52, 249). Este argumento de representaciones y significados divergentes apreciado en la región de Ancash se asemeja a lo ya indicado por Peter Guardino para las guerrillas y montoneras de la sierra central. Turner entonces insiste en subrayar que los indios republicanos y sus jefes locales si bien no formaron un Estado independiente tampoco acataron sumisos los designios de los funcionarios provinciales. Los campesinos de Huaylas y sus autoridades “enfrentaban y usaban al Estado cada vez que era posible” (Turner 2006 [1997]: 54-56).

<sup>8</sup> Scarlett O’Phelan Godoy (2009), a estudiado la inclusión de carácter restringido y condicional de indios nobles, indios del común, negros y castas de color en la guerra y la escena política del área andina durante las guerras de independencia insistiendo en que dicha inserción fue negociada con las elites criollas y los nuevos poderes del naciente Estado republicano.

Desde la historiografía peruana pero formada en el ámbito académico de Norteamérica, Cecilia Méndez ha estudiado sistemáticamente el rol asumido por los campesinos de Ayacucho en las guerras de independencia y las primeras décadas de la república (Méndez 1991 y 2005). Para Méndez no se puede categorizar a los indios iquichanos como actores pasivos de la guerra de las punas ni se les puede negar “la capacidad de raciocinio y discernimiento frente al conflicto.” Lo realmente sugerente para la autora

estaría en preguntarse si emergieron en las regiones proyectos alternativos y grupos de opinión contrapuestos que permitan pensar la revolución y las guerras de independencia desde una óptica de las clases populares más amplia e inclusiva (Méndez 1991: 165-169). Por ello, Méndez considera que la rebelión monarquista de Huanta aglutinó a diversos grupos sociales plebeyos en donde el papel central de los líderes locales permitió que los campesinos iquichanos pudieran negociar su participación en la guerra y en la esfera del poder político (Méndez 2005: 111-153). Así, la movilización campesina, a partir de alianzas coyunturales y operativas, debía ofrecer beneficios a los sujetos activos de la rebelión. Entonces, se asiste al surgimiento de una conciencia política en el campesinado indígena peruano que reconfiguraría el ámbito del poder y sus consecuencias prácticas en el mundo social (Méndez 2005: 34-51). Como señaló Méndez los iquichanos “no eran realistas porque deseasen perpetuar la colonia, o sus estructuras de dominación, sino por un afán de legitimizar las prerrogativas y derechos adquiridos bajo el poder colonial” (Méndez 1991: 187). Sólo así se **8**

entiende que de ser férreos defensores del rey y enemigos de la patria pasaron a ser los protectores de la ley y el Estado republicano.

Heraclio Bonilla (2007) ha cuestionado varias de las tesis de Méndez sobre la rebelión de Huanta. Para él, “más que la palabra es la praxis la que debe ser interrogada”, por ello discrepa con la autora que cree sin reparos el discurso construido de los rebeldes, además, por denominar muy rápidamente campesino y no indio a los iquichanos, soslayando la combinación contradictoria entre clase y etnicidad que supuso el tránsito de indio a campesino. Incluso, la idea de que los iquichanos fueron realistas al mismo tiempo que erosionaban los fundamentos del orden colonial y que su rechazo a la República no les impidió buscar su integración y relación con el nuevo orden, evidenciarían más las generalizaciones de Méndez que las conclusiones comprobadas en las fuentes (Bonilla 2007: 137, 146-147). En opinión de Bonilla, la oposición de estos últimos a la república en 1827, fue una experiencia que los llevó a su alianza con los españoles. Sin embargo, los intereses y reivindicaciones de los dos grupos fueron diferentes. Los indígenas buscaron la eliminación del viejo tributo colonial (paradójicamente, en 1827), la autonomía de sus autoridades locales, el rechazo a los atropellos del ejército patriota y la firme defensa de la religión católica. Por su parte, los blancos aspiraban el restablecimiento del orden colonial y del imperio de Fernando VII, para recuperar sus privilegios perdidos. Aquellos intereses contrapuestos, percibidos también en las rebeliones sociales de fines del período colonial, llevarían al fracaso del levantamiento (Bonilla 2007: 138-145). Tiene que entenderse, sugiere Bonilla, que la oposición de los iquichanos al nuevo Estado republicano puede ser el resultado perdurable de la herencia colonial, ejemplificadas en las fisuras sociales, raciales y económicas que las sociedades indias mantuvieron entre ellas y con los otros grupos sociales (Bonilla 2007: 149).

En otro espacio regional, Waldemar Espinoza (2007) ha demostrado recientemente las reacciones de los indígenas de Cajamarca frente a la política excluyente que se establece a partir de independencia de Trujillo y Lima. Espinoza observa que los principales líderes indígenas de Cajamarca fueron excluidos deliberadamente de participar de la declaración de la independencia de su región en 1820. Este hecho hacia evidente que en la política criolla no existía ningún interés por la inclusión de la población indígena en la nueva esfera del poder (Espinoza 2007: 180-182). Apenas declarada la independencia en Lima catorce líderes indígenas representando a los indios porconeros redactaron memoriales expresando su interés de mejorar su condición social y política en plena coyuntura revolucionaria. Dejaron sentada la idea de que la *patria* y la *libertad* significaban para ellos la restitución de sus tenencias comunales (tierras) y sus derechos sociales, es decir, la satisfacción de sus demandas e intereses como grupo social. Estas peticiones del sector indígena fueron rechazadas por las autoridades criollas ocasionando amotinamientos y la acción directa por varios meses de los indios porconeros como medida de presión para la consecución de sus derechos ciudadanos en la nueva república (Espinoza 2007: 185, 191-192). La elite criolla acusó a los líderes indios de persuadir a sus congéneres de sublevarse y alborotar toda la región. A pesar de estas imputaciones los grupos de poder aceptaron la intermediación del líder indio Carhuaguayatay con la intención de resolver el conflicto. Se produce entonces el debate andino y criollo en torno a la idea de *comunidad de tierras e independencia*. Esta discusión devela la intención de los indios de Porcón de ampliar sus dominios apelando al contexto de cambios que supuso la independencia. Además, deja entrever el significado que estos grupos indígenas dieron al término *libertad e independencia*, totalmente opuesto al uso otorgado por los grupos criollos (Espinoza 2007: 192-194, 198).<sup>9</sup> La respuesta de hacendados y estancieros fue clara al indicar que los indios

habían mal entendido la implicancia de estos conceptos, argumento que finalmente fue ratificado por las autoridades manteniendo el *status quo* en Cajamarca y a los “indígenas, negros y castas en los escalones más inferiores, proscritos” (Espinoza 2007: 201, 217-218).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cristóbal Aljovín (2009) ha iniciado en Perú el análisis de los lenguajes y conceptos políticos clave como estrategia para comprender los significados y usos políticos que los actores sociales le otorgaron a estos términos en el proceso de las guerras de independencia. Tal es el caso del concepto *pueblo/pueblos* estudiado por el autor.

<sup>10</sup> Luis Miguel Glave (2008) ha sugerido que la difusión y lectura de periódicos, sermones, gacetas, el intercambio de correspondencia, proclamas, pasquines, panfletos y manuscritos, influyeron en los movimientos rebeldes de Huánuco (1812) y Cuzco (1814). En estas rebeliones se hace perceptible la peligrosidad que representó, en manos de las clases populares, el recurso a la lectura y el debate público de los periódicos. Además, de los significados otorgados por estos grupos a los conceptos políticos clave de la revolución. **9**

Si bien estos argumentos de exclusión social, lucha política e inclusión condicional de los sectores populares en las regiones son evidentes en la experiencia del protectorado y los inicios de la república en Perú, también puede percibirse en la coyuntura mal denominada del silencio de la plebe y la ausencia de rebeliones sociales. Nuria Sala I Vila (1991 y 1996) ha modificado la imagen de tranquilidad y calma social que se supuso para la etapa posterior a la rebelión de Túpac Amaru II. En apreciación de la autora entre 1784 y 1814 se produjeron movimientos sociales que sacudieron los cimientos coloniales aglutinando a amplios sectores de los grupos subalternos en defensa de sus intereses locales y étnicos (Sala I Vila 1996: 191-225, 261-264). Es obvio que estas acciones no alcanzaron la envergadura ni las consecuencias de la gran rebelión en los andes, pero demuestran, como indicó también Charles Walker para el Cuzco, el ambiente de intranquilidad social y lucha política en los espacios regionales antes de la llegada de las expediciones libertadores de San Martín y Bolívar.<sup>11</sup> Con este argumento Sala I Vila aporta indicios para afirmar la presencia importante de los grupos indígenas en el contexto post-tupamarista hasta la rebelión de los Angulo y Pumacahua. Incluso, sugiere que el sofocamiento de estas rebeliones no conllevó a la ausencia de levantamientos anticoloniales entre 1815-1818 (Sala I Vila 1989 y 1991). Además, agrega la autora, la misma experiencia constitucional de Cádiz abrió espacios para la participación indígena en el control de los ayuntamientos o gobiernos locales sin que esto estuviera libre de conflictos y alianzas entre los distintos grupos étnicos (Sala I Vila 1992: 51, 62-69). Entonces, el binomio tributo indígena y movimientos sociales explicaría el complicado “clima de protestas y de confusión generalizada que vivió el Perú” en el proceso de las guerras de independencia, en donde la sociedad indígena participó y no fue simple agente pasivo de los intereses de las elites (Sala I Vila 1996: 9-14).

<sup>11</sup> Nuria Sala I Vila concuerda aquí con las ideas de Fisher (2000) y O’Phelan Godoy (1987), de que la primera etapa de la independencia se desarrolló en las regiones y no tanto en la conservadora capital virreinal de Lima.

<sup>12</sup> Para el caso de Piura, Elizabeth Hernández García (2008), ha dado algunos indicios de la participación central de la plebe en la época de la independencia. En aquel proceso las fuerzas milicianas comandadas por los patricios piuranos comenzaron a intervenir cuando vislumbraron el peligro potencial de sus intereses locales y regionales antes que de la patria grande. Más aún en 1819 ante el asedio de Lord Cochrane, los indios de Paíta se plegaron activamente a las filas patriotas en abierta oposición a la elite local (Hernández 2008: 269-318).

<sup>13</sup> Cristina Ana Mazzeo (2009), al estudiar la dirigencia del ejército realista en las guerras de independencia advierte también el papel importante que cumplieron los soldados y las milicias urbanas y rurales en el desarrollo de los acontecimientos militares y políticos.

En esta misma coyuntura de estudio, Susy Sánchez (2010), en una consistente investigación aún en prensa, intenta advertir, a partir del análisis de las milicias en Trujillo y Arequipa, la construcción de las diferencias regionales en el Perú.<sup>12</sup> Parte de la comprobación que el siglo XVIII el reformismo borbónico al reorganizar la defensa del virreinato ocasionó serias fisuras en las relaciones de poder entre la autoridad central y los poderes locales, siendo estos últimos los más beneficiados al acumular en sus manos la autonomía política y el control de los cuerpos milicianos. Si bien Sánchez se detiene en indagar la conformación de la oficialidad de las milicias, sin dar una mirada profunda a los grupos populares de la misma, deja entrever el papel trascendental de los líderes milicianos para conseguir la movilización de la tropa plebeya. Así, señala la autora que el poder de las milicias “permitió desafiar abiertamente la representatividad

política de las autoridades civiles”, incluso, la presencia masiva criolla “en el sistema miliciano frente al ejército regular fue y continuó siendo aplastante.” En ese sentido, Sánchez subraya que durante la crisis imperial y la coyuntura de las Cortes de Cádiz: “se profundizaron las diferencias regionales entre el norte y el sur. En el norte se aprecia una mayor capacidad dirimente de los jefes de las milicias quienes en forma progresiva se convierten en árbitros de la vida política [...]. Mientras que en el sur, la guerra contra los focos rebeldes se asistió a un fuerte proceso de militarización. El sur en contraste al norte vivió una guerra cercana, enfrentando focos rebeldes de La Paz, Buenos Aires y Chile.” Entonces, en Arequipa los cuerpos milicianos fueron adsorbidos e incorporados al ejército regular debido a la amenaza exterior y la guerra que supuso el enfrentamiento con las fuerzas revolucionarias. En cambio, en el norte peruano, gracias a la intermediación de los jefes de milicias y cierta tranquilidad social de la región, estos grupos armados adquirieron predominio sobre la tropa veterana demostrando mayor autonomía local y fuerte poder de negociación política. De ahí podría explicarse las diferencias regionales y por qué el norte declaró la independencia antes que Lima, y el sur terminó convertido en el baluarte de la defensa del régimen español.<sup>13</sup> **10**

### **La revolución desde los centros de poder en los estudios recientes**

Si en los espacios regionales se puso en evidencia la participación popular en la revolución, el examen de la intervención de indios, negros y castas en las capitales y centros de poder supone también la necesidad de comprender aquella realidad. Para el caso de Buenos Aires, Gabriel Di Meglio (2001 y 2007a) han venido a reinterpretar aquella visión pasiva y maniquea en donde los grupos subalternos eran presa de las decisiones de los poderosos y representaban solamente la carne de cañón en las luchas sociales. Por el contrario, Di Meglio ha demostrado cómo a partir de las invasiones inglesas, el descalabro político de la metrópoli en 1808 y el inicio de la revolución de mayo en 1810, se produjo en Buenos Aires la militarización y la politización de la plebe urbana. La plebe porteña fue grupo heterogéneo conformado por blancos pobres, negros, pardos, trigueños e indios, denominados como *chusma*, *populacho*, *vulgo* o *bajo pueblo*, que ingresaron al escenario de la revolución por las necesidades que la propia guerra trajo consigo (Di Meglio 2007a: 15-20, 42).<sup>14</sup>

14 Noemí Goldman (2008) ha editado un conjunto de investigaciones sobre los conceptos políticos clave en el Río de la Plata entre 1780-1850. Dentro de aquel trabajo se analiza el término pueblo, patria, nación, revolución, etc., mostrando que, a partir del vocabulario político, se puede advertir también la presencia de diversos actores sociales en el ciclo revolucionario y los significados particulares que estos le dieron a estos conceptos. Al respecto, resultan centrales los trabajos de Di Meglio, Wasserman, Goldman, entre otros, incluidos en el libro.

15 Recientemente, Fabián Harari (2009) ha propuesto que el Cuerpo de Patricios, la organización miliciana más importante que dirigió la revolución, debería ser considerado como un partido político (sujeto conciente), que a través de alianzas coyunturales aglutino tanto a los hacendados en armas como a las diversas clases de la sociedad rioplatense.

16 Magdalena Candiotti (2009b) ha observado que muchas familias de negros esclavos en el Buenos Aires revolucionario utilizaron la vía de la lucha judicial para defender sus derechos de libertad. Sin embargo, Silvia Mallo ha indicado que los negros esclavos “adoptaron sus propias tácticas de adaptación pero la libertad estaba más cerca en sus conciencias que en la realidad y no era libertad vinculada a la igualdad” (Mallo 2010: 82-83).

La militarización conllevó a la formación de milicias urbanas en donde los sectores medios y subalternos encontraron un vehículo de participación y negociación política. Esto no significó que las milicias fueron un cuerpo armado homogéneo, la jerarquización social de la sociedad se trasladó también a la oficialidad y las tropas milicianas de Buenos Aires, lo que quedó en evidencia en la conflictividad subyacente en motines y alzamientos populares (Di Meglio 2007b: 137-142). En apreciación de Di Meglio, la participación de la plebe en la política porteña se materializó “en las celebraciones públicas, la intervención- liderada por miembros de la elite y/o el Cabildo - para dirimir conflictos entre las facciones que aparecieron dentro de los revolucionarios, los motines militares protagonizados por plebeyos en el ejército y la milicia” (Di Meglio 2007a: 97-122).<sup>15</sup>

Un caso típico estudiado por Di Meglio (2008) es el levantamiento de sargentos, cabos y soldados del cuerpo de pardos y morenos de la milicia de la capital desarrollado en febrero de 1819. Este movimiento significó la desobediencia de la plebe por la orden del Gobierno y del Cabildo “de abandonar sus casas para acuartelarse”, ocasionando que los milicianos tomen las armas “para resistir la medida.” El juicio sumario abierto a los implicados mostró evidencias novedosas sobre los móviles del movimiento plebeyo. Mientras defendían su actuación “apelando a que se habían violado sus derechos

milicianos”, abrían también la posibilidad “de hacerlo con las armas en la mano y eso preocupaba fuertemente a las autoridades y a la elite porteña.” Este argumento ha sido corroborado por el autor en diversos motines y levantamientos sucedidos en toda la década revolucionaria. Por ejemplo, en el motín de las trenzas de 1811 y en el conato de levantamiento entre la compañía de pardos y morenos en 1813 (Di Meglio 2008: 79, 75-82). Igualmente, el papel político de la plebe pudo percibirse en acontecimientos que implicaron cambios en el gobierno revolucionario. Tales son los casos de las intervenciones populares en las jornadas del 5 y 6 de abril de 1811, del 23 de septiembre del mismo año y los de julio y octubre de 1812 (Di Meglio 2008: 84-89). En otras palabras, para Di Meglio, la revolución en Buenos Aires promovió una activa participación, aunque subordinada, pero decisiva, de la plebe en los asuntos relacionados con el gobierno. Por ello, debe entenderse su inclusión y participación política como una búsqueda por satisfacer sus intereses y obtener beneficios en la configuración social y política de la sociedad rioplatense.<sup>16</sup>

En esta perspectiva, Raúl Fradkin (2008) ha advertido, en la coyuntura que va desde las invasiones inglesas hasta el comienzo del rosismo, un ciclo tumultuario en donde las acciones colectivas de los grupos subalternos encontraron un canal de intervención que sería decisivo en la configuración de la cultura política plebeya. Estos tumultos originarían en los grupos de poder temores y precauciones por controlar toda signo de insubordinación popular. Por ello, el análisis del **11**

autor sirve de manera esencial para apreciar en proceso las variaciones de los intereses de las elites y la politización popular. Como indicó Fradkin, y también lo ha mostrado Di Meglio, en el ciclo revolucionario tanto las elites como los grupos subalternos estaban aprendiendo a medir el potencial y los límites de las movilizaciones sociales, a tomar conciencia del papel que podía cumplir el pueblo como un actor social determinante y de la necesidad de contar con mediadores y articuladores sociales para negociar precisamente la participación popular en la revolución (Fradkin 2008: 63; Di Meglio 2007a: 310). En forma puntual, el papel clave de estos intermediarios políticos ha sido sostenido por Fradkin (2009) cuando analizó la conspiración de los sargentos y las tensiones políticas y sociales que esto ocasionó en la frontera de Buenos Aires y Santa Fe en 1816. Para el autor, esta conspiración premeditada contra el Estado y las autoridades “suponía un quiebre de las lealtades verticales en función de otras horizontales”, en donde quedaba claro que la acelerada politización de los sectores populares a partir de la revolución conllevó a que “la lealtad y la obediencia debían ser negociadas y los oficiales debían contener y canalizar las expectativas de sus soldados y suboficiales” (Fradkin 2009: 176, 190) Así, la conspiración deja advertir que sargentos y soldados: “estaban lejos de ser meros actores pasivos en estas relaciones, que de algún modo podían incidir en las estrategias de sus superiores y que, al menos por un momento, pudieron pensar en desplegar un estrategia política y militar propia” (Fradkin 2009: 190-192).<sup>17</sup> Además, en apreciación de Di Meglio, “la utilización de las redes administrativas, particularmente la influencia de los alcaldes de barrio en las distintas zonas urbanas, fue también fundamental para impulsar la intervención del bajo pueblo” (Di Meglio 2007a: 309-310). O, como en sucedió en el motín de las trenzas de 1811, estudiado por el mismo autor, en donde sargentos, cabos y soldados, sin intervención de los oficiales se amotinaron defendiendo sus derechos “como fieles ciudadanos libres y no como tropa de línea” (Di Meglio 2007b: 141).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> El propio Fradkin (2006), al analizar el accionar de la montonera dirigida por Cipriano Benítez en el pueblo de Navarro en la frontera oeste de Buenos Aires en 1826, ha mostrado cómo este paisano de la campaña bonaerense pudo convencer, negociar y movilizar a amplios sectores de las clases populares de participar política y militarmente en un acción armada. Sin que esto supusiera una relación vertical entre el líder y su contingente, sino, por el contrario, una praxis pactada entre los diversos actores sociales inmersos en el conflicto.

<sup>18</sup> Marta Goldberg sostiene que “son abundantes los testimonios respecto de la actuación de los afrosoldados en todas las acciones que se libraron en el interior, en Paraguay, la Banda Oriental, el Alto Perú y Chile” (Goldberg 2010: 50). Entonces, es evidente que los afrosoldados tuvieron una participación relevante en la revolución. Estas premisas de la participación popular en la revolución han sido afirmadas también por Fabián Herrero (2007) cuando analiza los movimientos de pueblo en la capital porteña. En propuesta del autor estas acciones pueden comprender dos etapas: entre 1810-1815, las irrupciones políticas pueden ser consideradas revoluciones pues lograron ser exitosas derrocando al poder de turno, en cambio, las acciones desarrolladas entre 1816-1820, si bien fueron generalmente movimientos frustrados permiten observar, sin embargo, mejor las reflexiones que se generaron sobre la problemática de la participación popular y el poder político durante el ciclo revolucionario (Herrero 2007: 23-24). Entonces, Herrero se circunscribe a indagar dos casos específicos de esta última etapa: la tendencia confederacionista de junio de 1816 y el golpe de Estado de octubre de 1820. Aquellos movimientos de pueblo, en donde la plebe armada se mueve en la vía pública, si bien fueron vencidas muestran el entramado político del poder en Buenos Aires (Herrero 2007: 9-10). Para el autor, el pueblo en su acción callejera se convierte

en actor central de la revolución. Y, que a través de levantamientos políticos, busca acceder al poder y ganar legitimidad. Dentro de estas luchas se erigen líderes e intermediarios políticos, como los ya indicados por Di Meglio y Fradkin, que logran movilizar al pueblo y participar conjuntamente en las acciones. No obstante, a pesar de las derrotas de los federalistas en 1816 y 1820, el grupo vencedor buscó de diversas maneras y, en casi la mayoría de los casos, la integración de los vencidos (Herrero 2007: 194-211). Esto supone el reconocimiento y las implicancias políticas que podía originar una actitud totalmente excluyente del nuevo grupo de poder en el escenario de la negociación y el establecimiento de la autoridad política.

Los argumentos esgrimidos para el caso de Buenos Aires marcan ciertas variaciones con la realidad del centro de poder en el Perú. Por ejemplo, Carlos Aguirre (1993 y 2005), insiste en afirmar que “una rebelión de esclavos en Lima durante el siglo XIX no sólo no fue posible sino que además, probablemente, no era necesaria”, pues los negros utilizaron otros medios cotidianos de confrontación para aliviar su condición social como el cimarronaje o fuga, la contienda judicial, el mecanismo de los esclavos jornaleros y la compra de la libertad (Aguirre 2005: 127-157). Entonces, **12**

los esclavos “transitaron por una experiencia que les ofrecía múltiples oportunidades para ejercer distintos grados de autonomía, pero también reforzaba las estructuras que los condenaban a la marginalidad” (Aguirre 2005: 99-100). Incluso, para Aguirre la elite limeña auspició el desarrollo de “conductas individuales y poco inclinadas a la acción colectiva por parte de los esclavos” (Aguirre 1993). Esta idea se asemeja a lo señalado por Flores Galindo (1984) y Hunefeldt (1979) al advertir la fragmentación y los conflictos internos de los negros libres y negros esclavos en el proceso de independencia. Incluso, la enemistad percibida entre indios y negros que aumentó la violencia y la criminalidad en Lima convirtiéndose en una barrera infranqueable para una acción conjunta de estos sectores populares en la revolución.

Estos postulados, sin embargo, han sido cuestionados parcialmente por Jesús Cosamalón (1999a y 1999b) al indicar que si mayormente las relaciones entre indios y negros en Lima fueron conflictivas, en otros casos, como prueba el autor, llegó a existir convivencia social entre estos grupos populares. La presencia conjunta “de indios y negros en todos los espacios posibles (familia, trabajo, barrio)”, demostraría, “la amplitud del contacto cotidiano entre las dos razas” (Cosamalón 1999b: 358). Indios y negros al establecer relaciones mutuas originaron mezclas raciales como los denominados chinos (mezcla de indio y negro) encontrados en los censos coloniales. Además, que un 14% de indios se casara con mujeres de origen negro, esclavas o libres, mostraría la existencia también de un vínculo afectivo entre ambos grupos (Cosamalón 1999b: 349, 352-354). Entonces, señala Cosamalón, la elite de Lima ante esta realidad y el peligro potencial de unión entre indios y negros, en un movimiento amplio de insubordinación social, creó el argumento de las “amistades peligrosas” para el *status quo*, como una forma de romper la conformación y movilización de un gran contingente de sectores plebeyos en los motines y rebeliones sociales de la coyuntura independentista. Como ha observado Aguirre (2005) y, en un estudio reciente Hunefeldt (2008), esta desmovilización de la plebe debe ponderar también las distintas posibilidades que tuvieron los negros y los indios de participar en la esfera política. En el caso de la población negra no sólo el conflicto armado significó la alternativa, sino, especialmente, la contienda judicial, la compra de libertad o la fuga, representaron para ellos la vía más cercana de supervivencia social.

Sin embargo, Gustavo Montoya (2002), ha prestado atención a la participación armada de estos sectores sociales en la coyuntura de 1821-1822. El autor estudia detenidamente la participación activa que tuvieron los “cuerpos cívicos”, - integrados por pequeños propietarios, comerciantes, menestrales, castas, pardos y esclavos -, en los acontecimientos sucedidos en el gobierno protectoral. Controlar el orden público y contrarrestar la oposición civil realista que amenazaba el régimen de San Martín resultaron los objetivos primordiales de los cuerpos cívicos. Estos fueron creados por Monteagudo y controlados por el ejército libertador para evitar cualquier intento de contrarrevolución de los realistas o un funesto movimiento de revolución social de estos mismos cívicos al verse con el poder de las armas (Montoya 2002: 126). Así, los cuerpos cívicos fueron la expresión política más acabada de las clases populares en la independencia. Monteagudo creó a estas milicias urbanas incentivando un estado de ánimo revolucionario, extinguiendo a los godos enemigos de la libertad y tomando hacia las fuerzas patriotas y el gobierno todas las lealtades posibles y destruyendo todo signo de insubordinación (Montoya 2002: 118-122). Al ser destituido Monteagudo y haber decretado San Martín la instalación del Congreso Constituyente en 1822, se produjo la fragmentación y redistribución de los cívicos entre las fuerzas patriotas. Con esta investigación Montoya demuestra que hubo segmentos populares en Lima como los negros que fueron politizados y pudieron en las medidas de sus posibilidades obtener

ciertos privilegios al negociar su participación política en las guerras de independencia (Montoya 2002: 127, 145).

A pesar de este aporte, en palabras de Heraclio Bonilla (2007), ¿el comportamiento de estos grupos populares era únicamente por un interés político y social, local y coyuntural? Bonilla considera que detrás de esa preeminencia subyacen los intereses económicos que el pueblo y los grupos de poder podían ganar o perder en una coyuntura revolucionaria. Era claro que el triunfo de una revolución popular afectaría terriblemente los privilegios y la supremacía política y económica de la elite (Bonilla 2007: 130). Pero era también cierto que dentro de las mismas clases populares los “intereses comerciales” y la “tradicional segmentación étnica” jugaban en contra de una “eficiente fusión interna de la población india” (Bonilla 2007: 80). Esas disparidades se volverían a presentar en la participación que cumplieron las guerrillas indígenas desde la declaración simbólica de independencia por San Martín en 1821 y los triunfos definitivos de las fuerzas de liberación en Junín y **13**

Ayacucho en 1824. Se percibe que lejos de desear fervientemente la independencia o rechazarla, los grupos populares asumieron funciones en la guerra de acuerdo a sus intereses o al menos en defensa de su propia existencia como sector social (Bonilla 2002: 122). Además, era obvia la presencia indígena en el conflicto tanto en las filas patriotas como realistas. Esto no hace más que mostrar los complicados comportamientos de estas clases bajas en un contexto en donde su adhesión estuvo supeditada al uso de mecanismos coactivos de reclutamiento, del engaño y la concesión coyuntural de ciertas exenciones a los grupos populares (Bonilla 2007: 117-124). Incluso, los líderes de las guerrillas no tuvieron una sola posición monolítica frente a la independencia, sino que esta se modificó de acuerdo a los acontecimientos militares y políticos y al propio temor causado en las instancias de poder, por el ímpetu desenfrenado y peligroso de las fuerzas indias en la guerra. Este argumento explica porque los sectores indígenas no formaron elementos efectivos de los ejércitos formales desempeñándose únicamente en funciones específicas de respaldo, acoso, vigilancia o espionaje. No obstante, pudieron en esas instancias y con las armas en la mano, conseguir ciertas prerrogativas y autonomía “en función de sus propios intereses” (Bonilla 2007: 123, 129-130).

#### **A modo de conclusión: Balance y perspectiva comparada.**

De los argumentos señalados en esta revisión historiográfica, en concordancia con la tesis de Chust y Serrano para todo el ámbito de América Latina, ha quedado claro que en la realidad del Perú y el Río de la Plata, las clases populares “intervinieron y se movilizaron bajo un prisma no necesariamente patriótico o realista, sino por intereses concretos pertenecientes a sus grupos y etnias” (Chust y Serrano 2009: 18-19). Esta premisa sugiere, además, invertir esa imagen maniquea y subordinada, sin intervención política de la plebe, que la historiografía tradicional había creado en la esfera académica y en la conciencia colectiva de la sociedad. Entonces, a partir de los aportes recientes e incluso de la historiografía del sesquicentenario, indios, negros y castas han cobrado visibilidad e importancia en el desarrollo de las guerras de independencia.

En la actualidad la participación popular en el ciclo revolucionario, en los casos aquí analizados, advierte: a) la fuerte militarización y politización de las sociedades y los grupos populares en la guerra y la revolución; b) presencia de estos grupos plebeyos en la lucha militar en filas patriotas y realistas; c) intervención política negociada del pueblo gracias a la fuerte capacidad de movilización y apoyo a las fuerzas en conflicto; d) papel central de los líderes populares e intermediarios políticos con los líderes criollos o grupos enfrentados para pactar su inclusión en la guerra; e) la necesidad de los mediadores políticos de negociar dentro de los propios grupos subalternos la asistencia de estos en la lucha armada; f) la percepción de que las alianzas entre criollos y sectores populares fueron coyunturales y mostraron intereses divergentes; g) la existencia de fragmentación interna dentro de la sociedad indígena y la sociedad negra, incluso, del enfrentamiento de intereses entre estos grupos sociales; h) los significados atribuidos por la plebe a términos políticos como patria, libertad e independencia resultaron totalmente opuestos a los dados por los sectores criollos o peninsulares; i) la importancia de los espacios regionales y la función clave de la sociedad rural en la configuración del poder político tanto a nivel local como nacional; j) la inserción de la plebe en la milicia, montoneras o guerrillas como medio inmediato para conseguir prerrogativas y satisfacer intereses de grupo; k) la lucha de indígenas y negros en los tribunales judiciales, la compra de libertad de los esclavos o la huida del poder del amo, como medios de resistencia y desfogue social, no necesariamente utilizando la confrontación armada; y, l) la comprobación de múltiples alternativas de gobierno

imaginadas por los sectores populares que no necesariamente debían de ser monárquicas o republicanas.

A partir de estas evidencias sostenidas por la historiografía reciente en Perú y Argentina podemos concluir que los sectores populares se constituyeron en un actor social y político central en la realidad de ambos espacios de América del Sur durante el proceso de independencia. En ese sentido, creemos que en el contexto de las conmemoraciones de los bicentenarios la historiografía especializada no solamente debe recoger, analizar y debatir estas tesis propuestas. Sino debe también focalizar su atención en ir descentralizando el conocimiento histórico referido a la revolución y profundizar más los puntos neurálgicos y problemáticos, que supondría una nueva agenda de investigación, en donde el análisis de conjunto, comparado y vinculante arrojarían nuevas luces sobre la experiencia de las guerras de independencia y el papel que cumplieron los diversos actores sociales. **14**

## Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos (2005), *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (1993), *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*, Lima, PUCP.
- ALJOVÍN, Cristóbal (2009), “Pueblo-Perú”, en, FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (ed.), *Diccionario político y social...*, pp. 1218-1227.
- BANDIERI, Susana (comp.) (2010), *La historia económica y los procesos de independencia en la América hispana*, Buenos Aires, Prometeo y Asociación Argentina de Historia Económica.
- BASADRE, Jorge (1973), *El azar en la historia y sus límites*, Lima, P.L. Villanueva.
- (1929), *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, Lima, Imprenta A. J. Rivas Berrio.
- BELTRÁN, Ezequiel (1977), *Las guerrillas de Yauyos en la emancipación del Perú, 1820-1824*, Lima.
- BELTRÁN, Óscar (1943), *Historia del periodismo Argentino: Pensamiento y obra de los forjadores de la patria*, Buenos Aires.
- BONILLA, Heraclio (2007), *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- BRAGONI, Beatriz y Sara E. MATA (comps.) (2009), *Entre la colonia y la república. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*, Buenos Aires, Prometeo.
- BRAGONI, Beatriz y Sara E. MATA (2007), “Militarización e identidades políticas en la revolución rioplatense”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, n° 64,1, pp. 221-256.
- BRAGONI, Beatriz (2010a), *San Martín. De soldado del rey a héroe de la nación*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (2010b), “Esclavos insurrectos en tiempos de revolución (Cuyo, 1812)”, en, MALLO, Silvia e Ignacio TELESCA (eds.), “*Negros de la patria*”..., pp. 113-130.
- (2008), “Esclavos, libertos y soldados: La cultura política plebeya en Cuyo durante la revolución”, en, FRADKIN, Raúl O. (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 107-150.
- CANDIOTI, Magdalena (2009a), “Apuntes sobre la historiografía del delito y el castigo en América Latina”, *Revista Urvio*, Quito, n° 7, pp. 25-37.
- (2009b), “Altaneros y libertinos: La condición legal de los afroporteños y sus transformaciones en el Buenos Aires posrevolucionario (1810-1820)”, en *XXVIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos: “Repensando las desigualdades”*, Río de Janeiro.
- CANTER, Juan (1942), *Las sociedades secretas, políticas y literarias*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.
- (1924), *Monteagudo, Pazos Silva y El Censor de 1812*, Buenos Aires, Peuser.
- CHUST, Manuel e Ivana FRASQUET (eds.) (2009), *Los colores de las independencias iberoamericanas. Liberalismo, etnia y raza*, Madrid, CSIC.
- CHUST, Manuel y José A. SERRANO (eds.) (2009), “Presentación. Guerras, monarquías e independencia de la América española”, *Ayer*, Madrid, n° 74, pp. 13-21.
- CHUST, Manuel y José A. SERRANO (eds.) (2007), *Debates sobre las independencias iberoamericanas*, Madrid, Iberoamericana Vervuert-Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, 3.
- CHUST, Manuel y Juan MARCHENA (eds.) (2007), *Las armas de la nación. Independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

- COSAMALÓN, Jesús (1999a), *Indios detrás de las murallas. Matrimonios indígenas y convivencia Interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*, Lima, PUCP.
- (1999b), “Amistades peligrosas: Matrimonios indígenas y espacios de convivencia interracial (Lima 1795-1820)”, en, O’PHELAN GODOY, Scarlett (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, PUCP, pp. 345-368.
- CORONA, Carmen, Ivana FRASQUET y Carmen María FERNÁNDEZ (eds.) (2009), *Legitimidad, soberanías, representación: independencias y naciones en Iberoamérica*, Castelló de la Plana, U. Jaume I.
- DI MEGLIO, Gabriel (2008), “Las palabras de Manul. La plebe porteña y la política en los años revolucionarios”, en, FRADKIN, Raúl O. (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 67-105.
- (2007a), *¡Viva el bajo pueblo!: La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de Mayo y el rosismo (1810-1829)*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2007b), “Milicia y política en la ciudad de Buenos Aires durante la guerra de independencia, 1810-1820”, en, CHUST, Manuel y Juan MARCHENA (editores), *Las armas de la nación...*, pp. 137-158. **15**

- (2001), “Un nuevo actor para un nuevo escenario. La participación política de la plebe urbana de Buenos Aires en la década de la revolución (1810-1820)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Buenos Aires, n° 24, pp. 7-43.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar (2007), “Reacción de los indígenas de Cajamarca frente a la independencia de Trujillo y Lima. 1821-1822”, *Investigaciones Sociales*, Lima, n° 18, pp. 179-220.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (ed.) (2009), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- FISHER, John (2000), *El Perú borbónico, 1750-1824*, Lima, IEP.
- FLORES GALINDO, Alberto (2005) [1983], “Soldados y montoneros”, en *Buscando un inca: Identidad y utopía en los andes*, Obras Completas, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, t. 3, vol. 1, pp. 221-232.
- (1987), “Independencia y clases sociales”, en FLORES GALINDO, Alberto (comp.), *Independencia y revolución, 1780-1840*, Lima, INC, t. 1, pp. 121-144.
- (1984), *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830*, Lima, Mosca Azul.
- FRADKIN, Raúl O. (ed.) (2008), *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Prometeo.
- FRADKIN, Raúl (2009), “La conspiración de los sargentos. Tensiones políticas y sociales en la frontera de Buenos Aires y Santa Fe en 1816”, en BRAGONI, Beatriz y Sara E. MATA (comps.), *Entre la colonia y la república...*, pp. 169-192.
- (2008), “Cultura política y acción colectiva en Buenos Aires (1806-1829): Un ejercicio de exploración”, en FRADKIN, Raúl O. (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 27-65.
- (2006), *La historia de una montonera. Bandolerismo y caudillismo en Buenos Aires, 1826*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- FREGA, Ana (2010), “‘La patria me hizo libre’. Aproximación a la condición de los esclavos durante las guerras de independencia en la banda oriental”, en MALLO, Silvia e Ignacio TELESCA (eds.), *“Negros de la patria”...*, pp. 171-186.
- (2008), “Los infelices y el carácter popular de la revolución artiguista”, en FRADKIN, Raúl O. (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 151-175.
- (2002), “Caudillos y montoneras en la revolución radical artiguista”, *Andes*, Salta, n° 13.
- GARRETT, David (2009), *Sombras del imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*, Lima, IEP (ed. en inglés, 2005).
- GLAVE, Luis Miguel (2008), “Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El virreinato peruano, 1809-1814”, *Historia Mexicana*, México, n° 229, pp. 369-426.
- GOLDBERG, Marta (2010), “Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos”, en MALLO, Silvia e Ignacio TELESCA (eds.), *“Negros de la patria”...*, pp. 39-63.
- (1976), “La población negra-mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840”, *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, n° 61, pp. 75-99.
- GOLDMAN, Noemí (2009), *¡El pueblo quiere saber de qué se trata! Historia oculta de la revolución de Mayo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- GOLDMAN, Noemí (editora) (2008), *Lenguaje y revolución: Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar (2008), *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, FCE.

----- (1991), "La revolución francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política. La irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario (1810-1815)", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Buenos Aires, n° 3, pp. 7-27.

----- (1990), "Producción de una nueva legitimidad: Ejército y sociedades patrióticas en Buenos Aires entre 1810 y 1813", en, AAVV., *Imagen y recepción de la revolución francesa en la Argentina*, Buenos Aires, GEL.

GUARDINO, Peter (1989), "Las guerrillas y la independencia peruana: un ensayo de interpretación", *Pasado y Presente*, Lima, n° 2-3, pp. 101-117.

HALPERÍN DONGHI, Tulio (2009), *Revolución y guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

----- (1985), *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial.

----- (1978), "Militarización revolucionaria en Buenos Aires, 1806-1815", en, HALPERIN DONGHI, Tulio (comp.), *El ocaso del orden colonial en América*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 121-158. **16**

- HARARI, Fabián (2009), *Hacendados en armas. El Cuerpo de Patricios, de las invasiones inglesas a la revolución (1806-1810)*, Buenos Aires, Ediciones R y R.
- HARTH-TERRÉ, Emilio (1973), *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*, Lima, Juan Mejía Baca.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Elizabeth (2008), *La elite piurana y la independencia del Perú: La lucha por la continuidad en la naciente república (1750-1824)*, Lima, IRA-PUCP-Universidad de Piura.
- HERRERO, Fabián (2007), *Movimientos de pueblo. La política en Buenos Aires luego de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
- HUNEFELDT, Christine (2008), “Esclavitud, percepciones raciales y lo político: la población negra en la era independentista en Hispanoamérica”, en, *Seminario Internacional Etnia, color y clase en los procesos de independencia de los países andinos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- (1982), *Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República, 1800-1830*, Bonn, Estudios Americanistas.
- (1979b), “Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821”, *Histórica*, Lima, n° III, Vol. 2.
- (1979a), “Los negros de Lima: 1800-1830”, *Histórica*, Lima, n° II, Vol. 2.
- (1978), “Los indios y la constitución de 1812”, *Allpanchis*, Cuzco, n° 11-12.
- LEGUÍA y MARTÍNEZ, Germán (1921), “Los guerrilleros peruanos”, en, *La Prensa*, Lima, 28 de julio.
- LEVENE, Ricardo (1960), *Ensayo histórico sobre la revolución de mayo y Mariano Moreno*, Buenos Aires, Peuser.
- LÓPEZ, Vicente Fidel (1913) [1883], *Historia de la República Argentina. Su origen, su evolución y su desarrollo político*, Buenos Aires, Kraft.
- MALLO, Silvia e Ignacio TELESKA (eds.) (2010), “*Negros de la patria.*” *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Editorial SB.
- MALLO, Silvia (2010), “Libertad y esclavitud en el Río de la Plata: Entre el discurso y la realidad”, en, MALLO, Silvia e Ignacio TELESKA (eds.), “*Negros de la patria*”..., pp. 65-87.
- MATA, Sara (2010), “Negros y esclavos en la guerra por la independencia. Salta, 1810-1821”, en, MALLO, Silvia e Ignacio TELESKA (eds.), “*Negros de la patria*”..., pp. 131-147.
- (2008a), *Los gauchos de Güemes. Guerras de independencia y conflicto social*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (2008b), “Insurrección e independencia. La provincia de Salta y Los Andes del Sur”, en, FRADKIN, Raúl O. (editor), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 177-208.
- (2008c), “Paisanaje, insurrección y guerra de independencia. El conflicto social en Salta, 1814-1821”, en, FRADKIN, Raúl y Jorge GELMAN (comps.), *Desafíos al orden. Política y sociedades rurales durante la revolución de independencia*, Rosario, Prohistoria Ediciones, pp. 61-82.
- (2002), “La guerra de independencia en Salta y la emergencia de nuevas relaciones de poder”, *Andes*, Salta, n° 13.
- MAZZEO, Cristina (2009), “Los nudos de la desunión: Conflictos y divergencias en la dirigencia del ejército realista durante la emancipación del Perú, 1810-1824”, *Revista de Indias*, Madrid, vol. LXIX, n° 247, pp. 105-136.
- MEDINA, José Toribio (1965) [1904], *La imprenta en Lima*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 4 tomos.

- MENDIBURU, Manuel (1874), *Diccionario Histórico-biográfico del Perú. Parte primera que corresponde a la época de dominación española*, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís.
- MÉNDEZ, Cecilia (2009), "Militares populistas. Ejército, etnicidad y ciudadanía en el Perú", en, SALDOVAL, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, IEP-SEPHIS, pp. 561-598.
- (2005), *The Plebeian Republic. The Huanta rebellion and the making of the Peruvian state, 1820-1850*, Duke University Press.
- (1991), "Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república. El caso de los ichichanos realistas: Ayacucho 1825-1828", en, URBANO, Henrique (comp.) y Mirko LAUER (ed.), *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, pp. 165-188.
- MITRE, Bartolomé (1889), *Historia de San Martín y de la emancipación sud-americana*, Buenos Aires, Félix Lajuane editor.
- (1887), *Historia de Belgrano y de la independencia Argentina*, Buenos Aires, Félix Lajuane editor.
- MOLINA, Eugenia (2010), "Por especie de broma á asustar la gente'. Consideraciones sobre algunas formas de resistencia al disciplinamiento revolucionario. Mendoza, 1815", en, *II Jornadas de Historia Política*. **17**

- El Bicentenario en perspectiva comparada: Pasado y presente de la experiencia política iberoamericana*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- MONTOYA, Gustavo (2002), *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*, Lima, IEP-IFEA.
- O' PHELAN GODOY, Scarlett (2009), "Una inclusión condicional: Indios nobles, indios del común, esclavos y castas de color entre la rebelión de Túpac Amaru y la Independencia", en, BRAGONI, Beatriz y Sara E. MATA (comps.), *Entre la colonia y la república...*, pp. 75-94.
- (1988), *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- (1987), "El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y el Alto Perú (1730-1814)", en, FLORES GALINDO, Alberto (comp.), *Independencia y revolución, 1780-1840*, Lima, INC, t. 2, pp. 145-199.
- PALACIOS, Marco (coord.) (2009), *Las independencias hispanoamericanas*, Bogotá, Editorial Norma.
- PAZ, Gustavo (2008a), "Reordenando la campaña: La restauración del orden en Salta y Jujuy, 1822-1825", en, FRADKIN, Raúl O. (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 209-222.
- (2008b), "'El orden es el desorden.' Guerra y movilización campesina en la campaña de Jujuy, 1815-1821", en, FRADKIN, Raúl y Jorge GELMAN (comps.), *Desafíos al orden...*, pp. 83-101.
- (2004), "La hora del Cabildo: Jujuy y su defensa de los derechos del pueblo en 1811", en, HERRERO, Fabián (comp.), *Revolución. Política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, pp. 149-165.
- PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe (1868), *Historia del Perú independiente*, Lima, Imprenta y Estereotipia de Carlos Paz Soldán.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1974), *Los ideólogos de la emancipación*, Lima, Editorial Milla Batres.
- PUENTE CANDAMO, José A. de la (1970), *Notas sobre las causas de la independencia del Perú*, Lima, Librería Studium.
- RATTO, Silvia (2009), "Los indios y la revolución en el Río de la Plata. El proceso independentista entre indígenas soberanos de Pampa y Chaco", en, BRAGONI, Beatriz y Sara E. MATA (comps.), *Entre la colonia y la república...*, pp. 143-168.
- (2008), "¿Revolución en las pampas? Diplomacia y malones entre los indígenas de Pampa y Patagonia", en, FRADKIN, Raúl O. (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?...*, pp. 223-252.
- RIVERA SERNA, Raúl (1958), *Los guerrilleros del centro en la emancipación peruana*, Lima.
- SALA I VILA, Núria (1996), *Y se armo el tote tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*, Lima, IER José María Arguedas.
- (1992), "La Constitución de Cádiz y su impacto en el gobierno de las comunidades indígenas en el virreinato del Perú", *Boletín Americanista*, Barcelona, n° 42-43, pp. 51-70.
- (1991), "Mistis e indígenas: La lucha por el control de las comunidades indígenas de Lampa, Puno, a fines de la colonia", *Boletín Americanista*, Barcelona, n° 41, pp. 35-66.
- (1989), "El levantamiento de los pueblos de Aymaraes en 1818", *Boletín Americanista*, Barcelona, n° 39-40, pp. 203-226.

SÁNCHEZ, Susy (2010), "Norte y sur: Las milicias de Arequipa y Trujillo y la construcción de las diferencias regionales en el Perú (1780-1815)", en MAZZEO, Cristina (ed.), *Las relaciones de poder en el Perú. Estado, regiones e identidades locales, siglo XVII-XIX*, Lima, Fundación Carolina-PUCP, en prensa.

TEMPLE, Ella Dunbar (1971-1976), "La acción patriótica del pueblo en la emancipación. Guerrillas y montoneras", en, *Colección Documental de la Independencia del Perú*, t. 5.

TURNER, Mark (2006), *Republicanos Andinos*, Lima, CBC-IEP (ed. en inglés, 1997).

VERGARA, Gustavo (1973), *Montoneras y guerrillas en la etapa de la emancipación del Perú, 1820-1825*, Lima.

WALKER, Charles (2009), "El crimen en la época del *gran miedo*: Los indios y el Estado en el sur andino, 1780-1820", en, WALKER, Charles, *Diálogos con el Perú. Ensayos de historia*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, pp. 186-208.

----- (1999), *De Túpac Amaru a Gamarra. Cuzco y la formación del Perú republicano, 1780-1840*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

#### 11) **Una mirada al asociacionismo africano en Argentina. Propuesta para un abordaje en perspectiva antropológica.**

Bernarda Zubrzycki (Conicet-UNLP)

La investigación en la cual se inserta el presente trabajo tiene por objetivo general analizar los procesos de territorialización material y simbólica expresados en diferentes dinámicas asociativas por parte de poblaciones migrantes provenientes de África subsahariana.

Particularmente aquí expondremos algunas consideraciones teóricas generales para abordar el estudio del asociacionismo africano en Argentina, partiendo de dos conceptualizaciones: territorio y migración.

Tratado desde una perspectiva antropológica, el territorio es entendido como un espacio culturalmente construido, lo que implica que es valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad. El territorio es un símbolo de pertenencia social, un lugar de apego afectivo y objeto de representación en el que los sujetos sustentan su origen, identidad y cultura al interiorizar el espacio.

El *territorio de migración* es construido por quienes comparten rasgos de una misma matriz cultural que los motiva a recrear las instituciones y prácticas del lugar de origen. La relación entre cultura y territorio permite abrir el espectro de posibilidades analíticas de la territorialidad construida por migrantes en el ámbito simbólico, con base en procesos de reproducción del capital cultural fuera de los lugares de origen, y su influencia en la apropiación y valoración del espacio residencial en el lugar de destino.

#### 12) **Propuesta para un estudio antropológico de las políticas públicas hacia la diversidad étnico-racial**

Ana Cristina Ottenheimer (LIAS-UNLP)

Esta ponencia se propone como una presentación del proyecto de indagación que estamos desarrollando desde el año 2009, que consiste en un estudio comparado sobre la construcción, implementación y evaluación de las políticas públicas recientes, orientadas al tratamiento de la diversidad étnico-racial en Argentina. Nuestra comparación se establece entre las acciones dirigidas hacia pueblos indígenas y afro descendientes.

Este proyecto, de carácter individual, se enmarca en un proyecto más amplio, dirigido por las Dras. Liliana Tamagno y Marta Maffia, que tiene como objetivo principal dar

cuenta de las nuevas presencias y visibilidades de indígenas, afro descendientes y migrantes africanos recientes, en el ámbito de la Provincia de Buenos Aires.

En la ponencia daremos cuenta de una breve síntesis del estado de los estudios en la temática, los principales supuestos que guían nuestra indagación y algunos resultados preliminares ya alcanzados.

### 13) Los desafíos posibles de las redes sociales

Gabriela Morando<sup>39</sup>

[www.gabrielamorando.blogspot.com](http://www.gabrielamorando.blogspot.com)

[www.red-afro.blogspot.com](http://www.red-afro.blogspot.com)

[www.fotolog.com/red\\_afro](http://www.fotolog.com/red_afro)

[red.afro@yahoo.com.ar](mailto:red.afro@yahoo.com.ar)

Laboratorio Trashumante Intercultural

Este trabajo pretende difundir la importancia de las redes ( tanto locales, académicas, socioculturales y político económicas) ejemplificando tres experiencias metodológicas, en la región nordeste de Brasil, estado de Marañón. El registro ( auto-representación de las comunidades, tradiciones, elementos prácticos y simbólicos ) que surge a través del lenguaje visual es presentado en diferentes formatos ( iconografía, fotografía y cartografía). Estas redes-dispositivos de interacción participativa favorecen nuevas

prácticas sociales, legitiman identidades invisibilizadas, intentan traducir los relatos etnográficos simplificando en imágenes una situación, realidad o conflicto ignorados. Los proyectos de creación colectiva permiten reflexionar sobre las responsabilidades sociales, la contribución académica, los alcances de la movilización en la transformación social y los modos de circulación del material relevado y producido conjuntamente entre los actores involucrados.

#### Palabras claves

Redes - Cultos afromarañenses – Tambor de Mina – Vodunsis - Iconografía – Cartografía – Expografía – Lenguaje visual - Casa Nagô – Casa de Minas – Casa Fanti-Ashanti

#### **Los desafíos posibles de las redes sociales**

Tambor de Mina en Casa Nagô y en Casa de Minas

El caso afromarañense entendido desde el lenguaje visual como reafirmación identitaria.

A la patrona del Tambor de Mina en Marañón, Santa Bárbara<sup>40</sup>,  
y a su guía Averequete<sup>41</sup>, San Benedito,  
quienes abren, protegen y convocan a las entidades caboclas.

Esta investigación pretende mostrar el estado de la cuestión actual en las principales casas que cultean Tambor de Minas en San Luis de Marañón, región situada al nordeste de Brasil. Particularmente presentar el trabajo en red, aceptado por distintas comunidades tradicionales y representantes de los cultos locales, promovido por núcleos académicos y artistas concibiendo una interacción dinámica que considero un dispositivo metodológico efectivo entre diferentes actores favoreciendo nuevas prácticas

---

<sup>39</sup> Maestranda en Diversidad Cultural ( UNTREF ) - Especialización en Estudios afroamericanos – Bs. As. / Argentina. Coordinadora General en el Instituto de Investigación y Difusión de Culturas Negras – Bs. As. / Argentina. Activista cultural. Coordinadora del Laboratorio Trashumante Intercultural / Red afro.

<sup>40</sup> Santa Bárbara, María Bárbara, Barba Soeira. Jefa de encantaría, patrona de Terecô, pajeleira o precursora de los curadores. Diosa, reina y madre. En la Casa de Nagô el sincretismo religioso la asocia con la santa católica y el vodum Sobô ou

<sup>41</sup> Considerado en la Casa de Nagô y en los terreiros de Mina Nagô como el vodum que abre las matas y trae a las entidades caboclas ( asociados con los voduns y los orixas ).

sociales que ayudan a preservar la tradición local. A partir del lenguaje visual y su posibilidad de registro mi exposición versará en ejemplificar tres formulaciones diferentes en proyectos de creación colectiva los cuales permiten: continuidad en etapas del proceso, reafirmación de su territorialidad, exposición de sus narrativas y mayor valoración de las mismas. Fotografía, cartografía e iconografía comparten la auto-representación de pequeñas comunidades que demarcan los límites y características de sus elementos prácticos y simbólicos validando los principales cultos afro-marañenses y las identidades incomprendidas por su desconocimiento y estigmatización. El compromiso de especialistas, integrantes de las comunidades, alumnos de graduación, universidades, jefes religiosos y practicantes privilegió la memoria oral y la experiencia como un valor en sí mismo de pertenencia y conciencia emocional legítima e intransferible. El sentimiento de familiaridad establecido entre los informantes y los participantes de los distintos proyectos permitió documentar fehacientemente prácticas, saberes y discursos desde novedosos dispositivos (convivencia, mapeamientos, participación activa organizando oficinas, talleres y entrevistas). La combinación de conocimientos tradicionales y académicos integra la metodología citada para que sea vivenciada de forma natural e intensa por todos los implicados. Estas nuevas experiencias en redes <sup>42</sup> aún no están configuradas institucionalmente en comunidades afro-religiosas de Argentina y son poco difundidas en otros ámbitos. La interacción transdisciplinar que propone la Cartografía Social y el proyecto La cultura afro-marañense a través de imágenes / serie Iconografías de Maraño<sup>43</sup> permite reflexionar acerca de posibles responsabilidades sociales, contribuciones a la transformación social y modos de circulación de los registros obtenidos. En nuestro país se ha de considerar relevante el trabajo de mapeamiento del colectivo Iconoclasistas <sup>44</sup> para impulsar una dinámica que va creciendo y profundizándose a medida que deriva y muta de acuerdo a las circunstancias nacionales.

---

<sup>42</sup> Según la definición de redes propuesta por la doctora en comunicación Marta Rizo " las redes son sistemas abiertos y horizontales que reúnen a grupos de personas que se identifican con las mismas necesidades y problemáticas. Son, antes que nada, formas de interacción social, espacios sociales de convivencia y conectividad ".

<sup>43</sup> La iconografía pretende identificar, describir, clasificar e interpretar significados simbólicos de haceres, saberes e historias de determinados grupos sociales, tanto en su cultura material como inmaterial. El acto de iconografiar es el resultado de un imaginario manifiesto en la cotidianidad de las personas y preservar los significados que se les atribuyen. Por medio del empleo de técnicas de la etnografía se pretende visualizar la cultura al servicio de la innovación y al desenvolvimiento sustentable de los grupos y manifestaciones investigados. Este nuevo proceso de generar productos basados en la identidad local pretende establecer las bases para el desenvolvimiento de nuevas estrategias de difusión y comercialización de esos productos involucrando la participación directa de las comunidades implicadas. Promocionada por UFMA, IFMA y EDUFMA.

[www.iconografias.ufma.br](http://www.iconografias.ufma.br)

<sup>44</sup> Pretenden poner a disposición una herramienta de fácil apropiación y reproducción, agilizadora de encuentros, un artilugio que empuja la organización de prácticas emancipatorias y colectivas. El mapeo colectivo es considerado una herramienta lúdica y creativa que facilita la construcción de un relato colectivo, visible en la confluencia de saberes de los participantes. Los talleres permiten la realización de cartografías, en pequeños grupos de no más de 10 personas, construidas a partir de la conversación y socialización de experiencias, conocimientos y pareceres. Cada grupo trabaja con un mapa-afiche, una guía de preguntas provocadoras, y una serie de íconos sticker condensando la información en un espacio horizontal de encuentro que apunta a elaborar saberes en un proceso de relación e intercambio con otros. En ese sentido la cartografía es concebida por ellos como un proceso en permanente mutación, punto de partida disponible a ser retomado por otros y como un dispositivo apropiado para la reflexión y el cambio social que construya conocimiento, afianza la red social y afectiva de trabajo.

[www.iconoclasistas.com.ar](http://www.iconoclasistas.com.ar)

La propuesta de documentar, cartografiar e iconografiar como instancias de registro de construcción colectiva transdisciplinar colaboran al esclarecimiento de diversas realidades y situaciones a partir de la memoria cotidiana. Sistematizar la información en un espacio horizontal de encuentro permitiría que estas novedosas metodologías puedan trasladarse a otras comunidades y pueblos tradicionales afectados ( riesgo de desaparición, e interpretación negativa de conocimientos tradicionales, conflictos territoriales, participación política desacreditada). La necesidad de disponer de material de comunicación actualizado, organizado y coordinado permite la divulgación, movilización y reafirmación de identidades en un proceso enriquecedor de relación e intercambio con otros. Favorecer los vínculos de solidaridad no solamente por afinidad concibe un replanteo en profundidad de los objetivos académicos en el interior de sus círculos como sus alcances en la transformación social.

Una de las apuestas de aprender a reflexionar y ver un territorio (pensado no sólo geográficamente sino como espacio social, económico y cultural de subjetividades) posibilita reunirse para poder interpretar vínculos que no sólo nos den herramientas para evidenciar problemáticas instaladas sino que también nos brinde elementos para acompañar su resolución.

Tomaré como punto de partida la vivencia personal que pude experimentar sobre las redes citadas en el transcurso del corriente año focalizando la mirada en los cultos de la capital marañoense, el Tambor de Mina en la Casa Nagô, en la Casa de Mina y en la casa Fanti Ashanti (dirigida por pai Euclides ) como la necesidad de visibilizar la problemática de estos terreiros tradicionales respecto a la continuidad de sus ritos, la legitimidad de sus prácticas<sup>45</sup> y la importancia de preservar sus tradiciones específicas para evitar su desaparición. Poder comprender la importancia de los cultos afroamericanos de vodum permite reconocer la influencia de las prácticas africanas, del catolicismo impuesto como religión oficial y la inclusión de elementos de diversas procedencias. Particularmente los cultos afromarañoenses incluyen en el calendario de sus casas la presencia de diversos rituales de la cultura popular: la fiesta del Divino Espíritu Santo, las fiestas con Tambor de Criola ( con el buey o el pequeño buey de Encantado ), los rituales de Bumba-meu-boi ( con bautismo y muerte del buey ), ofrecidos a importantes entidades. Aunque los estudios sobre los orígenes de los negros en Maraño no han avanzado mucho se sabe que en la capital del estado eran mas numerosos los esclavos de la costa de Africa ( dahomeyanos y yorubas ) y que Codó recibió mas negros bantúes (angolanos, congolese) y senegaleses. La memoria de pais de santos marañoenses registra la llegada para el estado de negros bijagó, cambinda, fanti-ashanti, mandinga, taipa, caxias y otros que influenciaron en las expresiones locales.

Comenzaré relatando el inicio de este viaje que surgió a partir de diferentes encuentros académicos<sup>46</sup> los cuales me permitieron profundizar sobre el programa del

---

<sup>45</sup> Muchas veces la legitimidad se estigmatiza por algunos practicantes o terreiros que malversan, desconocen o desacreditan la tradición dando lugar a que la comunidad general considere a estos cultos como estafas comerciales, brujerías o supersticiones sin fundamento.

<sup>46</sup> Primer Jornada Pueblos y comunidades tradicionales de Brasil y Argentina coordinado por Alfredo Wagner de Almeida (UFAM/UEA/PNCSA ) y Camila Do Valle (FUNCEB) realizada del 5 al 10 de marzo de 2009 en Bs. As, CABA, auspiciado por FUNCEB, UNGS, UBA Y UNTREF en Argentina y por PNSA, NUER, UNAMAZ, NAEA Y GESEA en Brasil. También la VIII Reunión de Antropología del Mercosur / RAM 2009 realizada en la misma ciudad del 29 de septiembre al 2 de octubre coordinada en Argentina por UNSAM.

Proyecto Nueva Cartografía Social de Amazonia ( PNCSA ) como conocer sus fascículos, libros y videos elaborados junto a los participantes de las oficinas de mapas y los integrantes de cada comunidad implicada . En el IV Encuentro de Investigadores y Movimientos Sociales (Marañón, noviembre 2009) experimento la dinámica de esta red, conozco los procedimientos de autocartografía de las identidades colectivas de las comunidades y pueblos tradicionales y la trascendencia de preservar sus memorias en sus lenguas originarias, la historia de su espacio social, sus calendarios festivos y las experiencias en territorializaciones específicas. Habiendo sido invitada para dar cuenta de los alcances de movilidad social de esta propuesta conozco a los líderes de los cultos locales y sus relaciones formales con la vida académica. En el mismo viaje me presento ante el Babalorixa Euclides Menezes Ferreira <sup>47</sup> en el V Encuentro de Cultos Afrobrasileros <sup>48</sup> y en un viaje posterior me reúno con Sergio Figueredo Ferretti <sup>49</sup> y Mundicarmo María Rocha Ferretti <sup>50</sup> quienes me facilitaron material inexistente en nuestro país para ampliar y divulgar las investigaciones precedentes y actuales relacionadas con la cultura popular local como el legado dejado por la herencia de la memoria oral en los cultos estudiados. Ambos especialistas no trabajan conjuntamente con el Dr. Wagner de Almeida, coordinador de PNCSA <sup>51</sup>, sin embargo realizan un aporte trascendente en cuanto a las redes regionales fomentando la investigación, socializando la información, dirigiendo y evaluando cuantiosas tesis de posgrado, promoviendo proyectos y programas locales a través de los boletines de la Comisión marañense de folclore y colaborando desinteresadamente en el esclarecimiento y legitimidad de los cultos afromarañenses.

La región de Marañón comparte con otras regiones del nordeste el resguardo de influencias africanas en sus prácticas , las mismas siguen vigentes en San Luís mediante dos terreiros de Mina, la Casa das Minas-Jeje/dahomeyana y la Casa Nagô/yorubana), quienes atesoran la tradición religiosa afro-brasilera de Marañón desde mediados del siglo XIX. El tambor de Mina surgió en la capital marañense, se difundió primero en el Norte, principalmente en Belén de Pará y después en el Centro-Sur, especialmente en San Pablo. Comenzó a ser mas conocido y ganar lugar en el discurso antropológico cerca de 100 años después, a partir de los trabajos en San Luis de Misión y Pesquisa Folclórica, creado en San Pablo, Mario de Andrade en 1938 ; se suma la divulgación del libro *A Casa das Minas*, de Nunes Pereira<sup>52</sup> , quien es presentado en la Sociedad Brasileira de Etnología, en 1947, concurriendo invitado por Arthur Ramos. Asimismo se agrega la tesis sobre *Aculturación del negro en Marañón* defendida en Estados Unidos,

---

<sup>47</sup> Conocido como Pai Euclides. Jefe del terreiro Fanti-Ashanti. Babalorixá de la casa y Padre de santo de mayor proyección en San Luís.

<sup>48</sup> Encuentro Marañense de Cultos Afrobrasileros ( EMCAB ) del 6 al 8 de noviembre de 2009 en San Luís, Marañón.

<sup>49</sup> Licenciado en Historia. Museólogo ( UFRJ ). Magíster en Ciencias Sociales ( UFRN ). Doctor en Antropología ( USP ). Profesor ( PPGCS / PPGPP / UFMA ).

<sup>50</sup> Profesora titular ( UEMA ). Doctora en Antropología. Colaboradora del Boletín de la Comisión Marañense de Folclore. Registró los cultos de Terecô en Codó en su afán de difundir las peculiaridades de los grupos afro-religiosos en la región

<sup>51</sup> Programa que cuenta con el respaldo del Instituto Amazónico de Planeamiento de Brasil en el cual el antropólogo Alfredo Wagner es uno de los responsables. Macroproyecto implementado desde diciembre de 2005 del que derivan formas novedosas para la comprensión e interpretación de la territorialización y movilización de identidades tradicionales de grupos y colectivos invisibles socialmente. Busca desde distintos abordajes reflexionar sobre perspectivas no hegemónicas.

[www.novacartografia.com](http://www.novacartografia.com)

<sup>52</sup> la Casa das Minas, terreiro daomeyano al cual pertenecían su madre y su tía

por el antropólogo Octavio da Costa Eduardo en 1948. Actualmente se dispone de una extensa bibliografía producida por especialistas y por pais de santo.

Si bien el Tambor de Mina de Maraion y la tradición Jeje fueron mejor preservadas que la influencia nagô esta fue bastante influenciada por aquella, los terreiros de la capital presentan mas elementos de Mina-Nagô que de Mina-Jeje, lo que puede ser constatado por el uso generalizado de los instrumentos musicales de Mina-Nagô: abatás (tambores horizontales de dos membranas), agogô (ferro) e xequerê (calabaza). La mayoría de los terreiros de la capital integran elementos de Mina y también de otras tradiciones de origen africana (taipa, cambinda, caxias y otras) que fueron desplazadas por terreiros ya desaparecidos. Algunas de ellas integran aún elementos de Terecô, también conocido por Tambor da Mata, tradición afro-brasilera que parece ser mas influenciada por la cultura bantú encontrada en el interior de Maraion, mas precisamente en el poblado de San Antonio de los Negros, perteneciente a Codó.

La Casa Nagô es considerada una de las principales matrices de la vertiente marañense y es uno de los terreiros mas importantes de Tambor de Mina, en Maraion tiene importancia similar al Candomblé de Salvador / Bahía, el Xangô de Recife, el Batuque de Puerto Alegre ( Río Grande del Sur ) entre otras. La casa fue fundada en el siglo XIX<sup>53</sup> y la expresión Tambor de Mina se refiere al puerto de San Jorge de Minas, en Africa. Desde este puerto vinieron esclavos de diferentes grupos étnicos caracterizados por usar una lengua en común. Estos grupos en Brasil son llamados NAGÓ y en Nigeria (África) son llamados IORUBA. Estas tradiciones preservadas por la Casa Nagô corren el riesgo de ser olvidadas y desaparecer por esa razón se realizó un registro expográfico e histórico sobre esta situación. El compromiso fue asumido por el fotógrafo Marcio Vasconcelos, el sociólogo Pablo Melo de Sousa y la Dra. Mundicarmo Ferretti, como una contribución para preservar la memoria de esas manifestaciones traídas por los esclavos africanos y que en Maraion se perpetúan en diferentes comunidades. Ayudados y reconocidos por Pai Euclides, Doña Lucía<sup>54</sup>, Doña Elzita y Doña Denil, entre otros jefes de las casas tradicionales, surgió el proyecto "Nagon Abioton" para rescatar la parte significativa del conocimiento existente que todavía se encuentra en las vivencias de esta casa y que fue legado por los antiguos integrantes de este terreiro. Ese proyecto surgió como un homenaje a Doña Lucía, última matriarca de la Casa de Nagô, quien falleció a los 103 años. Ella y sus hijos de santo aceptaron registrar la cotidianidad, las festividades y los rituales facilitando valiosas informaciones.

A pesar del prestigio del candomblé y del avance de la umbanda en todo el Brasil, el Tambor de mina, religión afro-brasilera típica de Maraion, continúa dominante en la capital. Por esta razón el estado continúa siendo conocido como la "tierra de mina". No es por casualidad que hasta ahora el candomblé solo fue introducido de forma clara y completa en un terreiro de San Luis – la Casa Fanti-Ashanti - y que esta, orgullosa de

---

<sup>53</sup> Algunos relatos informan que la fundación de la Casa había ocurrido en el SXIII – La fecha de surgimiento desapareció de la memoria de sus hijas de santo .

<sup>54</sup> Lucília María de Jesús nació en 1905 en San Luís de Maraion y comenzó su entrada en el Tambor de Mina a los 12 años de edad durante el festejo de San Sebastián en la Casa de Nagô. Su definición en el culto se realizó a sus 60 años y ella procuró mantener el orden del terreiro de acuerdo con los preceptos de sus antecesoras. Falleció el día 13 de Junio de 2008, ¿casualmente ? el día dedicado a su santo de devoción, San Antonio.

él, continúa realizando también rituales e iniciaciones en mina. El candomblé y la umbanda continúan homenajeándose en aquellos terreiros como sus entidades espirituales festejando rituales del catolicismo y del folclore marañense como: la Fiesta del Divino Espíritu Santo, el Tambor de Criola y Bumba-Boi.

Como cité anteriormente, en Marañón existen dos terreiros de Mina fundados por africanos en funcionamiento: la Casa de Minas, consagrada al vodum Zomadonu, y la Casa Nagô, consagrada al orixá Xangô. Esas Casas realizan, durante el año, varias fiestas religiosas<sup>55</sup>. Y como otros terreiros de Mina de San Luis, reciben desde los últimos años, ayuda del gobierno cuando realizan fiestas incluidas en la programación folclórica, por ejemplo la fiesta de Divino Espíritu Santo. A pesar de que las Casa de Minas y Nagô son muy prestigiadas la participación de aquellos terreiros en actividades culturales son promovidas por los órganos de cultura del Estado. La Casa de Minas presenta mayor grado de integración que la segunda porque a través de Doña Celeste, responsable por la Fiesta del Espíritu Santo, tiene marcada su presencia en casi todos los eventos promovidos por aquellos órganos.

A pesar de que la Casa de Minas es la mas antigua, y la que mejor preserva la tradición africana dejada por su fundadora, continua realizando sus obligaciones y fiestas (algunas de ellas acercando al terreiro gran número de personas, como en el caso de la fiesta de San Sebastián cuando realiza la obligación para Aossi; de Arrambã o Bancada, en miércoles de Cenizas y de la Fiesta del Espíritu Santo, en el Domingo de Pentecostes). Esta se encuentra en peligro de extinción por contar con un número muy pequeño de vodunsis (hijas de santo) y casi todas ellas tienen más de 75 años. No hay razones muy claras de porqué estas casas dejaron de hacer iniciaciones completas de sus hijas desde 1914 y han recibido pocas vodunsis. La Casa de Minas no parece muy preocupada por esa cuestión. Doña Deni, jefa de ese terreiro, no admite la posibilidad de su desaparición por la carencia actual de vodunsis, está convencida de que ellas son traídas por los voduns y que, al ser poseídas por ellos cantan en sus lenguas y se comportan de acuerdo a los patrones de la Casa, he ahí el porqué en las cosas esenciales, no precisan ser enseñadas por las mas viejas.

La Casa Nagô no se opuso a la apertura de otras casas, talvez porque estuvo sin funcionar durante algún tiempo, algunas de sus hijas abrieron, en San Luís, otros terreiros de Mina entre el final del siglo XIX y el inicio del siglo XX. Actualmente solo uno de ellos continúa funcionando, el terreiro de Justino, pero existen varias casas que fueron abiertas por personas que incorporan en terreiros que salieron de aquellos abiertos por nagôs y que pueden ser considerados nagô de tercera o cuarta generación. A pesar de que la Casa da Minas continua sin autorizar la apertura o reconocer otro terreiro Jeje, una de sus danzantes abrió, en Río de Janeiro, un terreiro que funcionó allí por algún tiempo, adoptando la identidad Jeje.

La falta de transmisión de los conocimientos tradicionales reclamada por los nuevos miembros de aquellos terreiros, es motivo de conflicto entre los terreiros de Mina mas recientes, ávidos por ampliar sus fundamentos africanos. Además de no estar preparadas nuevas vodunsis y de no autorizar la apertura de otro terreiro Jeje, la Casa de Minas ha rechazado varias invitaciones para grabar un CD y realizar documentales que permitan en el futuro que su saber sea retomado. En el caso de la grabación de un CD,

---

<sup>55</sup> Algunas con más de una noche de toque de tambor, siempre presentando un extenso repertorio de músicas cantadas en lenguas africanas transmitidas por sus fundadoras.

afirman que su música tradicional no puede ser tocada en cualquier momento y en cualquier lugar, la casa considera su exclusividad pero no hace nada para impedir que sean cantadas en otros terreiros aunque no aprueba tal procedimiento. Asegurar ese derecho no es fácil, principalmente porque algunos pais de santo de terreiros Mina cuestionan actualmente tal exclusividad y reivindican el derecho de la herencia cultural dejada por dahomeyanos en Marañón.

Los terreiros de Mina de San Luís reproducen principalmente el modelo de la Casa Nagô y están influenciados por la Casa das Minas Jeje<sup>56</sup>. La religión de los voduns se desarrolló en Marañón a partir de las dos casas principales mencionadas y de otros terreiros que directa o indirectamente están relacionados con estas, como los antiguos Terreiro de Egipto, el Terreiro de Turquía y el Terreiro de Justino que es el único que aún sobrevive de estos tres. Estos terreiros fueron fundados en el S. XIX. y sus conocimientos tradicionales se encuentran amenazados. Sin embargo no haré hincapié en este trabajo sobre el proceso histórico particular que atravesó cada uno de ellos ni tampoco profundizaré sobre el Terecô de Codó, los cuales merecen un capítulo aparte.

La Casa de Minas Jeje ejerció y ejerce hasta hoy una gran influencia por el prestigio de sus voduns o hijas de santo y por la contribución en el modelo de organización de la religión de los voduns. Esta casa no tiene otros terreiros filiados que sigan directamente sus tradiciones. Mas, como Casa de Mina, además de ser la mas antigua y hegemónica en la capital fue la mas estudiada, en tanto, el Tambor de Mina de allí no es un campo religioso homogéneo. Como las Casas das Minas y de Nagô fueron fundadas por africanas, les garantiza una posición ventajosa en el campo religioso constituido por los terreiros que se definen como Mina, no es de extrañarse que continúen procurando mantener las tradiciones dejadas por sus fundadoras y que resistan a la integración de elementos de otras tradiciones africanas o afro-brasileras. Por esa razón ellas permanecen únicas y diferenciadas. Tampoco causa sorpresa que los terreiros mas nuevos que aquellos sean mas inclinados a los cambios e intenten africanizarse absorbiendo conocimientos de la bibliografía producida por investigadores y líderes religiosos o buscando fundamentos africanos de mayor legitimidad fuera del estado (como ocurrió con la Casa Fanti-Ashanti). La búsqueda de iniciación en la religión afro-brasilera o la confirmación de padres e hijos de santo junto a los sacerdotes de los terreiros mas prestigiados es un proceso bien antiguo. No es sorprendente que otros terreiros presenten mayor motivación para las transformaciones y que sus pais-de-santo deseen integrarse a otras casas de mayor prestigio, dando obligación a sus orixás o pasando por otro proceso de iniciación (algunas veces cambiando de orixá o pasando a cultearlo). Mas como en las casas de Minas y de Nagô, se acostumbra decir que faltan personas con iniciación completa, aquella integración ha sido buscada fuera de Marañón, generalmente junto a las casas de candomblé en Bahia.

Concluyendo, el ejercicio de mirar, oír y dialogar pueden ser hilos conductores en este entramado de participación colectiva y un punto de partida disponible para ser

---

<sup>56</sup> Este terreiro es uno de los mas antiguos del estado de Marañón y se toma como modelo de buena parte de los Terreiros de Mina de San Luís. Se registra en el timbrado de documentos oficiales del año 1847 como su fundación. Esta interpretación de que había sido fundada por la esposa del rey de Angola (AGONGLÓ) quien había sido vendida como esclava después de la muerte de aquel soberano ocurrida en 1797. Esta hipótesis fue interpretada por Bastide (Bastide, 1971), renovada por Pierre Verger (Verger, 1990 / Ferreti, S, 1996) y actualmente es bastante aceptada en esta Casa.

retomado por otros. El lenguaje visual es un desafío que permite traducir y percibir complejos aspectos culturales preservando las decisiones de los involucrados y transformando los relatos etnográficos de capacidad descriptiva por otros discursos de capacidad simbólica que pretenden simplificar mediante una perspectiva dialógica el complejo universo afroaraucano para poder lograr mayor claridad y alcance social. La observación directa y las pesquisas in situ me permitieron conocer a los líderes religiosos de las principales casas tradicionales, sus rituales, la comida de obligación y las condiciones peculiares que atraviesan. También pude experimentar el modo de resguardo de sus obligaciones y el respeto con el cual reciben a sus invitados. Las casas de Minas y Nagô son igualmente prestigiadas y poseen una posición ventajosa, no es de extrañarse que no deseen eliminar sus diferencias y que continúen esforzándose para mantener sus tradiciones.

### Bibliografía

FERREIRA, Euclides. A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé. São Luís: Ed. Alcântara, 1985.  
FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti: Disco. São Luís: SECMA, 1991 (com folheto explicativo).

\_\_\_\_\_. Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de mina em um terreiro de São Luís. São Luís: SIOGE, 1993.

\_\_\_\_\_. Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?. São Paulo, Siciliano, 2001 (no prelo).

FERRETTI, Sergio. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2ª ed. ver. Atual. São Luís: EDUFMA, 1996.

\_\_\_\_\_. Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

FERRETTI, Sergio. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2ª ed. ver. Atual. São Luís: EDUFMA, 1996.

SANTOS, Maria do Rosário e SANTOS NETO, Manuel. Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

WAGNER BERNO DE ALMEIDA, Alfredo e SALES DOS SANTOS, Glademir. Estigmatização e território. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

### 14) Reflexiones sobre la realidad gitana en Latinoamérica

Jorge Nedich ([jnedich@yahoo.com.ar](mailto:jnedich@yahoo.com.ar))

### INTRODUCCIÓN

Para poder abordar la realidad gitana en Latinoamérica, me veré en la necesidad de hablar desde la experiencia de haber sido nómada y semi nómada, es decir, ejercer el nomadismo para regresar a una base local. Con el ingreso al modo de vida sedentario publiqué mis dos primeras novelas, pésimas ambas, pero decisivas para sentar un precedente jurídico e ingresar a la Carrera de Letras de la UNLZ, sin haber contado con estudios previos. Desde esta mirada parcial y crítica entonces, seré sujeto y objeto de estudio, investigador que mira y se deja mirar, para poder dar cuenta de los procesos que convierten a la realidad gitana, en una realidad heterogénea; las realidades de los

países de la región también lo son y han dotado de una variada gama de matices a cada grupo y subgrupo. Desde este amplio marco poblacional, haremos un análisis sobre los aspectos sociales, culturales y políticos de cada sector, reflejándolos como parte de un mismo colectivo, pasaremos por alto la idiosincrasia de los *rom*, de los *servian*, de los *ludar*, de los *cale*, y otros grupos o subgrupos. El intento será detallar una problemática del conjunto y de la relación que el pueblo gitano todo tiene con la sociedad envolvente.

En primer lugar, analizaremos la experiencia de los que rompieron el círculo y emigraron hacia la modernidad, verificaremos que dejaron atrás y que hallaron en el nuevo mundo.

En segundo lugar, veremos como está formada la identidad gitana, las múltiples partes de una construcción que no es expulsiva, sino inclusiva, que se renueva con la mistura.

En tercer lugar, analizaremos la circularidad del nomadismo y de la oralidad, como método de selección, renovación y preservación cultural frente a las agresiones internas y externas.

En cuarto lugar, observaremos a los nuevos gitanos, su relación con el adentro, el diálogo con el afuera, y la nueva proyección en ambos mundos.

En quinto lugar, observaremos el papel de las asociaciones, cuáles son las políticas de defensa, su relación con la masa, la corrupción y su rol en el mundo.

En sexto lugar, comprobaremos como la inclusión al mercado hace visible su realidad, analizaremos como ese consumo y la exportación de sus artistas, potenció el reclamo de sus derechos ciudadanos.

Por último, presentaremos las conclusiones dónde se evaluarán las muestras analizadas para plantear una posible mejora que alivie la dura realidad gitana y beneficie su relación con la sociedad envolvente.

Sólo nos resta decir que cuando hablamos de la realidad gitana, nos referimos a casi tres millones de personas que padecen una situación de injusticia, propiciada por las políticas de exterminio aplicadas en todos los países por donde pasó o estuvo la etnia; y, autopropiciada por una actitud estoica del grupo, que se niega a cualquier tipo de representación y organización política, por lo tanto, no hay ninguna estadística seria de parte de las asociaciones y menos aún de los Estados, que nos muestre la situación real del colectivo. A tal punto esto es así, que no existen registros oficiales ni cualitativos ni cuantitativos de la población en la región, de acuerdo entonces por estimaciones hechas por los propios gitanos, presumimos que la totalidad a analizar puede llegar a la suma antes mencionada, cuantificada al azar sobre el continente.

## **La realidad de los gitanos que rompen el círculo**

En todos los países Latinoamericanos, desde la llegada de la etnia registrada por primera vez durante el siglo XVI en la República Federativa de Brasil, hasta el presente, ha sufrido un éxodo mínimo, pero permanente e incontable a lo largo de los años, generalmente de hombres, y en menor medida de mujeres, que a edades muy tempranas, incluso durante la niñez, dejaban los campamentos para escaparle a la égida gitana y se “perdían” en el mundo sedentario en busca de una nueva vida que les diera las posibilidades que su condición de gitanos, no podía ofrecerles. Los que han logrado realizar ese sueño, han permanecido y permanecen todavía, en el más absoluto silencio, niegan su pasado a los amigos, en sus trabajos. Sólo con aquellas personas con las cuales van a formar una familia, confiesan su antigua condición que los avergüenza, al punto de mostrarse vejados por los recuerdos ignominiosos y latentes de aquella marginalidad, en donde las mujeres y los niños salían a mendigar y los hombres a ejercer su oficios de caldereros para sostener una vida miserable, lejos del aprecio, de la dignidad y del reconocimiento social que tanto los laceraba. Un porcentaje desconocido de autoexiliados, vive y muere en el mundo moderno, definitivamente enemistado con su pasado.

Pero en otros casos, de los cuales daremos cuenta, podemos asegurar que ese dolor que mina la conciencia del gitano, va menguando a medida que pasa el tiempo y los individuos crecen y se desarrollan en sus nuevas funciones. Desde el camino de la superación pueden elaborar lo que esta pasando con sus vidas y a la vez que van ganando espacios en la sociedad sedentaria, la disconformidad identitaria cede y deja lugar a una equilibrada paz interna, entre el nuevo ciudadano y la patria infancia gitana. Esa paz, no siempre alcanza para producir un acercamiento físico entre las partes, pero logra modificar, por un lado, la sensación aterrante de haber pertenecido a un pueblo monstruo que destruye a sus hijos, y por el otro lado, se comprueba que no ha sido tan generoso el abrazo salvador y fraterno que se presumía, encontraría en la sociedad envolvente.

Este equilibrio entre el pasado y el presente a veces logra que los autoexiliados ya entrados en años, o bien en nutritivas experiencias, vuelvan a los antiguos lugares en busca de recuerdos. Regresan a escondidas, o a sabiendas de su nueva familia, para verse con algunos miembros de su antiguo grupo y reinician un intercambio que los reconstituye como personas que han recuperado parte de su primera identidad. La sociedad gitana, cuando estas transformaciones son reales y comprueban que el regreso, definitivo o pasajero, es verdadero, no se opone a que el individuo vuelva a recoger o a olfatear su antigua genealogía: algo bueno ha quedado en el recuerdo para que se haya gestado ese retorno. Por lo tanto, la experiencia que nos deja este proceso, asegura que toda nueva identidad que exige la expulsión de las otras identidades, produce un daño irreparable en la base identitaria del hombre.

Los elementos identitarios del gitano por sus características redondas, heredadas del nomadismo, pueden adecuarse a todos los terrenos sociales y sistemas políticos, gira sus partes y se adapta a cualquier terreno, no es fija, plana y expulsiva como la identidad única del hombre regido por un Estado. La humanidad, más allá de lo que intente el sistema con sus múltiples brazos, siempre ha sido nómada, e irá en una migración constante en busca de alimentos, de confort, de bienestar y paz; de un porvenir y de un mejor futuro para sus hijos.

Los Estados y sus construcciones como la Identidad Nacional, o sus fronteras territoriales, sus banderas y sus himnos, buscan del hombre un compromiso político que no siempre acompaña sus necesidades y sus evoluciones. La identidad múltiple del

gitano, es la misma que el hombre moderno lleva debajo de la máscara de su cultura nacional única y, debido a esa exclusividad, expulsiva. El hombre que vive con la máscara puesta no soporta al hombre que vive sin máscara, ser Húngaro o ser Argentino, es apenas un maquillaje que oculta políticamente el origen migrante del hombre. El gitano prescinde de esos maquillajes y ejerce la libertad de decidir seguir siendo gitano, nómada, aún a costa de su vida.

### **La circularidad del sistema como formadora de la identidad**

La circularidad del nomadismo y de la oralidad, ha sido parte constitutiva de la etnia y de su revitalización que la dotó de una variada identidad que ha sido formada en base a las necesidades reales de libertad, es una construcción que fue edificada paso a paso por la rueda del nomadismo que les dio la posibilidad de obtener los prestamos culturales, rituales, idiomáticos y religiosos necesarios para no perecer, modificarse y seguir siendo los mismos conservando su originalidad, la que debe su existencia a la permeabilidad selectiva de la oralidad y del nomadismo, que les permitió a lo largo de los siglos, construir dentro del mundo moderno, el anillo cultural que protege su propio mundo. La oralidad y el nomadismo hacen las veces de muro donde se han estrellado las políticas estatizantes y las grandes ideas de los libros que ponen a los hombres detrás de una realidad muchas veces falsa que, al tratar de ser asida, se parte en una, en dos, en diez. Y el hombre salido de su ser, jamás vuelve a si, queda atrapado en el sistema y pierde su libertad.

La oralidad y el nomadismo por su estructura circular, han sido los elementos constructores de la ingeniería sistémica que les permitió sobrevivir, aún bajo la infinita dureza de las políticas de exterminio que a lo largo de los siglos se han cobrado una suma millonaria en víctimas fatales y han condenado a la marginalidad, a unos doce millones de personas en el mundo. Según las encuestas, es el pueblo más despreciado y al que nadie quiere como vecino, esa indeseabilidad se debe a la marginalidad política y social en la que sobrevive, y contamina su cultura. Pero también al fuerte etnocentrismo de una sociedad que no quiere ver a la otredad, viviendo bajo un sistema que escapa a su control.

En Latinoamérica el ochenta por ciento de los gitanos nómades, más de un millón y medio de personas, sobreviven de manera miserable, la falta de políticas reales los empuja a condiciones de vida inhumanas, cuando no al delito de supervivencia, y, pese a toda esa brutalidad, unida a las políticas genocidas, su idiosincrasia sigue de pie esperando una mejora en sus condiciones de vida. Hoy, y a pesar de la creación de los derechos humanos, que fueron muy efectivos para juzgar al nazismo, por los seis millones de vidas judías exterminadas durante la guerra. Paradójicamente, esos mismos derechos no han querido reconocer, ni siquiera de manera mínima, el holocausto gitano, a pesar de que fueron las mismas manos y las mismas personas las que dieron cuenta de quinientas mil vidas, también humanas. Tampoco esos derechos han sido tan humanos para juzgar al comunismo que pese a darles casa, estudio y un mejor nivel de vida, igual intentó eliminarlos esterilizando a las mujeres. Luego de la caída del muro, hubo un período de paz en materia de políticas de exterminio, que duró hasta el año dos mil uno, cuando comenzaron nuevamente con la esterilización forzada de las mujeres gitanas en Eslovaquia, Checoslovaquia, Suiza, Suecia y Hungría. Esa práctica parece reforzarse con las leyes que se votaron en la Comunidad Económica Europea, criminalizando la inmigración y especialmente a la inmigración gitana, llamada eufemísticamente rumana,

en la creencia de que de ese modo ocultan el racismo específico hacia los gitanos. En estos días en Italia el alcalde de Treviso, Giancarlo Gentilini propone la eliminación de los niños gitanos que roban los viejos, pondera al fascismo y – según sus palabras – propone amordazar a la prensa, con dos tapones uno para la boca y el otro para el trasero. El mismo Papa, desautorizó a los curas italianos que desde la revista católica *La familia* defendían a los gitanos, aduciendo que ese no era el pensamiento de la Iglesia, ni el de los obispos italianos.

Decíamos que esa circularidad del nomadismo y de la oralidad selecciona los préstamos y los preserva de esas barbaridades que hacen historia. Mirando hacia adentro, el grupo evita saber lo que ocurre afuera, no se enteran ni aún cuando los propios gitanos fueron protagonistas desgraciados de algún hecho violento. La parte más radical, ignora que las persecuciones responden a decisiones diseñadas por el derecho jurídico y ejecutadas por el poder legislativo; viven su diáspora de manera natural, no creen que el daño pueda organizarse, perseguir e intentar el exterminio, suponen que las persecuciones son reacciones de los gobiernos que han sido tomadas en el momento, motivadas por alguna acción negativa permanente, pero natural y espontánea.

## **La circularidad**

La circularidad de la memoria oral va del hijo al padre, llega al abuelo, accede al bisabuelo; y del bisabuelo regresa al presente para dar cuenta de que el pasado que sobrepasa al bisabuelo pertenece a la temporalidad de la *poblaste*, que supera la categoría de la anécdota y se asemeja a la *paideia*. Desde esa temporalidad se educa y se forma al niño, con una enseñanza que también es circular y progresiva, comienza en su nacimiento, sigue durante su adolescencia, donde será educado para casarse entre los trece y diecisiete años, vivirá con su mujer en el hogar paterno, y antes de los veinte años, el joven matrimonio tendrá dos o tres hijos y recién entonces, cuando su educación haya concluido, los padres les permitirán abandonar el hogar. Entre los treinta a treinta y cinco años de edad, el matrimonio ya contará con hijos adolescentes educados para repetir el ciclo. La comunidad también colaborará en el control, verificará el buen comportamiento de todos, pondrá el énfasis en lo tocante al ser gitano, procurando que los niños y los adultos encuentren dentro del grupo, lo que necesitan, también oficiará de preceptor y reprochará con dureza cuando alguien ponga los ojos afuera.

El círculo que conserva todavía algo de la vieja endogamia, devenido en una pseudo endogamia, tiene en su redondez un sistema de doble muralla, que vigila hacia afuera y hacia adentro, conservando y haciendo invisible e inabordable una realidad, rodeada de misterios. El círculo seleccionará los préstamos culturales y el intercambio comercial, para que nada entre sin ser revisado y para que nada pueda escapar a su control. La esfera puede apreciarse en todo el acerbo ritual, en la geometría de sus vidas y de sus hábitos. En la construcción de sus carpas se reemplazan los ángulos por una curva, el triángulo es considerado peligroso porque sus patas, según la física, son las que mejores se afirman a la tierra, por lo tanto, es el más indicado para demorarlos. En él se pueden esconder los fantasmas, las enfermedades, las sorpresas desagradables. Las traiciones y los abandonos se forman ocultos en los ángulos, adquieren sus puntas y hieren mortalmente, El círculo los muestra a todos de frente y todos de espaldas al mundo, durante los funerales se evitan los números impares, especialmente la triangulación, los números pares son más maleables, más equitativos, menos trágicos e intrigantes que los ángulos y los triángulos. En Brasil, el espacio nupcial que es a su vez

el salón de fiestas, es una carpa de circo adaptada para esas necesidades, cualquier lugar es la entrada y cualquier lugar es la salida, nada se puede ocultar en un círculo que vigila hacia adentro. En el resto del continente, el anillo es brindado por la disposición de las carpas al formar el campamento. El regalo para los novios, siempre será dinero en efectivo, no pesa, es fácil de llevar, y facilita el intercambio con el resto de la sociedad, es generador de respeto y además, organiza el porvenir, porque responde mejor que cualquier otro bien, a las necesidades de los nómades. Ese dinero entonces, se mete dentro de un pan redondo, como el mundo, para enriquecer el destino y el alimento de la pareja. Las monedas de oro adornan las trenzas de las mujeres y los botones de oro las camisas de los hombres, el círculo dorado espanta todo lo malo y los purifica. La pista de baile es redonda como la vida, las mujeres durante las bodas, cuando bailan solas, lo hacen en rondas, esas rondas sólo se rompen para iniciar otra con el hombre. Las danzas, como lo indican su nombre, son giros. La gente cuando se sienta a conversar lo hace en círculos, el fuego que suele ocupar el centro de ese círculo, también es redondo y los que se gratifican con su amor, cuidan que lo siga siendo mientras se consume. La esfera de la manzana como símbolo de la virginidad, que protege la exclusividad redonda del vientre y la continuidad de la etnia, alberga dentro de él, la postura redonda del feto. Una vez perdida la virginidad, los cabellos de la mujer y su cabeza, serán cubiertos por el anillo del puñuelo matrimonial, que la protegerá y alertará la mirada de otros hombres. El nómade fiel a la rueda se sirve de la redondez del mundo y de la luna, se encomienda a ella y sigue sus ciclos. El sistema se apoya en la circularidad del tiempo, como el pasado oral de los gitanos que siempre retorna, no traza como la escritura, una línea recta hacia la *Luz* que terminó con las tinieblas, se limita sólo a comprobar la circularidad finita del hombre, la historia oral es redonda, se repite; la escritura en cambio, avanza lineal, dispuesta a atravesar el *Génesis*

### **Los nuevos gitanos**

De los estimados casi tres millones de personas que viven en el territorio, hay unos pocos, que no llegan a superar los cinco mil individuos, que se han mimetizado con el mundo moderno y desarrollan actividades laborales o profesionales que no son todavía consideradas representativas del mundo gitano, son universitarios, artistas, comerciantes a gran escala que viven y se desarrollan fuera de la comunidad y casi no mantienen lazos con ella. La concepción del mundo ha cambiado para ellos, la comunidad lo sabe y por eso, los mira como a extraños, no huelen igual, por lo tanto, no los reconocen como pares, el escaso intercambio generalmente es malo o muy malo. Sin embargo, estos nuevos gitanos se reconocen como tales y ponderan los cambios que han realizado para poder acceder a los lugares que ocupan, y justifican lo hecho mirando defectos y virtudes de su antigua comunidad. Esta presencia renovadora divide las aguas dentro del grupo porque a la vista de sus ancestros, han prostituído su antigua genealogía en aras de costumbres ajenas, y por ello se han ganado el rechazo y la condena; en cambio, para el sector más vanguardista, son verdaderos arietes que arrojan un aire nuevo sobre la fosilización que se produce cuando se vive para las tradiciones. La identidad evolutiva de los más jóvenes que les permite manejarse con autonomía en el comercio y hablar varias lenguas, aún siendo analfabetos, cuando se proyectan hacia el mundo moderno, ven a su grupo petrificado en la cultura que, fusionada a la marginalidad, da por tierra con sus proyectos personales. Para permanecer dentro deberán olvidar sus deseos y ser un eslabón más del sistema. Esta división de conciencia es muy típica, porque el gitano de hoy, aún el más radical y nómade, ha sido infiltrado por el mundo moderno a través de la tecnología y debido a ese fuerte anillo que protege

la endogamia cultural, no le fue posible remozar sus tradiciones con la rapidez que necesitaba y ahora se está enfrentado a una profunda transformación que nos traerá a un nuevo gitano, para ello, deberá dejar de vivir en una etnia para terminar de asumir la categoría de pueblo, y luego acceder definitivamente su condición de Nación, otorgada en mil novecientos ochenta y dos. Esta distinción política, todavía no es una realidad porque los doce millones de gitanos dispersos por el mundo, que viven dentro y fuera del sedentarismo, no han dejado de pensar y actuar como nómades. Desprenderse de esa estructura y organizarse no será una tarea fácil, ni rápida, deberán cambiar su estructura social, su sistema educativo, *aggiornar* sus tradiciones y sus costumbres para que puedan flexibilizar el círculo endogámico. Damos un ejemplo de flexibilidad: cuando la mujer gitana decide estudiar, las voces radicales ofendidas se alzan en cascada en contra de una actividad que por ejercerse fuera de la sociedad es prostibularia, pero cuando el reconocimiento llega de la mano del dinero, la mirada radical cambia y se une a la mirada vanguardista, entonces el ser gitano florece en la mujer, que ahora, es gitana universitaria para todo el mundo.

El reconocimiento a través del prestigio y del dinero, es una reivindicación muy deseada y muy buscada. Cuando se vive en el margen del margen, lo único que se desea para salir de la depresión, es el reconocimiento (nunca la tolerancia) a sus valores, a su historia, a sus formas de ver el mundo. El dinero, además de ser el valor que el mercado le pone a cualquier mercancía, le permite al que vive en el margen del margen, un ascenso social que los extrae del primer margen, con sus tradiciones remozadas, y también lo saca de la segunda marginalidad, la social, para darle a ese patrimonio cultural un reconocimiento en valores constantes y sonantes, elevando su idiosincrasia, reconociendo en ella valores morales, éticos, filosóficos, estéticos y humanos que los ubica mejor en el mundo. La pasión por el dinero tiene su origen en las múltiples representaciones que su posesión despierta en un nómade en estado de marginalidad doble, que a lo largo de ocho siglos se ha hecho cultura, carne y hueso. Le permite, en primer lugar, saciar sus ojos, sus deseos físicos más inmediatos, y las obsesiones más extravagantes que ofrece el mercado, el auto pomposo, la casa palaciega, cierto confort recargado que se vuelve necesario para exhibir el poder que le dio el reconocimiento del mercado (no el social). Este largo ejemplo, nos muestra el deseo de un pueblo de ser reconocido y respetado, pero también nos demuestra que para ser reconocido hay que flexibilizar el cerco, salir, mirar, y dejarse mirar. Este cambio les solucionará muchos inconvenientes, pero también debido al cambio, el racismo construirá un nuevo enfoque, por el cual aumentara su calidad de enemigo, en sintonía con el aumento de su calidad de vida

### **Los que lucran con el círculo**

Los gitanos vinculados específicamente al trabajo de las asociaciones, muchas veces son rechazados por la masa, porque la masa misma rechaza la exposición de su problemática realizada fuera del círculo, por vergonzante. Se niega a esa puesta en escena, no confía en la metodología extraña de esos representantes, es muy difícil reunir al pueblo bajo el discurso de una asociación, lo es más aún, cuando se lo intenta unir para firmar algún documento que reclame por sus derechos.

El trabajo que realizan las asociaciones suele estar lejos de la miseria que cunde en los campamentos, a esas mismas representaciones no les gusta que se hable de esas cosas, pero tampoco hacen mucho para evitar que las mujeres y los niños salgan a vender baratijas o a mendigar, es verdad que esta costumbre viene con el gitano desde la

India, pero no es menos cierto que sus dirigentes saben que el derecho de las personas a una vida digna, está por encima de las prácticas culturales que deterioran la identidad, de hecho sus hijos estudian, no mendigan. En toda la sociedad nómada y semi nómada de América, el hombre en un alto porcentaje, vive de manera tan miserable que accede al matrimonio con la garantía de que su mujer y sus hijos serán la base del crecimiento económico que lo sacará de la indigencia. Y en el caso de haber una separación, se impone la indigencia moral: podrán dividir los hijos, pero los bienes quedaran con el hombre. Este tipo de injusticias son generadas por la cultura lesionante de los pueblos marginados que deterioran con esas prácticas, su patrimonio. Vale resaltar que el lazo protector sobre los hijos se aplica, cuando la actividad de mendigar, es lisa y llanamente un trabajo realizado en familia.

Cuando se rompe ese lazo, suelen darse las situaciones más desgraciadas, veamos como ejemplo a los excluidos del mundo moderno, que duermen, comen y mueren en las calles, con el agravante de que el arma homicida de estas políticas es la desnutrición. Los que tienen más suerte, están deprimidos y desperdiciados, no asisten a la escuela, venden o mendigan en los semáforos, son consumidores de paco y muchas veces ejercen la prostitución obligados por sus propios padres, que también son consumidores de drogas, o bien, con la connivencia de estos y de las Instituciones Estatales, los colocan en las redes de explotación. Además de la rotura del lazo protector, tampoco hay una acción concreta de parte de los gobiernos que tienen mucho más poder y recursos que los activistas gitanos, para terminar con ambos flagelos. Paradójicamente, en el caso de la prostitución infantil, la sociedad y el Estado saben que, un sector de la población accede carnalmente a esos chicos y aún así, se les hace difícil tomar cartas en el asunto, y no actúan hasta estar totalmente seguros. Pero sí, llegado el caso, fueran los gitanos quienes prostituyeran a sus hijos, casi con seguridad que la sociedad haría justicia por mano propia, esta reacción naturalizada, sería a todas luces un acto racista, fundamentado en la creencia etnocéntrica y superior, de estar efectuando un acto de justicia. La reacción del Estado en cambio, que también procedería de manera inmediata, se fundaría en el concepto de hiperextranjería que se aplica sobre el gitano, negándole la nacionalidad, sus derechos, para expiar sus propios delitos, ante el delito y la debilidad de la otredad.

Volviendo a la relación masa-activistas, podemos asegurar que la labor asociacionista es muy poca y que el número de asociaciones es muy escaso, por lo tanto la actividad es casi nula frente a la dimensión del problema. Ya metidos en el análisis de esas funciones podemos ver que la mayoría de esos dirigentes están aferrados al pequeño poder simbólico que ese lugar les otorga y se dedican a construir relaciones afuera y generalmente no cumplen ninguna función social dentro del grupo. Consumen sus energías ante posibles competencias y no ocupan los puestos de batalla para los cuales se autopostulan, lucran con el dolor de su pueblo, viajan por el mundo llevando un discurso, no siempre prolijo, en defensa de sus hermanos, que pasan a ser utilizados para satisfacer apetencias personales, a tal punto es así, que la población en general desconoce la existencia de esas representaciones, la mayoría no cuenta con un espacio físico, el teléfono puede ser el del domicilio, el del trabajo, o simplemente el número de un celular, no realizan actividades sociales dentro ni fuera de la comunidad, no ofrecen asesoramiento profesional, laboral, jurídico, cursos, ni conmemoraciones internas que hagan a la identidad gitana. No focalizan sobre las situaciones crónicas de su gente y en algunos casos, evitan meterse en ese tipo de complejidades, no hay un trabajo de campo que refleje los problemas del conjunto de la población, no hay una relación directa con el grueso de la masa, no hay ni siquiera una modesta revista donde se difundan las necesidades y las posibles soluciones para el colectivo. Si tuviésemos que ubicar los

nombres de esas asociaciones, salvo el caso de Prorom de Colombia, que ha logrado varios reconocimientos sociales para los gitanos de su país, no tenemos en vista ningún otro logro que puntualizar. Estas instituciones se deslizan sobre la parte más blanda del problema, congresos, conferencias, viajes, programas de radios, publicaciones dirigidas al mercado, pero no hay un trabajo, salvo el caso mencionado, que intente sacar a los gitanos de la marginalidad en la que viven.

También es cierto que la problemática excede lo que pudieran hacer las pocas asociaciones que aún trabajando al máximo de sus capacidades, se verían desbordadas, pero esto no es así y la escasa formación, capacitación y preparación que tienen estos representantes no les permite superar la etapa del discurso, muchas veces de barricada y de bajo nivel intelectual con el cual se manejan, esto les resta poder de comunicación, expresión y, por sobre todo, capacidad para poder interpretar la propia realidad del colectivo, esta falencia salvable, sumerge a la masa y la invisibiliza aún más frente a la sociedad envolvente, que evalúa mucho más el aspecto formal de la demanda que el aspecto real. La misma falencia autoelimina el crecimiento y la proyección de la capacidad de esos líderes. Lo ideal sería contar con un programa serio de capacitación para ellos.

Otra de las cuestiones históricas a ver, sería la poca reacción y la poca capacidad de unión y organización que ha mostrado el pueblo gitano en su conjunto, porque si bien desde que salieron de la India hasta el presente, sufrieron ochos siglos de marginalidad, asesinatos y barbarie, también fueron ocho siglos para reaccionar políticamente y modificar situaciones enojosas. Este pueblo por ser el hijo dilecto de la discriminación, aprendió muy temprano a discriminar; desde su ingreso al continente europeo comenzó a dispersarse. Después de muchos años, esos gitanos ya no eran los mismos, comenzaron a formarse las *natsas*, la nacionalidad del país que los albergaba y las *vitsas*, descendencia familiar, en ambos casos se formaban subgrupos que mantenían una raíz común pero sus ramas crecían en distintas direcciones. Unida a esa proyección diferente, la marginalidad y el instinto de supervivencia frente a las reiteradas políticas de exterminio, alimentó la fuerte discriminación intergrupala que da lugar hoy a los problemas de liderazgos que derribaron al único representante que había en las Naciones Unidas. Pero también esa actividad se expande hacia fuera, hay una manifiesta hostilidad que es recíproca con otras sociedades marginadas, que también discriminan. Recogiendo de este modo la sociedad envolvente, sus dirigentes y las mismas minorías, toda la violencia que se prodigaron a lo largo de sus propias existencias.

### **La importancia de los medios**

Hasta la década del sesenta la población no había manifestado ningún interés por los sistemas políticos del mundo sedentario, atrás habían quedado los carromatos, el nomadismo del siglo XX necesitaba la velocidad de los camiones, en las rutas se hacían imprescindibles los carnets de conductores, para poder obtenerlos había que con contar con documentos personales. La tramitación era una vuelta al pasado trágico, implicaba dar una información y una localización que los dejaba a merced del racismo, de la nacionalización y el servicio militar obligatorio, de la educación formal, (que nunca llegó) y de un compromiso con un Estado que sólo se había ocupado de eliminar al gitano física y/o culturalmente. Una vez obtenidos los documentos de identidad y el carnet de conductor, sin haber resuelto su analfabetismo, debían enfrentar la burocracia del país como cualquier nacional, pero recibiendo un trato que esta muy por debajo de esa condición. La desprolijidad demuestra que la prematura inserción del colectivo en la región, no se debe a las inexistentes políticas sociales, ni siquiera a la evolución natural

y directa del grupo; se debe primeramente, a la misma modernidad y en segundo lugar, a las persecuciones, al racismo y a las muertes, como las ocurridas en la Argentina durante la primera presidencia del general Juan Domingo Perón, que en sintonía con los hornos del régimen nazi, durante el año mil novecientos cuarenta y tres, se inicia la quema sorpresiva de carpas en todo el país, que arrojó un incontable número de víctimas fatales. Los gitanos sabían que denunciar el hecho ante el mismo gobierno que los atacaba, no tenía sentido, los más pobres decidieron huir, refugiándose en el nomadismo, los que podían optaron por comprar casas y sedentarizarse. Posteriormente, como ha ocurrido con otras minorías, la fuerte aparición de la tecnología dentro del mundo gitano que tuvo su mayor injerencia durante la década del sesenta, fue determinante para la adquisición de cierto confort, que antes no estaba al alcance de sus pretensiones, ni de sus necesidades culturales, esta aparición del consumo ha hecho que el grupo tomara conciencia del contexto social y político en el que estaban, pudo medir las dimensiones de su propio gueto y del cerco social levantado con solidez desde ambos márgenes y forjó en la década siguiente, la aparición de sus primeros dirigentes, que siguen aún con el mandato que los creó, sin poder avanzar, son altos consumidores sin derechos, en busca de un camino que los lleve a ser reconocidos como ciudadanos, con acceso a la educación y al respeto del que goza cualquier nacional. Por eso, cuando vemos hoy en una carpa un televisor ocupando un lugar central, o cualquier otro aparato, debemos ver una posible forma de inclusión a la ciudadanía y no de exclusión. Además debería contemplar que esos nuevos ciudadanos, si queremos que sean reales, deberán contar con políticas reales. Todavía hoy, la mayor parte de esos casi tres millones de personas son consumidores indocumentados, analfabetos que no asisten a las escuelas, ni los aceptan en ellas con la excusa de que no se adecuan a los planes de escolarización, hacen hincapié en la ancestral rebeldía antisistémica del gitano, que es tan real y concreta, como ver en esa misma dificultad, la excusa para no incluirlos y en consecuencia, negarles sus derechos, y otra vez vuelta al hípergueto.

Aquellas familias que están en una mejor situación económica y pueden pagar una cobertura médica, no siempre pueden hacerlo porque las prepagas no las quieren como asociados y cuando las aceptan no les dan un trato igualitario, y si los gitanos reclaman, son tomados por violentos y los desafilian inmediatamente. En los bares céntricos, las gitanas pueden entrar pero no pueden consumir, porque los mozos no las atienden, jamás hubo de parte de los Estados Nacionales planes laborales, habitacionales ni de salubridad. La juventud, si no se mimetiza con la sociedad, no puede entrar a los pubs. La culpa para que la situación continúe, recae siempre en la misma explicación, se autoexcluyen, su cultura es ajena a nuestra medicina y al sistema jurídico, ellos tienen sus propios métodos, dejémoslos tranquilos. Y para aumentar la paradoja, en muchas de esas carpas dónde prolifera la miseria, un celular de última generación como símbolo supremo de los adelantos que goza la humanidad, luce en la cintura de los hombres, que quieren conectarse a un mundo que hasta ahora, sólo les vende sus espejitos de colores, resaltando el vacío, en el lugar donde debería estar el Estado, sus instituciones y los dirigentes gitanos.

Estás ventanas de las que se ha proveído el mundo gitano para mirar al mundo sedentario, les ha dado alas (a los más jóvenes) y hoy esas alas han agitado en el ceno más radical, cierto interés por nuevos prestamos rituales y culturales tomados de la TV, que se fijaron en la conciencia social del grupo, que ha forjado un buen número de artistas musicales, deportistas, y a través de ellos, se hace posible la visibilización de su problemática. El *merchandising* que la sociedad envolvente consume de los gitanos, suele ser algún referente para la moda, consume su música, imita el modo de vida al aire libre, que posibilitó la aparición de los *traveliers*. Detrás de los mutuos préstamos, se

fomentan las investigaciones sociológicas y el acercamiento entre las partes que tanto atterra al sector más radical de la etnia, como a los ciudadanos más radicales de la sociedad, que aceptan llenos de alegría bailar la música gitana, pero evitan por todos los medios posibles, que el niño gitano ingrese a las escuelas y se sienta al lado de sus hijos. Estos temores fundados por la diferencia, seguirán existiendo siempre, además la diferencia y la discriminación, continuaran consolidando el miedo a lo distinto. Lo positivo es aprender a vivir con ese temor mutuo, para poder construir los lazos sociales que den lugar al conocimiento, al análisis y finalmente para que el respeto por la diferencia pueda exorcizar el pánico que anida en la discriminación, porque siempre produce violencia y la violencia, siempre produce daños irreparables.

Los gitanos más radicales dan por sentado que el ingreso al mundo moderno, implicará un lavado de cerebro para sus hijos, producido por la educación formal que traerá la pérdida del acento fónico; la pérdida de sus valores nacionales a través del estudio de la historia y de la cultura del país de nacimiento, que borrará la idiosincrasia gitana, su cosmogonía, su razón de ser en el mundo. Este temor siempre estuvo presente vaticinando grandes pérdidas culturales que nunca se dieron; el pueblo gitano realizó y realizará gracias a esas misturas muchas transformaciones; aunque así no lo crean los sectores más conservadores que asocian la originalidad, a la exclusividad, excluyen a la mistura por destructora, sin saber que fue la mistura, el único método que permitió la renovación y la conservación de la etnia.

Renovación que se ha puesto en marcha desde su misma llegada al continente Europeo y Latinoamericano, con el ingreso de las mujeres no gitanas, campesinas en su mayoría; y en menor medida, con el ingreso de hombres marginales o bohemios, ambos prestamos genéticos y culturales, han enriquecido y renovado el patrimonio cultural, lingüístico, ritual y religioso de los gitanos que, pudieron absorber todo ese bagaje, porque poseen una estructura móvil con características fijas, que les permitió acumular todo el presupuesto cultural seleccionado, que luego quedó transformado bajo la égida gitana, como ha pasado con la música flamenca, que no tiene orígenes gitanos, pero es la música gitana por antonomasia, lo mismo podemos decir del violín, de las prácticas quirománticas, y de tantísimos prestamos que hacen a su patrimonio, reelaborado, consolidado y promocionado por su fuerte conciencia social de grupo.

## **Conclusiones**

Estas reflexiones parciales sobre la realidad gitana en Latinoamérica no se han apoyado en la compleja clasificación grupal, nacional y familiar, ni en el registro histórico de cuándo y cómo, cada fracción entró al continente, sólo nos interesó la realidad social que excede esas categorías que siempre fueron nefastas para el diálogo intergrupal que complica aún más la búsqueda de una mejora que tiene tantos avances como retrocesos, pero ningún adelanto concreto, que visibilice y resuelva la problemática frente a la posibilidad de masivas desgracias raciales que se están gestando desde el rebrote de los grupos de ultra derecha. Los estereotipos que la sociedad envolvente tiene en su imaginario sobre los gitanos, son parte de una realidad, ser el pueblo más discriminado del mundo confirma la figura del vivillo que se procura un buen pasar en medio de una vida miserable; por lo tanto, la mirada autocrítica es más que necesaria para poder mensurar el problema de un pueblo que tiene serias dificultades para asumirse como marginal, prefiere asumirse como marginado, y a decir verdad, coincidimos con esa mirada, no puede asumirse como marginal, porque no ha elegido serlo. Por ese motivo, su existencia trágica no está en la situación a la que fue llevado, lo trágico está en la imposibilidad de salir.

Una vez más el pueblo gitano deberá apelar a su identidad múltiple para realizar la mayor transformación de su historia, por vía de la educación podrá eliminar situaciones enojosas, anquilosadas entre las tradiciones y la marginalidad que deterioran la infancia, el rol de la mujer y la propia imagen del grupo. Podrá remozar y consolidar su patrimonio cultural. Capacitarse para poder atravesar con la menor pérdida de vidas posibles, las muchas y variadas holas de racismo que deberá enfrentar en este nuevo período de la historia. Los cambios, los beneficiará enormemente, pero también serán un blanco más elevado y apetecido. Todo volverá a comenzar y la circularidad dará comienzo a una nueva diáspora.

Debemos aceptar que dentro de la sociedad moderna los textos religiosos, políticos y jurídicos de los Estados, y sus instituciones, discriminar sea parte del orden social y del ejercicio democrático de una Nación. Pero también debemos alertar a la sociedad y a sus instituciones para que morigeren los patrones de violencia que anidan en sus propios discursos, que están creando verdaderas bestias sociales y políticas, en el vientre de una sociedad etnocéntrica y dominante, que debido a la ceguera y a la brutalidad de ese etnocentrismo-dominante, genera más violencia, porque no puede verse, ni ver, los derechos del otro.

#### 15) **Mestizaje e identidad nacional: el huaso chileno**

Horacio Gutiérrez, USP  
Universidade de São Paulo, Departamento de Historia

En la construcción de la identidad chilena, desde el siglo XIX, han aparecido diferentes figuras mestizas que representarían al chileno típico. Ensayistas de variadas líneas ideológicas se han preocupado en precisar estas representaciones, creando para ellas genealogías propias, enlazadas con tradiciones nacionales. En el siglo XX surge una figura mestiza de origen rural que pasa a disputar con el *roto* su hegemonía en la simbología nacional, saliendo victoriosa: el *huaso*. El presente texto discute la construcción de estas figuras por ensayistas chilenos, principalmente la del huaso, que es actualmente el tipo nacional representativo de la chilenidad y personaje central en las fiestas patrias, a pesar de que el sector rural perdiera importancia frente a la industria a lo largo del siglo XX, e igualmente el huaso casi haya desaparecido del campo en virtud del proceso de modernización de la agricultura.

#### 16) **¿Objeto de propiedad o sujeto susceptible de derechos? La situación socioeconómica del negro en Buenos Aires, 1820 – 1852**

Gustavo Javier Giménez\*  
[Gusgim8@hotmail.com](mailto:Gusgim8@hotmail.com)

:

Generalmente la imagen del negro no se encuentra asociada al concepto de pobreza, por una simple razón, el condicionamiento esclavista le quita al individuo su propia condición humana al ser considerado como un valioso objeto de propiedad. No obstante, la realidad socioeconómica del negro en Buenos Aires resultaba mucho más compleja de lo que se supone *a priori*.

---

\* Profesor y Licenciado en Historia (UNLu), maestrando en UNLu.

La situación del negro en Buenos Aires, ya sea en su status de esclavo, liberto o libre, viró frecuentemente entre las consideraciones como objeto y/o sujeto de acuerdo tanto a los criterios legales y judiciales como a los requerimientos económicos que se tuvieran en cuenta.

El trabajo se propone a examinar la situación socioeconómica del negro en Buenos Aires entre 1820 y 1852, tomándose para su análisis dos períodos tradicionalmente presentados como antinómicos, incluso respecto al trato recibido por la población afroporteña.

*“no tenía derecho a poseer nada, no tenía personalidad o concepto civil para adquirir el derecho más mínimo de posesión o propiedad en cosa alguna si no fuese a nombre y beneficio de sus señores que eran los responsables jurídicos y económicos en tanto los esclavos eran bienes mobiliarios”*<sup>57</sup>

Introducción:

La presencia africana en Buenos Aires precede, paradójicamente, a su fundación debido a que los primeros africanos esclavizados en la región rioplatense fueron traídos por los propios expedicionarios españoles.

Hacia 1534, la corona española permitió el ingreso de negros esclavos en dicha región. Pero sería a partir de la refundación de Garay, cuando Buenos Aires perdería su aislamiento de antaño y pasaría de su gradual desarrollo portuario en el siglo XVII a un considerable crecimiento económico durante el XVIII.

La ciudad-puerto se transformaría en el centro neurálgico del área rioplatense, no sólo por su aspecto administrativo (audiencia, consulado de comercio, capital virreinal) sino fundamentalmente por el económico ligado al contrabando de bienes y esclavos. La injerencia adquirida por Buenos Aires respecto a la trata negrera estaba dada por ser puerto de ingreso y abastecimiento de esclavos para las regiones del Interior.

Esto se evidenciaría también en el incremento demográfico al promediar el siglo XVIII. Por su parte, la población de origen africano, si bien no comparable con otras áreas americanas –mineras o de plantación–, sería significativa por su requerimiento tanto en trabajos urbanos como en tareas rurales.

Ahora bien, el condicionamiento social padecido por la población negra de Buenos Aires no habría de modificarse ni siquiera luego de la transición colonial-revolucionaria. No obstante, fueron diversos los canales a través de los cuales, los afroporteños buscaron resistir y/o adaptarse dentro de un orden social que los mantenía sometidos: la participación en el ejército, las formas de asociación, la vía jurídico-judicial, el acceso a la propiedad y la preservación cultural, entre otras.

Generalmente la imagen del negro no se encuentra asociada al concepto de pobreza, por una simple razón, el condicionamiento esclavista le quita al individuo su propia condición humana al ser considerado como un valioso objeto de propiedad. Aún así, la realidad socioeconómica del negro en Buenos Aires resultaba mucho más compleja de lo que se supone a priori.

La situación del negro en Buenos Aires, ya sea en su status de esclavo, liberto o libre, viró frecuentemente entre las consideraciones como objeto y/o sujeto de acuerdo tanto a los criterios legales y judiciales como a los requerimientos económicos que se

---

<sup>57</sup> Citado en Mallo, Silvia C (2010) “Libertad y esclavitud en el Río de la Plata entre el discurso y la realidad”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. P. 69).

tuvieran en cuenta. ¿Cómo eran considerados los negros? ¿Objetos, sujetos o ambos? ¿Qué sucedía con los negros libres? ¿Subalternizados y/o pobres excluidos?

El presente trabajo se aboca a analizar la situación socioeconómica del negro en Buenos Aires entre 1820 y 1852. Así, la condición subalterna de la población negra no habría variado substancialmente entre las reformas rivadavianas y el rosismo, alejándose aquella imagen presentada por la historiografía clásica como dos períodos antinómicos, de rupturas y sin continuidades. Con lo cual se plantean las siguientes hipótesis:

- El negro habría sido ambiguamente representado como objeto – sujeto, en la transición entre un decadente sistema esclavista y el surgimiento de los incipientes valores de la sociedad moderna.
- En cuanto a su nivel de vida, los negros habrían encontrado, paradójicamente, una mayor protección en su condición de esclavos, que en su condición de libres.

Esclavo, entre la caridad cristiana y el derecho natural: el antecedente

La pobreza es entendida como una condición de carencia, material, socio-económica y cultural, cuya fundamentación de lo natural acerca de dicha condición resulta de índole ideológica generada desde el poder.

Si bien los indígenas, que ocupaban el último peldaño del orden jerárquico establecido con la colonización de América, fueron reemplazados en dicha posición por africanos negros esclavizados como mano de obra,<sup>58</sup> difícilmente éstos pudieron ser considerados como pobres. Así, mientras el pobre era un sujeto carente, libre y hasta bendecido por el sentimiento cristiano,<sup>59</sup> el esclavo era un objeto de valor y por lo tanto carente de la propia naturaleza humana.

De esta manera se establecía una estratificación según la condición legal y el consecuente status social de sus miembros. A excepción de la condición legal del indígena, supuestamente por debajo del español pero con un status real aún más bajo; mientras los blancos ocupaban la cima de dicha estratificación, la base estaba ocupada por los sectores de origen africano (negros libres, mulatos, zambos y fundamentalmente esclavos):

A- *Condición legal*

1. *Españoles*
2. *Indios*
3. *Mestizos*
4. *Negros libres, mulatos y zambos*
5. *Esclavos*

B- *Status social*

1. *Españoles peninsulares*
2. *Criollos*
3. *Mestizos*
4. *Mulatos, zambos, negros libres*
5. *Esclavos*

---

<sup>58</sup> Moreno, José Luis (2009) *Éramos tan pobres... De la caridad colonial a la Fundación Eva Perón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Pp.10-11.

<sup>59</sup> Véase, Geremek, Bronislaw (1989) *La piedad y la horca*. Madrid: Alianza Universidad.

## 6. Indios (que no fueran caciques, etc.)<sup>60</sup>

La compleja realidad socioeconómica del negro esclavo superaba aquella dicotómica imagen sujeto-objeto. Circunscribiendo al caso de la población negra de Buenos Aires entre los siglos XVIII - XIX, este sector subalternizado no manifestó una actitud pasiva acorde a su sometimiento. Por el contrario, los afroporteños recurrieron a diversos canales a fin de resistir, adaptarse y/o distender su condicionamiento social, tales como la participación en las milicias,<sup>61</sup> las formas de asociación,<sup>62</sup> la vía jurídico-judicial, el acceso a la propiedad<sup>63</sup> y la preservación cultural.<sup>64</sup>

La intención del gobierno español consistía en desarrollar la actividad agrícola en la región del Río de la Plata mediante la introducción de mano de obra esclava. Dicha intención se evidencia en documentos oficiales como el Código Negro aplicado hacia finales del siglo XVIII, que fuera aceptado en Buenos Aires pero seriamente cuestionado en otras ciudades americanas.<sup>65</sup>

En este documento también se observa el tratamiento que debían recibir los esclavos, en cuanto a una educación cristiana en el contexto del derecho natural y la caridad cristiana:

*"Que la Real Cédula [código negrero] que ha dado causa a este expediente, no es otra cosa que una repetición amplificada de nuestras Antiguas Leyes. Que sus 14 capítulos se reducen a que se dé a los esclavos una educación Cristiana y se les obligue a cumplir los Preceptos Divinos y Eclesiásticos, y glosando finalmente el espíritu que orientaba al Código, sostiene que este se encuentra expresa o virtualmente, en nuestras leyes; se fundan en el derecho natural, en los vínculos de la Caridad Cristiana, y en las inmutables reglas de la Humanidad".<sup>66</sup>*

Sin embargo, la expansión agrícola no resultó como se esperaba y la mano de obra que se canalizó, principalmente, hacia el ámbito urbano fue empleada en oficios artesanales y servicio doméstico. Sólo algunos esclavos fueron destinados al campo para desempeñar labores en las estancias, produciéndose así un efecto contrario a lo establecido por la política borbónica.

Entre los principales oficios, como los de sastre, zapatero, albañil, carpintero y barbero, la población de color masculina sólo estaba bien representada en los de zapatero y sastre. Por su parte, las mujeres eran requeridas en limpieza, lavado,

---

<sup>60</sup> Mörner, Magnus (1969) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós. P. 66.

<sup>61</sup> Véase, Morrone, Francisco (2001) La participación del negro en el ejército. En *El negro en Argentina: presencia y negación*. (En: Picotti, Dina (Comp.) *El negro en Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina. Pp. 353 – 364).

<sup>62</sup> Véase, Chamosa, Oscar (1995) *Asociaciones africanas de Buenos Aires 1823 - 1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.

<sup>63</sup> Véase al respecto, trabajos de Rosal.

<sup>64</sup> Véase, Gimenez, Gustavo Javier (2010) *Expresiones músico-religiosas como mecanismos de legitimación cultural. El caso de la comunidad africana en Buenos Aires entre 1776-1852*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.

<sup>65</sup> "El nuevo código Negro, fue circulado en forma de R.C., con fecha 31 de Mayo de 1789. El 6 de agosto a los distintos ministros del Consejo de Indias se le remitían buen número de ejemplares impresos (...) En algunos lugares de América causó gran sensación la publicación del Código (...) En Buenos Aires, el virrey y la Audiencia, se concretaron simplemente a acusar recibo del mismo, prometiendo hacerlo cumplir en sus respectivos distritos. Las autoridades de Caracas y de La Habana fueron las que más oposición hicieron al Código, basándose en las quejas formuladas por los amos y personas que a su cargo tenían negros esclavos..." Torre Revello, J. (1932) Orígenes y aplicación del Código negro en la América española 1788 - 1794. (En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. FFLL. Tomo XV. Año XI. N° 53 – 54. P. 43-44).

<sup>66</sup> Cit. en Torre Revello, J. *Ibidem* Pp.48 – 49.

planchado y cocina, incluso como dulceras, como amas de leche y en prostitución. Otros oficios menos desempeñados eran los de languaraces, peones en expediciones, trompeteros y verdugos. De este modo, mientras el trabajo artesanal proporcionó cierta estabilidad económica a los negros libres, permitió a los esclavos comprar su libertad, producto de su esfuerzo personal y el ahorro durante años.<sup>67</sup>

A partir del último cuarto del siglo XVIII, la comunidad negra de Buenos Aires desarrolló su sociabilidad en torno a las cofradías como núcleos asociativos. Éstas consistían en organizaciones orientadas hacia funciones recreativas, religiosas y caritativas, entre otras;<sup>68</sup> y que justificaban su creación bajo la veneración de algún santo patrono, lo que significaba estar sometidas al control de la Iglesia. Conforme a esto, existían no solamente cofradías para blancos sino también para negros, ya fuesen libres o esclavos.

En Buenos Aires existieron cuatro cofradías de negros: la cofradía de San Baltasar y Ánimas que dependía de la iglesia de La Piedad, la de San Benito como santo patrono (perteneciente al Convento de San Francisco), la de la virgen negra del Rosario (Convento de Santo Domingo) y la Cofradía de Santa María del Corvellón (iglesia de La Merced).<sup>69</sup>

Los miembros de estas instituciones se abocaban a reunir limosnas, al pago de misas y el mantenimiento del edificio. Sus beneficios giraban en torno a una serie de servicios ligados a la elevación del alma, como la realización del funeral y las misas destinadas a los difuntos.

Si bien las cofradías constituyeron instrumentos de control social dentro del orden colonial, a su vez fomentaron un espíritu de asociación y de pertenencia identitaria entre los negros, en el marco de los frecuentes roces generados entre los cofrades y las autoridades blancas (sacerdote y síndico).

El incremento de la población africana en América condujo a la extensión del adoctrinamiento religioso -inicialmente sólo para los indígenas- a fin de naturalizar la condición esclava, azuzar divisiones internas y procurar la salvación espiritual post -mortem:

*“Aquellos que llevaban vidas entristecidas por la esclavitud y la pobreza veían la salvación como una de las pocas vías de movilidad social a la que tenían acceso, todo lo que pudiera contribuir a esa salvación adquiriría gran importancia en su lista de prioridades terrenas.”*<sup>70</sup>

En este sentido, la evangelización de los negros<sup>71</sup> trajo aparejada la concreción de tres objetivos: en primer lugar, lograr su adaptación a las tareas laborales a desempeñar en las colonias; en segundo lugar, brindar la posibilidad al esclavo de alcanzar su libertad en el más allá, siempre y cuando manifestara un correcto

---

<sup>67</sup> "Desde el punto de vista socio - cualitativo la presencia del negro en las artesanías de Buenos Aires fue importante. El desarrollo del comercio de fines del siglo XVIII trajo aparejado el de aquellas y la gente de color aportó lo suyo a este desarrollo. (...), más de un 60 % de los trabajos artesanales de la ciudad de Buenos Aires están desempeñados por la gente de color. En fin, puede decirse que, más allá de la imposibilidad de cuantificación, el negro cubrió un amplio espectro ocupacional en el Río de la Plata". Rosal, Miguel Ángel (1982) *Artesanos de color en Buenos Aires (1750 - 1810)*. (En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Buenos Aires. N° 27. P. 333).

<sup>68</sup> Sobre tipología de cofradías, véase Folgeman, Patricia A. (2000) Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial. *Revista Andes*. N°11. CEPIHA - Universidad Nacional de Salta.

<sup>69</sup> Andrews, George Reid (1990) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. Pp. 167-168.

<sup>70</sup> Andrews, G.R. *Op. Cit.* P. 169.

<sup>71</sup> Véase, Laviña, Javier (1989) *Doctrina para negros*. Barcelona: Sendai.

comportamiento en su condición terrenal; y por último, frenar los levantamientos y evitar huidas y suicidios.

#### Condición jurídica del esclavo y aplicación de justicia en Buenos Aires

El criterio jurídico aplicado en relación a la esclavitud en la América hispana entrañaba ribetes ambiguos y variables, acorde a las necesidades y particularismos de cada región. Dicha ambigüedad giraba en torno a las consideraciones acerca del esclavo como objeto de propiedad o bien como sujeto susceptible de derechos. Según Eugenio Petit Muñoz, respecto a su condición jurídica, el esclavo era una cosa con supervivencias crecientes de persona.<sup>72</sup>

En Buenos Aires, como consecuencia de la legislación y la permisibilidad del amo, el esclavo contaba con cierto margen de acción en lo conducente a ser propietario<sup>73</sup> y, principalmente, a ser manumitido, lo que representaba un trato condescendiente comparativamente con otras áreas esclavistas del continente.

No obstante, la documentación judicial ha rebelado, en varios casos, una situación inconsistente al respecto, desde promesas manumitivas incumplidas e impedimentos en la obtención de bienes hasta abusos y maltratos padecidos por la población negra.<sup>74</sup> La esclavitud era una institución de carácter vitalicio y hereditario, transmitida por línea materna. Sin embargo, técnicamente, los esclavos poseían ciertos derechos garantizados por la legislación emanada desde la península Ibérica y aplicada en América, como las Siete Partidas,<sup>75</sup> las Leyes de Indias<sup>76</sup> y el Código Negro,<sup>77</sup> entre otras.

Esos derechos contemplaban desde el acceso al bautismo, al adoctrinamiento católico y a un nombre, como también la posibilidad de contraer matrimonio, a no ser separados de sus familias, a comprar su libertad, testamentar y apelar al sistema legal. En cuanto a las esclavas, también poseían el llamado derecho al pudor; en los casos en que se atentara contra él o se prostituyera a la víctima esto derivaba, una vez denunciado y comprobado el hecho, en la sanción al amo, generalmente obligándolo a

---

<sup>72</sup> Cit. Fernández Plastino, Alejandro (2000) "Justicia colonial y esclavos en el Buenos Aires virreinal" (En: X Congreso ALADAA. *Op. Cit.* P. 209) Con el mismo criterio se entendía la figura del liberto como una persona con supervivencias decrecientes de cosa.

<sup>73</sup> No sólo propietario de bienes inmuebles sino también de personas, es decir, aún cuando no fuera frecuente hubieron casos de esclavos de esclavos. "El hecho de que esclavos fueron amos de otros esclavos, quizás no llame la atención desde un punto de vista estrictamente económico, pero sí del social e, incluso, del legal". Rosal, M. A. (2009) *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII - XIX*. Buenos Aires: Dunken. P. 98.

<sup>74</sup> Mallo, Silvia C. (2001) Negros y mulatos rioplatenses viviendo en libertad. (En: Cáceres, Rina (Comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica. P. 316).

<sup>75</sup> "Las Siete Partidas es un cuerpo normativo redactado en Castilla, durante el reinado de Alfonso X (1252-1284), con el objeto de conseguir una cierta uniformidad jurídica del Reino. Su nombre original era Libro de las Leyes, y hacia el siglo XIV recibió su actual denominación, por las secciones en que se encuentra dividida".

[http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo\\_de\\_las\\_Siete\\_Partidas](http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo_de_las_Siete_Partidas) (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9: 25 hs)

<sup>76</sup> En cuanto a las Leyes de Indias, el Derecho Indiano o Derecho de Indias consistió en "El conjunto de normas jurídicas o disposiciones legales que surgen por voluntad de los monarcas españoles o por las autoridades legítimamente constituidas en América, como delegación de los reyes, y que tuvieron como objetivo fijar y regular las relaciones políticas, administrativas, penales, civiles, económicas y sociales entre los pobladores de las Indias Occidentales". Definición brindada por Laurentino Díaz Lopez, en su obra *El derecho en América en el período hispano*. Citado en <http://members.tripod.com/~panamahistoria/leyes.htm> (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9:15 hs)

<sup>77</sup> Torre Revello, J. Origen y aplicación del código negro en la América española (1788- 1794) (En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. FFLL. Tomo XV. Año XI. N° 53-54. P. 49)

ceder el papel de venta a su esclava. Este derecho no actuaba como una protección frente al abuso, sino para evitar que este se hiciera público.<sup>78</sup> Por su parte el accionar de los jueces, en cuanto a la población esclava, fluctuaba entre su vinculación con el sector social propietario y la conciencia de administrar justicia bajo el cumplimiento de la ley.<sup>79</sup>

A su vez, según la legislación indiana, el amo contaba con el derecho de castigar, de manera moderada, a su esclavo,<sup>80</sup> con lo cual se conjugaba la medida ejemplificadora y el requerimiento económico. Aún así, la legislación penalizaba, eventualmente, los hechos de maltratos comprobados que ciertos esclavos recibían de sus amos.

De esta manera, a partir de la aplicación del Código Negrero en América, el Estado regulaba en materia de: trabajo, descanso, castigos aplicados por la justicia capitular o real, instrucción religiosa, manutención, asistencia en las enfermedades, garantía de alimentación, vestido y alojamiento para el trabajo, matrimonio, manumisión, coartación.<sup>81</sup>

Así, teóricamente, los esclavos poseían el derecho de presentarse ante la justicia mediante un defensor de pobres<sup>82</sup> en los casos de: fijación de precio de venta o de manumisión, solicitud de venta por maltratos y otros abusos por parte de los amos.<sup>83</sup>

La condición jurídica del esclavo, ya sea en Buenos Aires o en otro punto de América, se constituyó a medida que transcurría la dominación colonial de acuerdo a las particularidades de cada región. Se definía al esclavo como una cosa dependiente de otro (el amo) y sujeta a normas jurídicas. Esta cosa u objeto, identificada como pieza de Indias en los documentos de la trata, estaba regida por una legislación general emanada de la Península y por reglamentaciones locales acordes con la estructura socioeconómica de cada región.

Por su parte, el Estado mantuvo una actitud solapadamente colaboradora con el tráfico negrero, no sólo defendiendo los intereses de los dueños de esclavos, sino también a través de la presión ejercida sobre los subalternizados para su enrolamiento militar. En este sentido se observa la existencia de un Estado y una sociedad que mantenían la inferioridad social de los negros, mestizos e indios, y la exaltación de superioridad cultural de los blancos,<sup>84</sup> dentro de un contexto de orden social que era imprescindible preservar:

*"(...) Se leió una representación del Cavallero Síndico Procurador General, en que haciendo presente los desórdenes que se observan en la Ciudad, de mantener en su centro los lotes de negros que arriivan a este puerto; de no darles entierro a los que mueren, arrojándolos en los huecos que tiene la Ciudad, y arrastrándolos públicamente por las calles con escándalo del vecindario, pide se represente a S.E. pidiendo la publicación de un bando para que los introductores y dueños saquen los negros*

---

<sup>78</sup> Según las Siete Partidas "Cuando, siendo mujer, su señor la pone en putería públicamente o de otro modo la prostituyese, el amo perderá a la esclava". Ley IV, título XXII, partida IV Cit. en Goldberg, M.B. (2000) "Las afroargentinas 1720 – 1880" (En: Gil Lozano, V. – Pita, S. – Ini, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en la Argentina*. Vol.1. Buenos Aires: Taurus. P. 72).

<sup>79</sup> Fernández Plastino, A. *Op Cit.* P. 214.

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> Mallo, S.C. *Op. Cit.*

<sup>82</sup> La defensoría de pobres constituyó una figura jurídica implantada por la "Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas", conocido como el Código Negrero de 1789 (N. del A.).

<sup>83</sup> Mallo, S.C. *Op. Cit.*

<sup>84</sup> Iuorno, Graciela - Pica, Élide - Trinchero, Alcira (2000) "La cara oculta de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra" (En: X Congreso ALADAA. *Op. Cit.* P.229).

*inmediatamente de la ciudad a distancia lo menos de media legua bajo responsabilidad de la pérdida a dichos esclavos, y otras penas o multas capaces de contener estos desórdenes, librándose providencias en punto a religión, las que se consideren oportunas.*"<sup>85</sup>

La concepción jurídica, que la justicia colonial aplicaba sobre el esclavo, se fundaba en las consideraciones que podían esbozarse en relación a él, como cosa u objeto o bien como sujeto de propiedad. Esto variaba de acuerdo a las circunstancias de cada caso: las causas judiciales en las cuales los esclavos estaban imputados por ocasionar heridas u homicidios, o en las que intervenían con testigos.

Dentro de las causas por heridas,<sup>86</sup> la justicia se veía condicionada por las frecuentes presiones de los propietarios quienes alegaban, ante aquella, la necesidad de contar con su mano de obra y evitar ser despojados de sus esclavos, a raíz de la aplicación de condenas como la de prisión. En las causas por homicidios,<sup>87</sup> la justicia se mostraba mayormente imparcial en comparación con los casos anteriores. Si bien continuaban las presiones por parte de los propietarios por evitar las sentencias, aquella dejaba manifiesta su intención de castigar cualquier alteración del orden social a pesar de los intereses de los más influyentes.<sup>88</sup>

En cuanto a la participación de los esclavos como testigos<sup>89</sup> se evidencia una superación del dilema objeto - sujeto, ya que en ciertas circunstancias se valoraba sus declaraciones pero siempre en relación a su condición de inferioridad social, prevaleciendo así su función de sujeto careciente de derechos.

De esta manera, el proceso de cosificación,<sup>90</sup> que entrañaba la definición del esclavo como una mercancía sujeta a cotización, desvalorización y requerimientos de un mercado, ignoraba que las relaciones sociales existentes entre amos y esclavos, más allá de sus diferentes matices, se daba entre personas.<sup>91</sup>

#### Libertad condicionada: protección, sometimiento o desamparo

Si bien existieron diversas formas a través de las cuales los esclavos podían acceder a la libertad, como la manumisión, la coartación y los regímenes de patronato,<sup>92</sup> estos se presentaban en general como soluciones complejas, dilatadas e infrecuentes.

A partir de la libertad de vientres de 1813, que constituyó el primer paso legal hacia la abolición de la esclavitud, se instauró la figura jurídica del liberto. Este consistió en una instancia de dependencia temporal, a cuyo límite se alcanzaría la tan ansiada libertad. Aún así, alcanzada esta, el agraciado continuaba sometido en alguna relación de dependencia, ya sea por cierta estrategia legal implementada en su contra o por la difícil aceptación social producto de su origen.

La población negra de Buenos Aires contaba con formas de asociación desde el período colonial. Las naciones, formadas como simples agrupaciones con supuestos

---

<sup>85</sup> AGN. *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Tomo I. 27 - 1 - 1803.

<sup>86</sup> Fernández Plastino, A. *Op. Cit.* Pp. 209- 223.

<sup>87</sup> *Op. Cit.* P. 215

<sup>88</sup> *Op. Cit.* P. 216

<sup>89</sup> *Op. Cit.* P. 217.

<sup>90</sup> Este término define al proceso por el cual el sujeto pasa a ser considerado, valorizado y utilizado como un objeto o cosa. Ver al respecto Goldberg, M.B. *Las afroargentinas. Op. Cit.*

<sup>91</sup> Crespi, Liliana (2010) "Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano" (En *Negros de la patria*. Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 15-16).

<sup>92</sup> Crespi, L. *Op. Cit.* Pp. 15-37.

criterios étnicos que coexistían con la cofradía como institución, se fueron transformando en organizaciones estructuradas después de la Revolución de Mayo.

Estas naciones africanas se constituyeron formalmente entre 1822 y 1860. Mientras que algunas de ellas perduraban en el tiempo y otras nuevas se formaban, a su vez, otras tantas eran disueltas.<sup>93</sup>

Las autoridades se abocaron a reglamentar el funcionamiento de aquéllas<sup>94</sup> que, a su vez, fueron adquiriendo terrenos para el establecimiento de sus sedes, la celebración de sus fiestas y bailes y, por ende, la recaudación de dinero para sus fines mutuales y manumitivos.<sup>95</sup>

El gobierno de Martín Rodríguez, con Rivadavia como ministro, implementó un reglamento<sup>96</sup> *ad hoc*, tendiente al ordenamiento de las naciones africanas que contemplaba funciones y obligaciones para sus miembros.

Desde el aspecto legal, el objetivo principal de la nación era recaudar fondos a través de los bailes para lograr la manumisión de sus miembros, ya que poseía casi pleno poder sobre sus finanzas. Así, el beneficiado debía devolver el dinero a la sociedad con un interés del 5%. Por su parte, las sociedades debían fundar escuelas y podían efectuar préstamos a sus socios, como capital para emprendimientos, en los casos que aquellos no pudieran trabajar.

Si bien, el sector social dominante de Buenos Aires buscaba a través de ellas crear una fuerza laboral responsable y estable capaz de cubrir las necesidades económicas de la ciudad; las naciones constituyeron para los negros, un modo de alcanzar cierta autonomía y frustrar así, en algunas ocasiones, las estériles intenciones de las autoridades en mantener un supuesto ordenamiento y disciplinamiento social.<sup>97</sup>

En cuanto al enrolamiento militar, si bien era un instrumento dirigido por el Estado, constituía en sí otro recurso con el cual la población negra - esclavizada o libre-podía distender su condicionamiento social desde el período colonial al independentista. No obstante, aquéllos que continuaban con la carrera militar lograban obtener ascenso y fuero militar, pero ninguno de ellos pudo alcanzar al grado de general.

Por su parte, las pensiones vitalicias otorgadas a los inválidos, viudas y huérfanos de los negros caídos en combate, eran notablemente inferiores respecto a las de los españoles y criollos blancos.<sup>98</sup>

Sin embargo, también existieron casos en que excombatientes ni siquiera fueron reconocidos mediante dichas pensiones por parte del Estado. Como el de María Remedios del Valle, quien formara parte del Ejército Auxiliar de las provincias del Norte en compañía de su marido y sus dos hijos, y fuera nombrada capitana por Belgrano durante la campaña al Alto Perú.

Hacia 1827, el general Juan José Viamonte veía a esta negra y envejecida mujer abandonada a su suerte en harapos y pidiendo limosna en las calles de Buenos Aires. Viamonte, como diputado en la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires, presentó un proyecto para el resarcimiento al injusto abandono que ella padeciera y la asignación de una pensión por los servicios prestados a la patria.

---

<sup>93</sup> Chamosa, O. "Candombes o comparsas". *Op. Cit.* p. 9.

<sup>94</sup> Goldberg, M. (En: X Congreso ALADAA. *Op. Cit.* P. 180).

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Reglamento para el Gobierno de las Naciones Africanas dado por el Superior Gobierno (11 - 8 - 1823) AGN X 31-11-5

<sup>97</sup> Andrews, G. R. *Op. Cit.* Pp. 172 – 173.

<sup>98</sup> Goldberg, Marta Beatriz (2010) "Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos" (En *Negros de la patria*. Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) Buenos Aires: Editorial sb. P. 41).

El tema se debatió en la sesión del 11 de octubre de 1827, en donde el propio Viamonte tomó la palabra: *“Esta mujer es realmente una benemérita. Ella ha seguido al Ejército de la patria desde el año ’10. Es conocida desde el primer general hasta el último oficial en todo el Ejército. Es digna de ser atendida: presenta su cuerpo lleno de heridas de balas y lleno, además de cicatrices de azotes recibidos de los españoles. No se la debe dejar pedir limosna (...) Después de haber dicho esto, creo que no habrá necesidad de más documentos”*.<sup>99</sup>No obstante, María Remedios del Valle murió en la pobreza mendigando en las calles de la ciudad.

La acción de pedir limosna constituía un recurso de subsistencia para pobres,<sup>100</sup> enfermos, inválidos y ancianos (sean blancos, negros, mestizos o mulatos) que databa de los tiempos de la colonia. Este hecho presentaba dos interpretaciones: por un lado, aquéllos llamados verdaderos pobres quienes mendigaban debido a su natural condición, y en el cual se fundamentaba el acto piadoso del buen cristiano al otorgar la limosna; por el otro, aquéllos quienes supuestamente aprovechaban para mendigar, siendo catalogados como vagos o falsos pobres:

*“Observando que contribuye á la olgazaneria la libertad de pedir limosna muchos que pueden dedicarse al trabajo, serán también presos como vagos los que no hallándose ciegos, muy ancianos, o impedidos la pidieren, perjudicando a los verdaderos pobres, los que celarán los comisionados.”*<sup>101</sup>

La mendicidad existente en Buenos Aires, hacia la década de 1820, era observada también por extranjeros residentes en la ciudad:

*“El país tiene su provisión de mendigos que a veces resultan muy molestos, sitiando los patios, etc. La mejor manera de librarse de ellos es exclamar: “¡Perdone por Dios!” Esta singular expresión obtiene por lo general el efecto el efecto deseado; pero el “¡Perdone por Dios!” sería poco eficaz ante la tenacidad de los mendigos europeos.”*<sup>102</sup>

Con la creación de la Sociedad de Beneficencia en 1823, la concepción de la beneficencia pasa a ser de carácter público y en la cual el Estado, en el contexto de las reformas rivadavianas, adquiere un rol institucional permanente y diferenciado de la injerencia eclesiástica de antaño.<sup>103</sup>

La importancia de esta institución estaba dada, no sólo por *la incorporación de la mujer al manejo de la cosa pública* sino también por la creación de escuelas que incluían a niñas blancas, negras, indias, mestizas y mulatas.<sup>104</sup>Mientras las damas de la elite desempeñaban una innovadora intervención en el manejo de la cosa pública a través de la Sociedad de Beneficencia, las mujeres negras hacían lo propio en el seno de

---

<sup>99</sup> AGN Diario de sesiones de la Junta de Representantes de la provincia de Buenos Aires. Sesión del 11 de octubre de 1827. Cit. “La madre de la patria”. (En revista *Veintitres*. Época II. Año 10. Núm. 537. 16/10/08. Pp. 56-59).

<sup>100</sup> “Los pobres solemnes o de solemnidad, eran así considerados debido a que su pobreza era pública, evidente, y el individuo, insolvente. Reputados de este modo reunían los requisitos indispensables para recibir limosnas o ayudas. Los pobres vergonzantes, en cambio, habrían pertenecido a la casta de los blancos, eventualmente, mestizos bien estantes pero descendidos a la pobreza más absoluta, cuya dignidad les impedía mendigar o visitar a los vecinos ricos de puerta en puerta solicitando limosna.” Moreno, J.L. *Op. Cit.* P. 18. Sobre la relación caridad-pobreza-subsistencia, véase Woolf, Stuart (1989) *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Editorial Crítica. Caps. 7 y 8.

<sup>101</sup> Baltasar Hidalgo de Cisneros, Buenos Ayres 18 de septiembre de 1809. *La revolución de Mayo a través de los Impresos de la época*. (1965) Tomo I, 1809-1811. (Augusto Mallié comp.) AGN. Buenos Aires. P. 179.

<sup>102</sup> Un Inglés (1986) *Cinco años en Buenos Aires 1820- 1825*. Buenos Aires: Hyspamérica.Pp. 80-81.

<sup>103</sup> Moreno, J.L. *Op. Cit.* Pp. 32-33.

<sup>104</sup> Moreno, J.L. *Op. Cit.* Pp. 32-33.

las Naciones o Sociedades Africanas, debido a la notable disminución de la población masculina producto por su actuación en el ejército.<sup>105</sup>

### El paternalismo rosista

La asunción de Rosas no constituyó un corte abrupto respecto a los lineamientos implementados durante la gestión rivadaviana,<sup>106</sup> esto le permitió consolidar su gobernabilidad en la provincia de Buenos Aires. De esta manera, fueron preservadas medidas como la reforma del clero (1822), el reglamento de Sociedades Africanas (1823) y la Sociedad de Beneficencia (1823).

A través de los relatos de los opositores antirrosistas, puede observarse el apoyo que Rosas brindaba a la comunidad negra mediante la oficialización de sus *candombes* en tiempo y espacio por parte del gobierno, como por ejemplo la alusión realizada por Vicente Fidel López al festejo del aniversario de la Revolución, el 25 de mayo de 1836: "*Rosas convocó a todos sus tambos, sin quedar uno, y les entregó la plaza de la Victoria para que celebraran allí sus cánticos salvajes, con tamboriles, platillos y gritería*"<sup>107</sup>

Por su parte, el escritor Juan Cruz Varela se refería en un poema sobre el 25 de mayo de 1838, en los siguientes términos:

*"Sólo por escarnio de un pueblo de bravos  
bandas africanas de viles esclavos  
por calles y plazas discurriendo van.  
Su bárbara grito, su danza salvaje,  
es en este día meditado ultraje  
del nuevo caribe que el sud abortó"*<sup>108</sup>

Con lo cual, mientras Rosas se granjeaba el correspondido apoyo de la población negra, la participación de los negros en las celebraciones cívicas consolidaba la vinculación entre identidad étnica y la política.<sup>109</sup>

Tanto la presencia de Rosas en los tambos<sup>110</sup> como la de la población de origen africano en los festejos públicos, resultaba una imagen habitual según los testimonios de sus contemporáneos. De esta manera, el apoyo incondicional de la morenada hacia el Restaurador,<sup>111</sup> le permitía a éste contar con un apoyo considerable frente a sus

<sup>105</sup> Goldberg, Marta Beatriz (2000) "Las afroargentinas. 1720 – 1880". (En: Gil Lozano, V. – Pita, S. – Ini, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus. Vol. I. Pp. 67 – 86).

<sup>106</sup> En cuanto a la evolución del crecimiento económico y la desigualdad entre el período rivadaviano y el rosismo, véase Gelman, Jorge- Santilli, Daniel (2006) *De Rivadavia a Rosas. Desigualdad y crecimiento económico en el Buenos Aires del siglo XIX*. Tomo 3, cap. 2: "De Rivadavia a Rosas. Crecimiento y desigualdad entre 1825 y 1839". En Osvaldo Barsky (dir.) *Historia del capitalismo agrario pampeano*. Buenos Aires: siglo XXI.

<sup>107</sup> Citado en Linch, John (1984) *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires: Emecé.

<sup>108</sup> Lanuza, José Luis (1967) *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Schapire. P. 126 – 127.

<sup>109</sup> González Bernaldo de Quirós, Pilar (2008) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. P. 219.

<sup>110</sup> Según Vicente F. López "cada domingo se presentaba en ellos con las insignias del mando y con los relumbrones de su uniforme de brigadier general, con su señora, con su hija y con los adulones y paniaguados de su casa". Citado en Goldberg, M. *Op. Cit.* P. 285.

<sup>111</sup> "Las relaciones entre Rosas y los africanos tienen un doble sentido. Por un lado, aquél interviene públicamente en la vida comunitaria de éstos; por el otro, las naciones participan activamente en la vida pública.(...) Así, en 1839, cuando enfrentaba uno de los momentos más difíciles de su gobierno, decidió abolir la trata de esclavos que él mismo había restablecido en 1831". La medida implementada por Rosas tenía por objetivo no sólo obtener la fidelidad de la población negra, sino demostrar al mundo,

enemigos.<sup>112</sup> En una carta de la negra Catalina a Pancho Lugares, publicada en el semanario *El Gaucho*, de 1830, se evidencia no sólo el vínculo existente entre Rosas y la población negra, sino también su exteriorización por medio del candombe:

*"Ya vites en el candombe  
cómo glitan los molenos:  
¡Viva nuestlo padle Losas  
el gobelnadol más bueno!"*<sup>113</sup>

En este sentido, el siguiente extracto del diálogo publicado en *El torito* de Once de 1830, en el cual la morena Juana le responde al negro Pedro José, resulta elocuente respecto de la identificación de los negros con el federalismo rosista:

*"¿Y qué me quiele decí  
uté con sel fedelá?  
Yo también muelo pol Losas  
Y soy molena cabal!"*<sup>114</sup>

Obsérvese al respecto, los versos de un poema publicado en el diario *La Negrita* (1833):

*"Yo me llamo Juana Peña  
y tengo por vanidad  
que sepan todos que soy  
negrita muy federal!"*<sup>115</sup>

Según los testimonios, durante la época de las gobernaciones de Rosas existían tres tipos de reuniones en torno a la celebración de sus fiestas o candombes. En primer lugar, estaban las fiestas habituales que se realizaban en la sede de las naciones, en las cuales previamente se celebraban misas especiales con altares iluminados de los santos negros.

En segundo lugar, estaban las fiestas especiales realizadas en la sede de la Sociedad Restauradora,<sup>116</sup> las cuales eran organizadas por el gobierno para honrar a las visitas ilustres. Solían ser oficializadas por la asidua presencia de Manuelita, quien era esperada por el rey y la reina de la celebración para la iniciación del baile y en el que no faltaban las alabanzas al Restaurador y los insultos a los unitarios.

En un himno de 1848, cantado en sus fiestas, se evidencia la idea de protección que sentían las negras por parte de la hija de Don Juan Manuel:

*¡Qué dicha a las Congas  
les cabe, Señora,  
teneros por reina,  
y fiel protectora!  
Al son del candombe  
las Congas bailemos,*

---

particularmente Inglaterra, que su gobierno constituía un régimen fundado en el derecho natural. González Bernaldo de Quirós, P. *Op. Cit.* Pp. 216 – 217.

<sup>112</sup> "Ellos, que habían sido los temerosos, ahora aterrorizaban a los blancos. Los papeles se invertían y Rosas especulaba con ese gran miedo que se metía por todas partes". Lanuza, J.L. *Op. Cit.* P. 118.

<sup>113</sup> Extraído de Puccia, Enrique Horacio (2000) *Historia del carnaval porteño*. Buenos Aires: Academia Porteña del Lunfardo. En <http://ar.geocities.com/lunfardo2000/carnaval.html> (Consulta realizada el 27-11-08 a las 11.00 hs).

<sup>114</sup> Extraído de Puccia, Enrique Horacio (2000) *Historia del carnaval porteño*. Buenos Aires: Academia Porteña del Lunfardo. En <http://ar.geocities.com/lunfardo2000/carnaval.html> (Consulta realizada el 27-11-08 a las 11.00 hs).

<sup>115</sup> *La Negrita*, 21/7/1833.

<sup>116</sup> Ratier, Hugo (1977) "Candombes porteños". En *Cuadernos de Arqueología, Antropología, Etnología* 1:87 - 150 John Benjamin B.V. Amsterdam: Vicus. P. 128.

*y a nuestra gran reina,  
canción entonemos*<sup>117</sup>

Por último, figuraban las grandes celebraciones callejeras, que eran autorizadas y convocadas por el propio Rosas, para congregarse en las calles o en la plaza de la Victoria. Ya en la época colonial eran admitidos los bailes callejeros pero a extramuros de la ciudad, o sea en las afueras; en cambio con Rosas, luego de haber estado suspendidas hacia 1825, fueron admitidas nuevamente en pleno centro de la ciudad.<sup>118</sup>

Desde el aspecto legal, las naciones-sociedades africanas continuaban con sus funciones mutuales, asistenciales, recreativas y manumitivas, iniciadas a partir de las reformas rivadavianas; pero, en este caso, bajo la supervisión del Estado rosista.

En cuanto al discurso oficial sobre la valorización de la educación de las niñas durante el rosismo, no había variado con respecto al período rivadaviano. Así es que en los primeros años del gobierno de Rosas fueron creadas escuelas para niñas negras, con lo cual no sólo se extendía la asistencia hacia una parte sustancial de la población de origen africano sino que también evitaba el contacto con niñas blancas, con padres renuentes a ello.<sup>119</sup>

Durante los períodos de crisis económica-comercial<sup>120</sup> que padeció el gobierno rosista, como los transcurridos con los bloqueos al puerto de Buenos Aires, las instituciones de la Sociedad de Beneficencia (Escuela de Niñas Huérfanas, Casa de Expósitos) y el Hospital de Mujeres mantuvieron su continuidad pese a la estrechez de fondos.<sup>121</sup>

No obstante, esos momentos de crisis afectaba profundamente a los actores sociales marginados. Por su parte, la novela *El Matadero*, exceptuando su crítica y despectiva narrativa, brinda un panorama coyuntural de cómo la falta de carne afectaba principalmente a los sectores populares:

*“Los pobres niños y enfermos se alimentaban con huevos y gallinas, los gringos y herejotes bramaban por el beefsteak y el asado. La abstinencia de carne era general en el pueblo, que nunca se hizo más digno de la bendición de la Iglesia, y así fue que llovieron sobre él millones y millones de indulgencias plenarias. [...] Multitud de negras rebusconas de achuras, como los caranchos de presa, se desbandaron por la ciudad como otras tantas arpías prontas a devorar cuanto hallaran comible. [...] Porción de viejos achacosos cayeron en consunción por la falta de nutritivo caldo; pero lo más notable que sucedió fue el fallecimiento casi repentino de unos cuantos gringos herejes, que cometieron el desacato de darse un hartazgo de chorizos de Extremadura, jamón y bacalao, y se fueron al otro mundo a pagar el pecado cometido por tan abominable promiscuación.”*<sup>122</sup>

En la fuente se observa también la diferencia nutricional de acuerdo a una diferenciación social. Los barrios de San Telmo, Concepción, Monserrat, La Piedad,

---

<sup>117</sup> Extraído del cancionero de Manuelita, reunido por Rodolfo Trostiné. Puccia y Enrique Horacio. Historia del carnaval porteño. Cap. IV El carnaval en la época de Rosas. Academia porteña del lunfardo (En <http://ar.geocities.com/lunfa2000/carnaval.html>) (Consulta realizada el 27 – 11 – 08 a las 11.00 hs).

<sup>118</sup> Ratier, H. *Op. Cit.* Pp. 125 – 129.

<sup>119</sup> Moreno, J.L. *Op. Cit.* P. 37.

<sup>120</sup> Hacia 1839, no sólo se observa una crisis económica ocasionada por el bloqueo francés sobre el puerto de Buenos Aires, sino una crisis del sistema federal mismo a raíz de la confluencia de factores políticos como el accionar de los opositores antirrosistas y el inicio, poco después, de un movimiento rebelde en la campaña porteña. Gelman, Jorge- Santilli, Daniel (2006) *De Rivadavia a Rosas. Desigualdad y crecimiento económico en el Buenos Aires del siglo XIX*. Tomo 3, cap. 2. En Osvaldo Barsky (dir.) *Historia del capitalismo agrario pampeano*. Buenos Aires: siglo XXI. P.94.

<sup>121</sup> Moreno, J.L. *Op. Cit.* Pp. 37-38.

<sup>122</sup> Echeverría, Esteban (2007) *El Matadero*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura. Pp. 96-97.

San Nicolás y Las Catalinas,<sup>123</sup> que constituían las áreas de la ciudad en donde habitaba la población negra, recibían la denominación de barrios del Tambor (en alusión a sus expresiones musicales) o barrio del Mondongo (referido a la etnia africana y/o la achura vacuna que consumían).

Siguiendo con la descripción de Echeverría, y nuevamente relegándose su contenido peyorativo respecto a las negras, puede inferirse cómo las mujeres de origen africano concurrían al matadero para poder conseguir algo de achuras (generalmente destinadas a la alimentación de estos sectores).

*“A sus espaldas se rebullían, caracoleando y siguiendo los movimientos, una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las arpías de la fábula, y, entremezclados con ellas algunos enormes mastines olfateaban, gruñían o se daban de tarascones por la presa.[...] Unas cuantas negras achuradoras, sentadas en hilera al borde del zanjón, oyendo el tumulto se acogieron y agazaparon entre panzas y tripas que desenredaban y devanaban con la paciencia de Penélope,...”*<sup>124</sup>.

Una imagen resulta elocuente respecto a la subordinación de la población negra durante dicho período: una litografía de 1845 que representa al negrito Biguá, famoso esclavo de Rosas, con un boleto en su mano con la leyenda “un peso-viva la federación” y portando vestimentas andrajosas a pesar de su dependencia esclavista.

#### Conclusión:

La situación del negro en Buenos Aires da cuenta de un panorama complejo y heterogéneo: esclavos, esclavos propietarios (de bienes y/o esclavos), esclavos asalariados (artesanos en la ciudad), esclavos capataces (en el campo), libertos (bajo patronato), libres (aún en relación de dependencia o marginados), negros en el ejército, etc.

Si bien el condicionamiento social padecido por los afroporteños no hubo de modificarse ni siquiera luego de la Revolución, aquéllos recurrieron a diversos medios a fin de resistir y/o adaptarse dentro del orden social que los mantenía en condición subalterna, tales como la incorporación a las milicias, las diversas formas de asociación (cofradías, naciones, sociedades), peticionar ante el sistema legal (frente a abusos del amo y reclamos por papeleta de venta), el acceso a la propiedad y a la manumisión, entre otras.

Ya sea como esclavos, libertos o libres, los negros eran ambiguamente considerados como objeto y/o sujeto según los criterios legales o económicos que se alegaran.

A pesar que la imagen del negro no se encuentre asociada al de pobreza, debido su frecuente consideración como objeto de valor, existían individuos de color pobres y marginados que sólo podían recurrir a la limosna. Así, la obtención de libertad, ya sea comprada, adquirida o donada, no siempre conducía a un mejoramiento en sus condiciones de vida; con lo cual, el condicionamiento esclavista brindaba, paradójicamente, cierta protección en tanto objeto de propiedad.

Mientras los propietarios de esclavos (Iglesia, Estado, particulares) eran renuentes a conceder la libertad, dilatándose su concreción mediante ribetes legales, extensión del tiempo de enrolamiento y promesas manumitivas incumplidas, la sociedad en su conjunto también lo era respecto a una igualatoria inclusión de aquellos individuos.

---

<sup>123</sup> Ratier, H. *Op. Cit.* P. 114.

<sup>124</sup> Echeverría, E. *Op. Cit.* Pp. 102, 107.

Los negros y los mulatos libres nunca fueron considerados como ciudadanos plenos ya que, aún nacidos a partir de la libertad de vientres de 1813, poseían status jurídico diferente: la categoría de liberto. Al depender de las condiciones establecidas por el sector dominante, no puede afirmarse que los negros obtuvieron entonces todos los derechos jurídicos reconocidos para los hombres libres.

Por otra parte, si bien el permiso oficial rosista brindó un espacio prominente para la realización de sus fiestas, ligándose al nuevo papel que ejerció la figura del negro en el contexto social y político del rosismo, nunca significó un verdadero reconocimiento hacia ese sector social aún subalternizado.

#### BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA:

Andrews, George Reid (1990) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Cansanello, Oreste Carlos (1995) De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la Modernidad. (En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Tercera serie, núm. 11. Pp. 113 – 139).

Crespi, Liliana (2010) “Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 15-37).

Chamosa, Oscar (1995) *Asociaciones africanas de Buenos Aires 1823 - 1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.

Chamosa, Oscar (S / f) *Candombes o comparsas. Dos estrategias de adaptación cultural de la comunidad africana de Buenos Aires*. Buenos Aires: UNLu.

Di Meglio, Gabriel (2006) *¡Viva el Bajo Pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el Rosismo*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Di Stefano, Roberto - Sábato, Hilda - Romero, Luis Alberto - Moreno, José Luis (2002) *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil*. Buenos Aires: Edilab Editora.

Echeverría, Esteban (2007) *El matadero*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.

Fernández Plastino, Alejandro (2000) “Justicia colonial y esclavos en el Buenos Aires virreinal”. (En: Bellucci, Beluce (Coord.) *X Congresso Internacional da ALADAA Cultura, Poder e Tecnologia: Africa e Asia face à globalização*. Universidade Candido Mendes, Río de Janeiro, 26 a 29 de outubro. Vol. I. Pp. 209 – 223).

Gelman, Jorge- Santilli, Daniel (2006) De Rivadavia a Rosas. Desigualdad y crecimiento económico en el Buenos Aires del siglo XIX, Tomo 3, caps. 2 y 3. En Osvaldo Barsky (dir.) *Historia del capitalismo agrario pampeano*. Buenos Aires: siglo XXI.

Geremek, Bronislaw (1989) *La piedad y la horca*. Madrid: Alianza Universidad.

Gimenez, Gustavo Javier (2010) *Expresiones músico-religiosas como mecanismos de legitimación cultural. El caso de la comunidad africana en Buenos Aires entre 1776-1852*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: UNLu.

Goldberg, Marta Beatriz (2000) “Las afroargentinas. 1720 – 1880”. (En: Gil Lozano, V. – Pita, S. – Ini, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus. Vol. I. Pp. 67 – 86)

Goldberg, Marta B. - Mallo, Silvia C. (1993) “La población africana de Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia (1750 - 1850)”. (En: *Temas de Asia y África*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA).

- Goldberg, Marta Beatriz (2010) “Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 39-63).
- González Bernaldo de Quirós, Pilar (2008) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Iuorno, Graciela - Pica, Élide - Trincheri, Alcira (2000) “La cara oculta de la historia del Fuerte del Carmen: la comunidad negra”. (En: Bellucci, Beluce (Coord.) *X Congresso Internacional da ALADAA Cultura, Poder e Tecnologia: Africa e Asia face à globalização*. Universidade Candido Mendes, Río de Janeiro, 26 a 29 de outubro. Vol. I. Pp. 225-241).
- Mallo, Silvia C. (2001) “Negros y mulatos rioplatenses viviendo en libertad”. (En Rina Cáceres (Comp.) *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. Pp. 305 – 321).
- Mallo, Silvia C (2010) “Libertad y esclavitud en el Río de la Plata entre el discurso y la realidad”. (En: Silvia Mallo, Ignacio Telesca (eds.) *Negros de la patria*. Buenos Aires: Editorial SB. Pp. 65-87).
- Molinari, Diego Luis (1944) *La trata de Negros. Datos para su estudio en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas – UBA. Vol. II.
- Moreno, José Luis (2009) *Éramos tan pobres... De la caridad colonial a la Fundación Eva Perón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Mörner, Magnus (1969) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Morrone, Francisco (1995) *Los negros en el Ejército: declinación demográfica y disolución*. Buenos Aires: Centro Editor de América.
- Morrone, Francisco (2001) La participación del negro en el ejército. En *El negro en Argentina: presencia y negación*. (En: Picotti, Dina (Comp.) *El negro en Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina. Pp. 353 – 364).
- Lanuzza, José Luis (1967) *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Schapire.
- Laviña, Javier (1989) *Doctrina para negros*. Barcelona: Sendai Ediciones.
- Linch, John (1984) *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires: Emecé.
- Ratier, Hugo (1977) “Candombes porteños” (En: *Cuadernos de Arqueología, Antropología, Etnología*, 1: 87 - 150 John Benjamín B. V. Amsterdam: Vicus.)
- Rosal, Miguel Ángel (1982) Artesanos de color en Buenos Aires (1750 - 1810). (En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Buenos Aires. Tomo XVII. N° 27. Año XVII. Pp. 331 – 354).
- Rosal, Miguel Ángel (2009) *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII - XIX*. Buenos Aires: Dunken.
- Un inglés (1986) *Cinco años en Buenos Aires 1820 - 1825*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Torre Revello, J. (1932) Origen y aplicación del código negrero en la América española (1788 - 1794). (En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas Dr. Emilio Ravignani*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Tomo XV. Año XI. N° 53 – 54).
- Woolf, Stuart (1989) *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Editorial Crítica.

#### FUENTES DOCUMENTALES:

- Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. AGN Tomo I. 27-1-1803.
- La revolución de Mayo a través de los Impresos de la época*. (1965) Tomo I, 1809-1811. (Augusto Mallié comp.) AGN. Buenos Aires.

Reglamento para el Gobierno de las naciones Africanas. AGN X 31-11-5

PUBLICACIONES:

Desengañador gauchipolítico (El), Buenos Aires, 1820

Gaicho (El), Buenos Aires, 1830

Negrita (La), Buenos Aires, 1833

Torito de Once (El), Buenos Aires, 1830

Revista *Veintitres*. Época II. Año 10. Núm. 537. 16/10/08. Pp. 56-59.

<http://ar.geocities.com/lunfa2000/carnaval.html> (Consulta realizada el 27-11- 2008 a las 9:35 hs.)

<http://members.tripod.com/~panamahistoria/leyes.htm> (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9:15 hs)

[http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo\\_de\\_las\\_Siete\\_Partidas](http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo_de_las_Siete_Partidas) (Consulta realizada el 14-1-2009 a las 9:25 hs.)

9.1.-

17)

