



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



**MEMORIA
del Simposio**

**La ruta del esclavo
en el Río de la Plata:
su historia y sus
consecuencias**



5.0.6 **reclamo**

JAN
Africa
CECAU





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

MEMORIAS DEL SIMPOSIO

*La Ruta del Esclavo en el
Río de la Plata:
su historia y sus consecuencias*

Simposio internacional convocado por la
Oficina UNESCO de Montevideo,
en colaboración con la
Unidad Temática de Afrodescendientes (UTA)
de la Intendencia Municipal de Montevideo.



U.Afro
Africania
CECAU



**MEMORIA DEL SIMPOSIO
LA RUTA DEL ESCLAVO EN EL RÍO DE LA PLATA:
SU HISTORIA Y SUS CONSECUENCIAS**

© UNESCO

Supervisión general: Herman van Hooff, con la colaboración de Manuel Bernales

Coordinación general: Álvaro Ortega

Edición de textos: Melba Guariglia, con la colaboración de Anastasia Monjas

Coordinación de la publicación: Mainer Maraña, con la colaboración de Silvia Diez

Diseño de tapa: María Noel Pereyra

Asistencia: Corina Fugasot

ISBN: 92-9089-081-9

DERECHOS RESERVADOS

Queda prohibida cualquier forma de reproducción, transmisión o archivo en sistemas recuperables, sea para uso privado o público por medios mecánicos, electrónicos, fotocopiadoras, grabaciones o cualquier otro, total o parcial, del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización expresa del editor.

Índice

| | |
|---|----|
| <i>La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata</i> | |
| Herman van-Hooff | 7 |
| Mensaje del Director General de la UNESCO | 9 |
| <i>Síntesis del Simposio</i> | |
| (Informe de Alvaro Ortega y Anastasia Monjas) | 11 |
| <i>Reseña de la esclavitud en la región sur</i> | |
| Mario Silva | 23 |
| <i>Estudio del comercio de esclavos en el Río de la Plata</i> | |
| <i>Archivo General de la Nación de Argentina</i> | |
| Gustavo Fabián Alonso | 41 |

PRIMER PANEL

Marco Histórico

| | |
|---|-----|
| <i>Experiencias de vida, formas de trabajo y búsqueda de libertad</i> | |
| Silvia Mallo | 55 |
| <i>La esclavitud en el Paraguay</i> | |
| Alfredo Boccia Romañach | 75 |
| <i>Vecindad, frontera y esclavitud en el norte uruguayo y sur de Brasil</i> | |
| Eduardo Palermo | 91 |
| <i>Esclavitud y abolición en el Río de la Plata en tiempos de revolución y república</i> | |
| Ana Frega, Alex Borucki, Karla Chagas, Natalia Stalla | 115 |
| <i>El sustrato mesiánico de las beneliones negras en la América Colonial: el caso de Palmares</i> | |
| Teresa Porcekansky | 149 |

SEGUNDO PANEL**Culturas vivas y las expresiones artísticas espirituales**

| | |
|---|-----|
| <i>Culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales. Africa en el Río de la Plata</i> Beatriz Santos | 159 |
| <i>Expresiones culturales de los afro-rioplatenses</i> Tomás Olivera | 163 |
| <i>Religiones afro-uruguayas: aspectos del trance en la Umbanda blanca</i> Teresa Porcekansky | 173 |
| <i>Rituales africanos en el Uruguay del Siglo XIX</i> Oscar Montaña | 185 |

TERCER PANEL**Situación Social**

| | |
|--|-----|
| <i>Repensando América Latina: los afrodescendientes en el Cono Sur del Siglo XXI</i> Manuel Bernales Alvarado | 219 |
| <i>La esclavitud como sistema, la rebelión como derecho</i> Danilo Antón | 223 |
| <i>Direitos humanos e a política de ações afirmativas no Brasil</i> Rui Santos | 243 |
| <i>El racismo y los derechos humanos en el Uruguay</i> Romero Rodríguez | 259 |
| Curriculum Vitae | 285 |

LA RUTA DEL ESCLAVO EN EL RÍO DE LA PLATA

A propuesta de Haití y de varios países de África, la Conferencia General de la UNESCO aprobó en su 27ª sesión, en 1993, la realización del proyecto “La Ruta del Esclavo”. El proyecto fue oficialmente lanzado durante la Primera Sesión del Comité Científico Internacional sobre la Ruta del Esclavo en setiembre de 1994 en Ouidah (Benín), que fue uno de los ejes del comercio de esclavos en el Golfo de Guinea.

La idea de una “ruta” expresa la dinámica del movimiento de pueblos, civilizaciones y culturas, mientras que la idea de “esclavo” trata no sólo del fenómeno universal de la esclavitud, sino también en términos más precisos y explícitos, la trata transatlántica de esclavos en el Atlántico, el Océano Índico y el Mediterráneo.

El proyecto de “La Ruta del Esclavo” tiene un doble objetivo: por un lado apunta a romper el silencio y a dar a conocer universalmente la cuestión de la trata transatlántica de esclavos y de la esclavitud en el Océano Índico y en el Mediterráneo, con sus causas y modalidades, por medio de un trabajo científico. Por otro, pretende hacer hincapié, de manera objetiva, en sus consecuencias, en particular en las interacciones entre los pueblos concernientes de Europa, África y el Caribe.

El proyecto se articula mediante programas de investigación científica y de educación y enseñanza; un programa sobre los sitios de memoria de la esclavitud y la diáspora, y un programa que fomenta las culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales.

La Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia, celebrada en Durban en el año 2001, dio un nuevo impulso al tema de la esclavitud, calificándolo como crimen contra la Humanidad; así como también por la proclamación de la Asamblea General de Naciones Unidas del año 2004, que lo declaró “Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición”.

Como resultado de estos acontecimientos, los últimos diez años han visto un gran número de actividades, estudios e investigaciones en el tema de la esclavitud y sus consecuencias.

Sin embargo, en la zona que nos concierne, el Río de la Plata, el proyecto “La Ruta del Esclavo” ha sido un gran desconocido.

Es por esa razón que la Oficina de la UNESCO convocó el 18 de octubre de 2004 a un simposio sobre el tema: “La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias”.

Este simposio aspiraba, de forma integral, a desarrollar tres aspectos: el pasado, el presente y el futuro. Es así que el simposio incluyó contribuciones sobre la investigación histórica, la situación actual social y cultural de la población afrodescendiente y proyecciones para un mundo sin racismo y exclusión social.

Por medio de esta publicación deseamos compartir las ponencias y resultados del simposio.

Herman van Hooff

Asesor del Patrimonio Mundial en América Latina y el Caribe

Asesor de Cultura para el MERCOSUR

MENSAJE DEL DIRECTOR GENERAL DE LA UNESCO CON MOTIVO DEL AÑO INTERNACIONAL DE CONMEMORACIÓN DE LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVITUD Y DE SU ABOLICIÓN (2004)

Con la trata de esclavos y la esclavitud, el mundo conoció una de las páginas más trágicas de su historia.

Esa empresa de deshumanización, contraria a los fundamentos mismos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, unánimemente condenada por la comunidad internacional, en particular durante la Conferencia Mundial de Durban contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia que la calificó de “crimen contra la humanidad”, exige la reflexión y la vigilancia de todos.

La UNESCO se felicita de que el año 2004, en el que se celebra el bicentenario de la instauración de la primera república negra, Haití, haya sido proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas “Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición”. Así, diez años después del inicio del proyecto de la UNESCO “La Ruta del Esclavo”, el mundo tiene la oportunidad no sólo de cumplir el necesario deber de memoria respecto de esa tragedia sin precedentes, sino de dar a conocer el sinnúmero de influencias que ese diálogo forzado ejerció en las culturas y civilizaciones de Europa, las Américas y el Caribe. Más allá de esa mirada retrospectiva, se trata de formular una advertencia contra todas las formas de racismo, de discriminación y de intolerancia contemporáneas, y de propiciar una conciencia más aguda del respeto necesario de la persona humana.

Institucionalizar la memoria, impedir el olvido, reavivar el recuerdo de una tragedia ocultada o ignorada durante mucho tiempo y restituirle el lugar que le corresponde en la conciencia de la humanidad, es responder a nuestro deber de memoria. Para ello es menester promover y vulgarizar la historia de la trata de esclavos y de la esclavitud, así como realizar una labor científica rigurosa que ponga de manifiesto la verdad histórica de ese drama con un ánimo constructivo. Es urgente que ese episodio, cuyas consecuencias se plasmaron para siempre en la geografía y la economía mundiales, ocupe su debido lugar en los manuales escolares y los programas de estudios de todos los países del mundo.

En esa celebración del bicentenario de la primera república negra y en esa conmemoración de las grandes figuras del abolicionismo, no hemos de olvidar ni los acontecimientos precursores acaecidos entre 1791 y 1804 en la isla de Santo Domingo, que llevaron a la liberación de los pueblos de América Latina y del Caribe, ni la historia más amplia y compleja de la esclavitud en distintos lugares, una historia hecha de generosos adelantos en el plano filosófico, político, cultural y social, pero en la que hubo también trágicos retrocesos. Lo que pondremos en relieve es el triunfo de los principios de libertad, igualdad y dignidad de los derechos de la persona, en una etapa trascendente en la historia de la liberación de los pueblos y de la aparición de los Estados de las Américas y del Caribe.

Esa conmemoración debe constituir también el marco de un diálogo más estrecho entre las culturas y las civilizaciones. Al recordar las interacciones culturales provocadas por la trata de esclavos, que llevó tantos hombres y mujeres de África lejos de su tierra natal, podemos celebrar el extraordinario encuentro de culturas nacido de ese diálogo forzado. Las Américas y el Caribe fueron transformados de modo profundo y duradero por ese encuentro, que aportó a ese continente tradiciones culturales, ingeniosidad, conocimientos técnicos y científicos, aptitudes y espiritualidad que son indisolubles de las culturas americanas y caribeñas. El segundo objetivo de esta conmemoración será, pues, conocer y reconocer la huella que han dejado las culturas africanas en la formación de las culturas y civilizaciones del mundo.

La restitución histórica debería crear las condiciones propicias para la promoción de un diálogo equitativo entre los pueblos, que respete la universalidad de los derechos humanos y refuerce el compromiso de luchar contra todas las formas contemporáneas de esclavitud y racismo, tal como invita la Declaración final de la Conferencia de Durban. Estudiar y analizar a fondo ese episodio histórico permitirá comprender mejor y adherirse con una convicción reafirmada a los valores fundamentales de la dignidad de la persona con miras a construir un futuro digno y duradero.

Universalizar la conciencia de la tragedia de la trata de esclavos y la esclavitud es una exigencia que se refiere no sólo al pasado, sino también al presente y al futuro. Su relevancia pedagógica, ética y cívica puede ser considerable si sabemos prestarle la debida atención.

Por esa razón, exhorto a una participación más intensa de la sociedad civil en su totalidad, así como de los sectores público y privado en todos los Estados Miembros, con el fin de que todos tomen, cada uno a su manera, una parte activa en la celebración de este año 2004.

Koïchiro Matsuura

22 de diciembre de 2003

Memorias del simposio

ALVARO ORTEGA y ANASTASIA MONJAS

Propósito

El Simposio Internacional “*La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*”, organizado por la Oficina de UNESCO en Montevideo con la estrecha colaboración de UNESCO Brasilia, se celebró el 18 de octubre de 2004 en la Sala de Conferencias del Edificio MERCOSUR en Montevideo, Uruguay.

Convocado con motivo del Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición, el Simposio reunió a 18 expertos regionales procedentes de los cuatro países del MERCOSUR -Argentina, Paraguay, Uruguay y Brasil- para debatir acerca de las distintas facetas de la trata de esclavos en la región rioplatense y sus consecuencias.

El objetivo de esta reunión científica y académica es triple. En primer lugar, analizar y comprender mejor el fenómeno de la trata de esclavos en el Río de la Plata, así como también las características particulares que ésta adquirió para cada país de la región. En segundo lugar, dar a conocer las influencias y aportaciones generadas por las expresiones culturales de los esclavos africanos en el marco de este diálogo forzado, pero de enriquecimiento, entrecruce y fusión cultural, que representó el proceso de esclavitud. Finalmente, reflexionar acerca de los mecanismos de promoción social de los afrodescendientes, como base para combatir las formas contemporáneas de esclavitud, de racismo y de discriminación y reforzar la tolerancia, el diálogo intercultural y el respeto a la diversidad cultural.

Se trata de ofrecer un espacio de análisis y reflexión común que permita avanzar el debate regional sobre la trata de esclavos. También contribuir, mediante una incursión histórica al pasado, con el deber de poner de manifiesto no sólo la historia de la esclavitud desde una perspectiva subregional, sino también la existencia de formas contemporáneas de esclavitud, racismo y discriminación.

El Simposio se articuló a través de tres mesas de trabajo. La primera mesa, titulada “*Marco histórico*”, orientada a discutir las dimensiones políticas, económicas, culturales y jurídicas de la trata de esclavos como proceso amplio y complejo. Esta mesa analizó la evolución del proceso

de esclavitud, desde su origen hasta su abolición, pasando por las formas de resistencia y la lucha por la libertad. La segunda mesa, titulada “*Culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales*” se refirió al aporte de lo afro en las artes, las expresiones culturales y la religión de la región. La tercera y última mesa de trabajo, se tituló “*Situación social*” y trató las consecuencias sociales actuales de la trata de negros ¿bajo formas contemporáneas de esclavitud, racismo y discriminación racial? y los instrumentos para su combate, en términos de políticas de acción afirmativas, con proyección hacia el futuro.

Cada uno de los tres paneles fue seguido por un espacio de debate, abierto a aclaraciones y preguntas a los expositores. En estos espacios, los asistentes pudieron aportar valiosas opiniones y desarrollar temas de interés vinculados a las problemáticas tratadas en las ponencias, generándose un provechoso intercambio entre conferencistas y público asistente.

Actividades previas

El Simposio se inserta en el marco de diversas acciones previas implementadas de forma conjunta por el Sector de Cultura y el Sector de Ciencias Sociales y Humanas de la Oficina de UNESCO en Montevideo.

Una primera actividad intersectorial tuvo como escenario el Edificio del Poder Legislativo de Uruguay. El acto, titulado “*Los afrouruguayos reflexionamos sobre el legado de la esclavitud y sus consecuencias*”, se celebró el 1º de junio de 2004 y fue inaugurado por el Presidente de la Cámara de Representantes, diputado José Amorín Batlle. El objetivo era brindar una oportunidad a destacados afrodescendientes (abogados, médicos, intelectuales e historiadores) para llevar al Parlamento su voz. De este modo, los descendientes de esclavos pudieron narrar por ellos mismos y con sus propias palabras el pasado de la trata de esclavos como situación histórica, y presentar, delante de numerosos parlamentarios, sus preocupaciones acerca de las formas contemporáneas de discriminación. La actividad –que comenzó con la proyección del video “*Rompiendo las cadenas*”, elaborado por la UNESCO, y se cerró con una exposición de instrumentos afro-latinoamericanos– tuvo una buena acogida por parte de las más de 60 personas asistentes al evento: diputados, prensa y miembros de partidos políticos.

La segunda actividad intersectorial fue organizada de forma conjunta por la Oficina de UNESCO en Montevideo, el Ministerio de Relaciones Exteriores de Uruguay y el CECUPI (Centro Cultural por la Paz y la Integración). Consistió en un acto cultural titulado “*La cultura y la identidad afrouruguaya proyectada al exterior*”. El evento contó con el apoyo de la Embajada de los Estados Unidos de América y de la asociación Mundo Afro. Se celebró el 13 de julio de 2004 en la Cancillería de Uruguay, contando con la asistencia de numerosos miembros del cuerpo diplomático y altos funcionarios de relaciones internacionales. La apertura del evento estuvo a cargo del Embajador Jorge Meyer, del Ministerio de Relaciones Exteriores de Uruguay. También intervino el señor Manuel Bernales en representación de UNESCO. Un panel compuesto por distintos expositores trató temáticas variadas incluyendo la revalorización de la cultura afro en la identidad uruguaya, el origen del tango y del candombe, la mujer afrodescendiente

y la resistencia y lucha por la libertad. El evento incluyó el acto de lanzamiento de la novela “*Gloria y tormento*”, de los escritores Jorge Chagas y Lauro Marauda. Para cerrar el acto, un grupo de músicos y bailarines ofrecieron un concierto titulado “*Entre jazz, tango y candombe*”.

La tercera actividad se realizó en la Escuela Haití, el 23 de agosto de 2004 en ocasión del Día Internacional del Recuerdo de la Trata de Esclavos y de su Abolición. En colaboración con el CECUPI, se organizó una jornada de reflexión dirigida a los alumnos de la escuela mencionada, por medio de la cual éstos fueron expuestos a la problemática de la esclavitud. La actividad comprendió una charla histórica impartida por un historiador uruguayo afrodescendiente y un cuento infantil sobre el tema de la aceptación y la diversidad cultural elaborado por un escritor costarricense, narrado por una actriz uruguaya.

Cabe destacar una intensa labor de difusión de la temática. En particular, subrayar el trabajo de divulgación de la Declaración de la primera reunión de la Red Regional de Instituciones de Investigación sobre Religiones Afroamericanas, llevado a cabo por la Oficina de UNESCO en Montevideo a petición de la Oficina de UNESCO en La Habana, que llevó a la publicación de notas en algunos medios de prensa especializada uruguaya.

Difusión y audiencia

El Sector de Cultura de la Oficina de UNESCO en Montevideo, con la colaboración de la Unidad de Publicaciones de la misma oficina, procedió a realizar una labor de difusión de la convocatoria –vía fax, correo electrónico, llamadas telefónicas e invitaciones personalizadas– a redes académicas, medios de comunicación, movimientos sociales de interés general y organizaciones de afrodescendientes. Asimismo, la Unidad de Publicaciones de la Oficina de UNESCO en Montevideo elaboró un póster de propaganda sobre la Jornada (adjunto en anexo) que se distribuyó a las distintas universidades uruguayas. Previo a la realización del Seminario, periódicos de Uruguay, Argentina y Paraguay difundieron notas de información sobre el Simposio. Respecto de la cobertura en radio, se destaca la intervención de Herman van Hooff, Especialista de Programa de la Oficina de la UNESCO en Montevideo y Asesor de Cultura para el MERCOSUR, en una emisión de Radio Montecarlo.

El encuentro reunió a más de 70 participantes, incluyendo asociaciones de afrodescendientes, docentes e investigadores, periodistas de la temática, centros de investigación especializados, expertos en gestión de proyectos con comunidades afro, estudiantes de antropología, derecho, sociología y humanidades y medios de comunicación local. El acto de apertura contó también con la presencia del recientemente designado Delegado Permanente de Uruguay ante la UNESCO y del Subsecretario de Educación y Cultura del Uruguay y Presidente de la Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO.

Distintos documentos y materiales de información, incluyendo el Mensaje del Director General de la UNESCO con motivo del Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y su Abolición se pusieron a disposición de los participantes.

Sesión de apertura

La intervención del señor Jorge Grandi, Director de la Oficina de UNESCO en Montevideo, abrió la jornada de reflexión. El señor Grandi recordó en primer lugar el mensaje del Director General de la UNESCO con motivo del Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición, del cual citó la referencia al deber necesario de institucionalizar la memoria de la esclavitud. A continuación, señaló que el objetivo del Simposio era contribuir a esclarecer y hacer visible la cuestión de la trata de esclavos transatlántica mediante una reflexión académica y científica rigurosa de carácter regional. Hizo especial énfasis en la dimensión regional del Simposio, que afirmó, viene dada por la historia compartida de interacción, proximidad y diálogo en el Río de la Plata como espacio de acercamiento y separación. Grandi concluyó su intervención dando la bienvenida a todos los participantes y dio por inaugurado el Simposio.

Acto seguido hizo uso de la palabra el Delegado Permanente de Uruguay ante la UNESCO, señor Pablo Sader, quien tuvo palabras de sentido reconocimiento hacia la Oficina de la UNESCO en Montevideo por esta iniciativa. El señor Sader comenzó su intervención señalando el innegable aporte del componente afro en la configuración de los rasgos distintivos de la cultura y religiosidad uruguaya. Se refirió a las formas contemporáneas de esclavitud y a las políticas de acción afirmativa para superar las desigualdades. En su exposición, Sader subrayó la manifiesta voluntad y compromiso del Ministerio de Asuntos Exteriores del Uruguay de unirse a la acción de la comunidad internacional para la conmemoración de la lucha de la trata negrera.

El acto de apertura contó también con la presencia del Subsecretario de Educación y Cultura y Presidente de la Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, el señor Daniel Bervejillo, quien acogió con entusiasmo el Seminario al que calificó de “forma ejemplar de cumplir con la misión de la UNESCO”. En particular, expresó que el Seminario debe servir para pasar revista a toda forma de enriquecimiento cultural que supuso la trata de esclavos y alertar sobre cualquier forma de discriminación. Cerró su exposición reiterando sus felicitaciones por la iniciativa de organizar el Simposio.

El panel inaugural contó con la participación del señor Mario Silva, representante de Ediciones Étnicas, quien apoyándose en una presentación *PowerPoint*, describió la ruta de africanos esclavizados desde las antiguas civilizaciones del continente africano hasta América y el Caribe. Recordó la extrema violencia que acompañó el transporte de esclavos y el sufrimiento y muerte al que fueron sometidos los africanos. También se refirió al enriquecimiento de los tratantes, negociantes, caciques y compañías extranjeras generado por el comercio de los esclavizados. Su presentación fue ilustrada con cifras y gráficos, incluyendo estimaciones de la cantidad de esclavos afectados por país. Por último, agradeció a los coordinadores del Seminario por dar la oportunidad a los afrodescendientes de revivir y reflexionar acerca de su pasado.

En la mesa principal estuvo el señor Herman van Hooff, Asesor de Cultura para el MERCOSUR de la Oficina de UNESCO en Montevideo, quien comenzó su intervención haciendo referencia al contexto en el que se inscribe el Seminario. Recordó las diversas actividades realizadas por la Oficina UNESCO en Montevideo en el marco de un programa intersectorial acordado entre el Sector de Cultura y el Sector de Ciencias Sociales y Humanas (actividades en

la Asamblea de Representantes, en la Cancillería y en la escuela Haití). Asimismo, presentó el proyecto de la UNESCO “*La Ruta del Esclavo*” y se refirió a la proclamación por la Asamblea General de las Naciones Unidas del año 2004 como Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición, año que marca a su vez el bicentenario de la instauración del primer Estado negro: la República de Haití. A continuación destacó la estrecha vinculación de la temática de la esclavitud con la construcción de sociedades respetuosas con la diversidad cultural. Para concluir su exposición, el señor Van Hooff recordó el propósito del Seminario de profundizar los conocimientos sobre la trata negrera y agradeció la amplia asistencia.

A continuación, tomó la palabra el señor Gustavo Alonso, Coordinador General del Área de Digitalización del Archivo General de la Nación de Argentina. El motivo de su intervención fue presentar un proyecto de conservación y digitalización de fondos documentales llevado a cabo por el Archivo General de la Nación en el marco del Proyecto de la UNESCO “*La Ruta del Esclavo*”. La iniciativa supone el relevamiento, selección, catalogación y digitalización de 500 documentos escritos referidos al comercio de esclavos. Se trata de bandos de gobernadores y virreyes, padrones municipales, expedientes judiciales, licencias y registros de navíos, reales órdenes y cédulas, reglamentos y otras disposiciones legales, que abarcan el período de 1563 a 1821 y se refieren al contexto geográfico del Virreinato del Río de la Plata: Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil, Bolivia y Perú. Los documentos, de amplia temática, dan cuenta de las dimensiones políticas, económicas, sociales y culturales de la trata, desde bandos que prohíben a los esclavos bailar, llevar armas o ciertas vestimentas, hasta documentos que revelan las ganancias acarreadas por el comercio negrero (protocolos de escribanos que certificaban los precios de venta de los esclavos, registros de entrada de dinero en las arcas de la Real Hacienda, derechos de cabala cobrados por las transacciones de compraventa de esclavos), pasando por reglamentos acerca de los castigos aplicables en caso de fuga o documentos que regulan los trabajos de los negros en estancias, chacras o minas. También hay escritos que se refieren a la presencia de esclavos en el ejército, a las legislaciones abolicionistas y a la organización de las comunidades negras (en sociedades, cofradías y gremios). Alonso concluyó su intervención destacando el éxito del proyecto y su contribución al objetivo de facilitar el acceso, la consulta y la difusión de material procedente de fuentes originales a especialistas, investigadores, estudiosos y otras personas interesadas en el estudio de la trata de esclavos.

PRIMER PANEL:

MARCO HISTÓRICO

Los trabajos del Simposio se iniciaron con una primera sesión de trabajo dedicada a dar un panorama histórico sobre la esclavitud en el Río de la Plata, así como las características particulares de la misma para los distintos países de la región.

El objetivo principal de este primer panel fue exponer, con base en referencias documentales y cifras, el proceso completo de la trata de esclavos como proceso complejo y amplio, desde el surgimiento hasta la abolición, pasando por sus distintas etapas evolutivas. En forma anexa, también se pretendió describir los aspectos de la vida cotidiana de los esclavos: la interacción con el resto de grupos y sujetos históricos, el grado de violencia, sometimiento y brutalidad de la captura, el transporte, la venta y la imposición de trabajo forzado, el reclutamiento de negros en los ejércitos durante las guerras, los caminos hacia la libertad en la sociedad del virreinato, etcétera.

Esta primera mesa fue moderada por la señora Marta Goldberg.

La trata de esclavos en el Virreinato

La primera ponencia estuvo a cargo de la señora Silvia Mallo, investigadora de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, quien hizo una exposición acerca de los patrones de vida de los africanos en el Río de la Plata. Describió en primer lugar la interacción de los esclavos con el resto de la sociedad, con énfasis en las relaciones entre amo y esclavo. A continuación, hizo una presentación sobre el sistema de organización del trabajo de los esclavos, mencionando como característica propia de la región las actividades domésticas y artesanales a jornal. Mallo habló de la supervivencia, adaptación, desarraigo, presiones y perjuicios que sufrieron los africanos esclavizados y de su constante deseo de libertad. Se detuvo en describir los caminos hacia la libertad, el progreso personal y los modos de integración de los esclavos emancipados una vez alcanzada la libertad, para sumirse en una posterior condición de servidumbre y discriminación racial. En definitiva, la exposición se centró en el impacto del sistema esclavista sobre la vida cotidiana de las poblaciones afectadas por la trata negrera.

La esclavitud en un Paraguay mediterráneo y cruce de caminos

El señor Alfredo Boccia, investigador paraguayo especializado en la temática de la esclavitud y miembro de la Academia de Historia de Paraguay, hizo un recorrido histórico al régimen de la esclavitud del Paraguay desde una dimensión histórico-documental. Su presentación se centró en primer lugar en describir la estructura social y económica del Paraguay de la época colonial, como contexto para entender las causas y la evolución de la esclavitud. Narró las condiciones de vida de los esclavos en el Paraguay, su diversidad cultural y su relación de coexistencia con los siervos indios guaraníes y con los amos blancos. También se centró en el proceso

de abolición paraguayo, describiendo las sucesivas leyes y decretos que significaron la progresiva abolición de la esclavitud. Como nota final, Boccia hizo una reflexión acerca del mestizaje hispano guaraní y la identidad nacional paraguaya.

Vecindad, frontera y esclavitud en el Sur de Brasil

El señor Eduardo Palermo, profesor de Historia y coordinador de un equipo de investigación de la organización Mundo Afro en temas de esclavitud en el espacio fronterizo, hizo una exposición sobre la evolución temporal de la esclavitud en la frontera uruguayo-brasileña. Habló de la existencia de estancias en la región de frontera en las cuales los esclavos trabajaban como agricultores, constructores y criados, sirviendo como elemento de acumulación de capital y riqueza para los estancieros. Comentó la vinculación política en ambos lados de la frontera y el tráfico inter-fronterizo entre estancias de Uruguay y Brasil. Su exposición se ilustró con el análisis de cifras provenientes de archivos parroquiales, censos locales y contratos de peonaje, destacándose la intensa labor de relevamiento realizada por su equipo de investigación en estancias y la realización de entrevistas a descendientes de esclavos en la zona de frontera.

Esclavitud y abolicionismo en los países del Río de la Plata

La última intervención estuvo a cargo de la señora Ana Frega y del señor Alex Borucki, profesores de Historia de la Universidad de la República del Uruguay, quienes presentaron un proyecto de investigación sobre la esclavitud elaborado por un equipo de investigadores del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Su intervención, apoyada en una presentación *PowerPoint*, se centró inicialmente en los procesos de construcción estatal en la región rioplatense y su relación con los aspectos económicos y sociales de la esclavitud como proceso complejo de experiencias individuales y colectivas. La segunda parte de su exposición se refirió a los distintos caminos –individuales y colectivos– hacia la libertad (compra de la libertad, uniones de negros con indígenas, abolicionismo gradual y múltiples legalidades, reclutamiento en batallones del ejército). Los panelistas cerraron su exposición refiriéndose a la legislación abolicionista en el marco de un proceso de abolición como conquista.

SEGUNDO PANEL:

CULTURAS VIVAS Y LAS EXPRESIONES ARTÍSTICAS Y ESPIRITUALES

En horas de la tarde, el moderador del segundo panel fue el señor Boccia. Señaló que el objetivo del segundo panel era en primer lugar exponer los mecanismos de resistencia cultural que emplearon los esclavos africanos para proteger sus expresiones culturales y, en segundo lugar, analizar la influencia y los aportes del componente afro en la identidad cultural actual de la región.

Se trata de examinar el aporte de las expresiones culturales africanas en la configuración de una nueva propuesta estética base de la originalidad y creatividad en América Latina. Se analizarán los legados étnicos, integrantes del patrimonio inmaterial latinoamericano como medio de expresión, arte y comunicación popular, que abarcan una multitud de aspectos: pautas de conducta, prácticas y saberes, tradiciones, costumbres y hábitos ancestrales, el universo mítico-simbólico, la expresión oral (personajes, representaciones y leyendas comunitarias), las cosmovisiones éticas, espirituales y religiosas, las lenguas, la música, la artesanía, la danza, etcétera.

África en el Río de la Plata

La primera ponencia de este segundo panel estuvo a cargo de la señora Beatriz Santos, periodista, escritora, cantante y Presidenta de CECUPI (Centro Cultural por la Paz y la Integración), quien describió las estrategias de resistencia de los afrodescendientes para lograr que su actividad cultural persistiera e influyera en el proceso de formación de nuevos sincretismos. Se centró en narrar la existencia de las naciones negras, los palenques y los quilombos. Para finalizar, Santos habló de la dominación y de las actitudes discriminatorias hacia el pleno desarrollo de la cultura de los afrodescendientes y lanzó un llamamiento respecto de la necesidad de fomentar la participación de la comunidad en todos los niveles de la sociedad civil. Según Beatriz Santos, el gran reto de los afrodescendientes reside en desarrollar su identidad, luchar por el reconocimiento de sus derechos y tomar visibilidad y presencia. Concluyó su exposición con una poesía de su autoría.

Diálogo intercultural

A continuación, la señora Marta Goldberg, historiadora y Jefa de la División Historia en la Universidad Nacional de Luján, Argentina, hizo una presentación de los aspectos demográficos de la población afro en el Río de la Plata en la etapa colonial y poscolonial. Habló de la imposición de la religión, de la prohibición de bailar y de la respuesta de las comunidades africanas que no fue de sometimiento sino de resistencia física y espiritual. Se centró en las naciones africanas como mecanismo que permitió recrear y mantener las regiones, religiones y

cultos africanos. La exposición de Goldberg abordó el proceso de transculturación, encuentro, fusión y diálogo intercultural entre indios, europeos y africanos, distintas bases culturales que han sido procesadas y conforman hoy una nueva y rica realidad cultural, de policroma diversidad, que caracteriza el proceso creador y la sensibilidad de Latinoamérica como continente mestizo.

Expresiones culturales

El señor Tomás Olivera, Director del grupo artístico Conjunto Bantú y Presidente de la Asociación Africanía, realizó una exposición acerca de las expresiones culturales africanas y el legado de las mismas en las culturas americanas.

En la primera parte de su exposición se ubicó en el punto de partida: África. En este contexto, se refirió a los valores propios de la sociedad africana, los oficios africanos, las lenguas africanas, las creencias religiosas y las manifestaciones culturales: tambores y ritmos, danza, oralidad, cuentos, leyendas y proverbios.

La segunda parte de su exposición refirió al punto de llegada: el Río de la Plata, analizando la influencia y aporte de la esclavitud y las raíces africanas, con realidades heterogéneas, a los países rioplatenses. Olivera habló de las expresiones culturales y artísticas rioplatenses heredadas de la esclavitud (candombe, murga, tango, milonga, canciones tradicionales, percusiones y ritmos musicales). A continuación se centró en el caso de Uruguay, destacando las culturas negras en este país y las expresiones de música y danza afrouruguayas de origen negro-africano.

Por último, hizo referencia a las formas de supervivencia cultural y sincretismos, y a la renovación y permanente cambio de las manifestaciones culturales y religiosas africanas en América. Habló de la reelaboración de la presencia de África en América y de la “gestación de una cultura afroamericana”.

Religiones afro-uruguayas

Para finalizar el panel hizo uso de la palabra la señora Teresa Porzecanski, antropóloga, investigadora y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República y co-fundadora del Centro UNESCO de Montevideo, quien hizo una exposición acerca de la religiosidad afroamericana y de los sincretismos gestados a partir del proceso de la trata de esclavos, con énfasis en los movimientos religiosos afrouruguayos.

Porzecanski expuso la influencia de las religiones y cosmologías tradicionales africanas, de extremada variedad, en la adecuación y transformación de los sistemas de creencia y en particular en la generación de nuevas construcciones, sincretismos y prácticas religiosas en Uruguay. Habló del sincretismo afro-indio y la penetración de la religiosidad indígena en el africanismo. Por último, comentó la aportación de los elementos de la religiosidad africana bantú y yoruba en las manifestaciones religiosas montevidéanas.

TERCER PANEL

SITUACIÓN SOCIAL

La apertura del tercer panel estuvo a cargo del señor Manuel Bernales, moderador de la mesa y Especialista de Programa del Sector de Ciencias Sociales y Humanas de la Oficina de UNESCO en Montevideo.

Bernales se refirió al doble objetivo de este último panel. Por un lado, analizar la situación económica, social, política y cultural actual de los afrodescendientes de la región con base en cifras e indicadores económicos, demográficos y sociales de la población negra. Por otro lado, analizar el papel del Estado en la promoción de la igualdad racial. A este respecto, se presentará un balance de las experiencias e iniciativas interministeriales implementadas en Brasil por el Gobierno de Lula, con la participación de la sociedad civil y el sector privado, en el marco de un proceso de incorporación de la dimensión raza en la puesta en práctica de una política nacional de promoción de la equidad.

Repensando Latinoamérica: los afrodescendientes en el Cono Sur del siglo XXI

El señor Bernales comenzó su exposición con una reflexión personal acerca del fenómeno de la esclavitud como acontecimiento histórico en la perspectiva o mirada de los derechos humanos y sociales. Recordó que la esclavitud es contraria a los fundamentos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y fue unánimemente condenada por la comunidad internacional durante la Conferencia Mundial de Durban contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia que la calificó de “crimen contra la humanidad”. Bernales se refirió a las repercusiones e impacto de la trata de esclavos en la sociedad actual bajo la forma de nuevas maneras contemporáneas de esclavitud (servidumbre por deudas, trabajo forzado en adultos y niños/as, explotación sexual, comercio y desplazamiento de seres humanos, explotación laboral) e indicó la necesidad de llevar a la práctica las decisiones internacionales, reglas y normas de acción afirmativa.

En otra parte de su exposición, el señor Bernales destacó la apuesta de la Oficina de UNESCO de Montevideo por una visión interdisciplinaria del fenómeno de la trata negrera, instrumentalizada por medio de un programa conjunto de colaboración entre el Sector de Cultura y el Sector de Ciencias Sociales y Humanas.

Por último, apuntó la necesidad de extender la reflexión científica sobre la esclavitud y la exclusión a un contexto geográfico ampliado que incluya la cuenca del Pacífico Sur y a nuevos actores sociales como los indígenas. Subrayó la necesidad de profundizar en las categorías sociales, antropológicas y políticas de la servidumbre y la esclavitud, en el marco de un trabajo conjunto entre los distintos organismos involucrados en la temática.

El aporte afro a la geografía social de la región platense

Por su parte, el señor Danilo Antón, geógrafo e investigador uruguayo dedicado a la temática de los pueblos nativos con una importante trayectoria como gestor de proyectos con comunidades indígenas y de afrodescendientes, aportó detalles suplementarios sobre el proceso de esclavización, al que calificó de “proceso meditado, brutal y doloroso de dilución de la identidad cultural y de las prácticas culturales de una África muy diversa”. Hizo un breve recorrido por las estrategias de supervivencia empleadas, tales como las rebeliones, los quilombos y los palenques, la adopción de nuevas lenguas o las formas de expresión como la percusión y la danza.

Afrodescendientes y la Agenda Política

El señor Rui Santos, funcionario de la Administración Municipal de Porto Alegre, hizo una presentación acerca de la política nacional de promoción de la igualdad racial propuesta por el Gobierno del Presidente Lula y describió los mecanismos, programas y acciones concretas para enfrentar la discriminación racial llevados a cabo en Brasil a nivel federal, estatal y local. Informó acerca de la puesta en funciones de una Secretaría Especial de políticas de promoción de la igualdad racial con estatus ministerial. Agregó sobre la incorporación al currículo oficial de todas las instituciones de enseñanza del país de la temática étnica (relaciones étnico-raciales e Historia y Cultura Afrobrasileña y Africana) de forma obligatoria. Se trata de que los profesores desarrollen un nuevo abordaje sobre el tema del papel del negro en la sociedad brasileña que reconozca y valore la diversidad y fomente actitudes y valores de tolerancia y respeto a los derechos humanos.

Con base en el análisis de distintos indicadores (acceso a la educación, distribución del PIB, mercado de trabajo, mortalidad, tasas de analfabetismo o acceso a las NTIC), el representante de la Municipalidad de Porto Alegre describió las desigualdades estructurales y sociales y la posición de marginalización, discriminación, injusticia social y pobreza que afecta a la población negra brasileña.

Finalmente, Santos subrayó la necesidad de políticas de acción afirmativas. Estos mecanismos públicos, basados en el establecimiento de cuotas o directrices y metas específicas, diferenciadas para la población negra, son esenciales para la promoción de la igualdad racial y de los derechos humanos.

Integración, acciones afirmativas y nuevas formas de esclavitud

El último panel finalizó con las palabras del señor Romero Rodríguez, relator de Naciones Unidas para la Discriminación Racial y Director General de Mundo Afro, quien ilustró desde su propia perspectiva el interés que su organización atribuye a la temática. Romero habló de la situación actual de exclusión, racismo y discriminación social, económica, laboral y política del colectivo de afrodescendientes en Uruguay. Se refirió a datos oficiales de la población negra en este país que ilustran los alarmantes índices de pobreza y desocupación y las dificultades de acceso a la educación del colectivo afrouruguayo.

En la última parte de su exposición, Romero Rodríguez reivindicó la urgente necesidad de establecer acciones afirmativas y mecanismos de apoyo que fomenten el desarrollo socioeconómico y cultural de los afrouruguayos y promuevan la igualdad. Hizo especial referencia a la necesidad de una política educativa que tome conciencia de la temática, hoy ausente de los manuales escolares y programas de estudio del Uruguay.

Finalmente, subrayó la importancia de adoptar un punto de vista multidisciplinario, y por ello agradeció la iniciativa de organizar este Simposio como actividad de reflexión conjunta y debate entre sociólogos, historiadores, politólogos, antropólogos y otras disciplinas.

Conclusiones y clausura del acto

Las palabras de clausura del acto estuvieron a cargo del señor Herman van Hooff, quien resumió las discusiones de la jornada y celebró el desarrollo y aceptación del Simposio que cumplió con las expectativas y objetivos de contribuir a mejorar la comprensión acerca del fenómeno de la esclavitud africana, sus causas históricas, aportaciones, modalidades y consecuencias.

Con relación a las líneas de trabajo esbozadas en concordancia con las conclusiones del Simposio, el señor Van Hooff manifestó la necesidad de concertar esfuerzos a nivel regional para continuar en la tarea de difusión y sensibilización de la temática, a la vez que expresó el interés de desarrollar iniciativas similares en el futuro.

Se congratuló de las deliberaciones celebradas, de participación abierta, que permitieron intercambios enriquecedores entre conferenciantes y asistentes. El debate generado permitió formular opiniones que corresponden a preocupaciones actuales bajo un enfoque plural.

Van Hooff agradeció a los conferencistas y asistentes por haber acudido al Simposio y por el apoyo manifestado. En particular, mencionó la presencia de organizaciones de afrodescendientes, de las que destacó la importancia de su participación.

En otra parte de su exposición hizo notar la colaboración entre los Sectores de Cultura y de Ciencias Sociales de la Oficina de UNESCO en Montevideo, y extendió su agradecimiento a los colegas de la Organización involucrados en la coordinación del Simposio, haciendo un reconocimiento especial a Álvaro Ortega, Corina Fugasot, Silvia Diez y María Noel Pereyra.

Para finalizar, expuso que como aporte intelectual y científico y de la misma metodología del Simposio, está prevista la elaboración de una publicación que incluirá las ponencias del seminario completadas, así como otros ensayos complementarios

Reseña de la esclavitud en la Región Sur

MARIO ÁNGEL SILVA

Introducción

Millones de africanos llegaron de forma forzada a América. De sus vidas, culturas y civilizaciones poco o nada se dice en los programas oficiales de enseñanza, cercenando las posibilidades de conocer algo más de la esclavitud.

Los descendientes de estos africanos forman parte de América, teniendo en común un pasado de esclavos y una inquebrantable resistencia que por medio del arte, la religión y culturas diversas, mantienen vivo el legado de sus antepasados. Civilizaciones, formas de vida y pensamiento se nos ha negado conocer hasta el presente. El continente africano que las sociedades de las Américas conocen, es diferente al que existía y, en gran parte, existe todavía.

En la diversidad de lenguas, culturas y pueblos se desarrollaron civilizaciones que determinaron el desarrollo y la estabilidad de sus pueblos por muchos siglos. África conoció la abundancia, el progreso y la estabilidad en reinados y Estados-nación que permitieron un avance desconocido por la mayoría de nuestras sociedades, así como lo son las contribuciones sustanciales que los africanos -traídos como mano de obra esclava-, y sus descendientes brindaron a la creación de las Américas.

Lenguas y pueblos

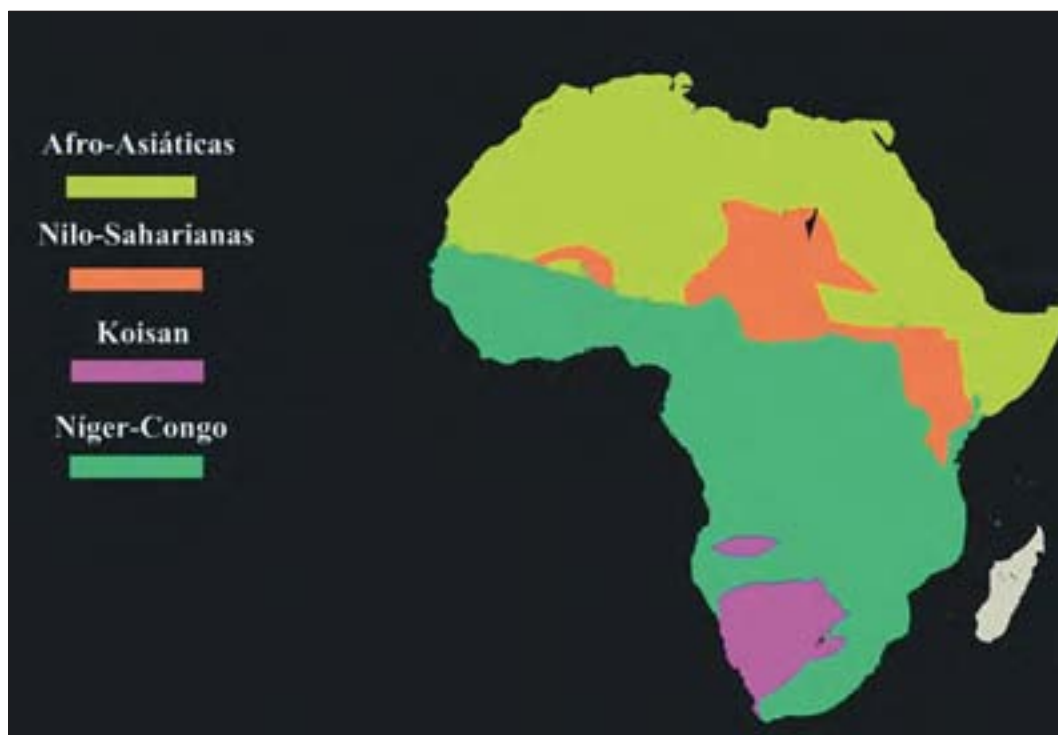
En África es posible identificar cuatro familias lingüísticas: *Congo Niger- Kordofaniana*, *Khoisan*, *Afroasiática*, *Nilo-sahariana*. Éstas, a lo largo de muchos años recrean pensamientos, transforman realidades, desarrollan religiones y son el vivo legado cultural de sucesivas generaciones.

De la riqueza del tronco lingüístico Niger-Congo se desprenden las lenguas *Bantúes*, de singular importancia para los descendientes de africanos en los países sureños de América, ya que diversos estudios indican una fuerte presencia de africanos en las regiones del Río de la Plata.

Las lenguas Bantúes cubren gran parte de África, el actual Gabón, el sur de Camerún, pasan por la república centroafricana casi hasta el Cabo de Buena Esperanza en la actual Sudáfrica y en la región del actual Congo y Angola.

En la familia *Khoisan* se encuentran las lenguas *san* y los *khoikhoi* en África del Sur, así como los bosquimanos conocidos por su “clic” característico.

Al Noreste encontramos el árabe, el Berebere, el Haussa, el Somali y otros, pertenecientes a la familia llamada *Afroasiática*. Y en la zona del Nilo y el Sahara, el Sudanés oriental y central, así como las lenguas que se hablaban en el Imperio Songhay.



ALGUNAS CIVILIZACIONES AFRICANAS

Civilización egipcia

La más conocida y estudiada en el continente americano, formando parte de los programas de enseñanza de nuestros países es la civilización egipcia. Egipto fue centro de irradiación cultural, formado por el río Nilo; patrimonio de la Humanidad, aseguró la continuidad de la cultura egipcia durante seis milenios.

Dinastías faraónicas dejaron obras que hoy se incluyen en estudios arquitectónicos y arqueológicos que descubren la civilización allí surgida.

Civilización de Nubia

Situada al sur de la primera catarata del Nilo, con abundancia de yacimientos de oro, canteras de granito y ébano, comercializaban con los egipcios como base esencial para la construcción de las colosales arquitecturas de Egipto.

Concentraba la comercialización en el mercado de Kerma, situada en el reinado de Kush, donde se destacaban las explotaciones auríferas y las maderas finas junto a una producción artesanal de armas de bronce, joyas, perfumes, incienso, pieles y objetos de marfil. La metrópoli de Kerma generó una estabilidad comercial que perduró cerca de mil años.

La expansión y el contacto con otras regiones del continente llevó a que, por el año 540 a.C, se conformaran nuevos centros en competencia con Kerma. Gracias a los yacimientos de hierro y la construcción de hornos para su tratado e industrialización, la ciudad de Meroe llegó

a ser un centro por el que se introduce, mediante su técnica metalúrgica, la Edad del Hierro en África.

En incesante progreso se crea una importante industria metalúrgica que produce armas e instrumentos para la agricultura, mejorando la producción agrícola y logrando una supremacía militar y política.

Civilización Axum

Muchas veces hablamos del bíblico Rey Salomón y de la Reina de Saba, pero raramente los ubicamos formando parte de una civilización africana y de un poderoso imperio.

El Imperio de Axum desarrolló una cultura autóctona, donde la agricultura jugaba un rol fundamental. Las cosechas de cereales, los plantíos de banana, así como la cría de caballos y ganado eran parte de esta cultura. A partir del siglo IV, bajo el emperador Ezana, accedieron la escritura y se procesó un auge religioso del Cristianismo que se mantiene hasta nuestros días. Fue en este imperio que nació uno de los hombres de ciencia más relevantes, Zara Yaqob, llamado por algunos europeos el “Descartes Africano”.

Zara Yaqob es el autor de una de las obras importantes en filosofía: “*Hatata*”, escrita cuando tenía 68 años, en 1667. En este tratado muestra una filosofía racionalista, sin influencias extranjeras, donde pone como principio básico la razón de la “bondad de la naturaleza humana”. Este hombre de Etiopía ha educado generaciones con su pensamiento, y se considera uno de los grandes científicos que África ha brindado a la Humanidad



El Imperio de Ghana

Desde el siglo IV hasta el año 1076, en tierras de la actual Mauritania, se desarrolló el poderoso Imperio de Ghana.

Su prosperidad y estabilidad se debieron principalmente a sus inmensos yacimientos de oro, base de la economía del imperio.

El control del oro era tarea personal e intransferible del rey, evitando las posibilidades de inflación. El poder personal del rey era total y a su muerte se le enterraba en fastuosas edificaciones instaladas en los bosques, y junto con él eran enterrados sus sirvientes vivos, para que lo acompañaran en el más allá.

A fines del año 1076, este imperio fue derrotado y conquistado por los almoravides, cerrándose la etapa de esplendor y magnificencia del Imperio de Ghana.

Esta región fue denominada por los ingleses la Costa de Oro, y de ella salieron los mejores mineros y orfebres para ser trasladados hacia América en calidad de esclavos.

En la actualidad, el pueblo *ashanti* toma el nombre del Estado de Ghana, aunque no se corresponde con su territorio.

El Imperio de Malí

La capital del imperio fue la ciudad de Tombuctú, fundada alrededor del año 610 por el Rey Mensa Suleiman (4), cerca del río Níger. Otras fuentes señalan que fueron los pueblos *tuareg*, en el año 1100, entre quienes se mantiene una antigua leyenda que dice que un grupo de estos pueblos confió a una vieja esclava el cuidado de un pozo. El nombre de esta anciana era Tin Boktu («la del ombligo»), dejándole su nombre a esta ciudad. Ésta fue varias veces ocupada y dominada; desde 1325 hasta 1433, por el Imperio de Malí; desde 1468 hasta 1591, por el Imperio Songhay; desde 1591 hasta 1780, la hispanomarroquí; desde 1826 hasta 1862, los *peul*, finalmente los franceses desde 1893 hasta 1960.

Tombuctú tuvo un próspero desarrollo cultural y religioso. Importante centro comercial, consolidó los intercambios comerciales de toda África, dando lugar a una metrópoli rica, capital de la cultura y ciencia de la época.

Poseía bibliotecas y jueces, sacerdotes religiosos y doctores. La intelectualidad se agrupaba en torno de su Universidad y eran constantes los intercambios con las Universidades de Bagdad, El Cairo y Córdoba. Llegó a contar en el siglo XVI, con 180 escuelas donde centenares de profesores enseñaban teología, tradición, gramática, retórica, geografía, astrología, historia, etcétera.

Este mundo académico proyectó una cultura del saber donde, guiados por el Corán, los escribas reproducían textos y manuscritos para el aprendizaje de sus estudiantes. Tombuctú se convirtió en la metrópoli más rica, no sólo por el comercio sino por su acción cultural y educativa.

El Imperio Songhay

En el siglo XV los pueblos *songhay* se alzaron contra el Imperio Malí, desarrollando su propio imperio y comenzando una expansión hacia los pueblos de los bosques del sur donde dominaron a los *akhan*, tomando sus reservas de madera y cultivos. También realizaron su expansión hacia los altos del río Níger ocupando importantes yacimientos de oro.

Al tener como centro la ciudad de Tombuctú, mantuvo su poderío hasta el año 1591. Su poderoso gobernante, Sonni Ali Ber, anexionó otras ciudades y fue sucedido a su muerte, en el año 1492, por su hijo quien fue destronado por Askia Mohammed Toure, fundador de una nueva dinastía.

Imperio Kanem-Bornu

En lo que es actualmente El Chad, en la costa de su lago, se instaló una fuerte comunidad de pescadores que fue la cuna de un imperio milenario, el Kanem-Bornu. Como base organizativa tenían la familia del rey y un Consejo de Patriarcas que regían la vida socioeconómica y cultural del imperio.

En el siglo XI, su rey, Hume, se convirtió al Islam rodeándose de profesores e intelectuales que le dan nueva proyección al imperio.

Es entonces que se pone en práctica el Derecho Musulmán que consolidaron las estructuras vigentes, logrando una expansión hacia lo que son los actuales Sudán, Malí y Ghana.

Yoruba

En los bajos del río Níger, los pueblos *yoruba* tuvieron un significativo e desarrollo nucleados por las ciudades de Benín, Oyo e Ife. Los “hijos de Odudua”, como ellos se denominan, se cree que son originarios de Egipto.

En sus 25 reinos centralizados, a partir del año 850 y desde la ciudad de Ife, se diseminaron por toda la región centros artísticos y religiosos extraordinarios. A partir de 1350 d.C., ciertas desavenencias llevaron a que se erigiera un nuevo centro rival entre los pueblos, y así se consolida el Reino de Oyo, cuya tradición milenaria se remonta a la antigua civilización Nok.

Los Oni de Ife y el Alafin de Oyo todavía son considerados reyes yorubas y reconocidos en la actual Nigeria. En el siglo XVII consiguieron establecer un Estado fuerte, el Reino de Oyo, desintegrándose en una multitud de reinos en el siglo XIX.

Ife

Las tradiciones de esta ciudad sagrada tienen hasta el presente trascendencia, no sólo para los pueblos que viven actualmente en esa región de Nigeria. La religión desplegada desde allí se mantiene viva en Afroamérica por medio del *Candomblé*, extendido en Brasil y en el Río de la Plata.

Zeca Ligiero, en su libro *“Iniciación al Candomblé”*, afirma que esta religiosidad, transmitida por la tradición oral, se basa en las enseñanzas dejadas hace más de 2500 años por el profeta Orumila. En ellas se transmitía un sistema ético de vida mediante un sistema de adivinación, *“dafa”*.

Las enseñanzas dejadas por Orumila, proceden de su aprendizaje con el profeta Melquisedec, integrante de una secta de ascetas llamada “Los Esenios”, cerca de la antigua Palestina. De allí, la similitud que existe entre los oráculos de los esenios y los usados por los sacerdotes de Ife.

Los investigadores confirman la intensa religiosidad de los pueblos Yorubas y su concentración en la ciudad sagrada de Ife, donde se cuenta de 401 a 601 deidades que le profesan culto. El niño al nacer es visto por un *Babalawo* (sacerdote) que determinará qué *orisha* debe seguirlo.

Falta investigar acerca de las repercusiones de las religiones desarrolladas desde Ife, en América, donde se cuentan por miles sus adeptos.

Benín

Este reino se fundó entre los siglos XII y XIII siendo el Rey de Ife, Oranmiyan, quien logró unir a los pequeños reinos de la región. El sucesor de Oranmiyan fue su hijo Eweka, considerado el primer Rey Oba de Benín, en contraposición a su padre, Rey de Ife.

La economía de los pueblos yorubas y de sus reinos de Benín e Ife, es agrícola, en donde el cacao y el ñame junto con los cultivos de yuca, maíz, algodón y lentejas son parte fundamental de su estilo de vida.

Durante el siglo XVI se produjo un hecho significativo: se prohibió la exportación de esclavos varones en el Reino de Benín a fin de evitar la disminución de su población, negociando con otros reinos el abastecimiento de mano esclava de otras naciones.

La cultura yoruba juega un sustancial papel en América, conformando centros culturales propios como en Bahía-Salvador. También su lengua es estudiada por instituciones del movimiento afro de las Américas.

El poder y la autoridad entre los yorubas pueden ser físicos o espirituales, encontrándose a lo largo de su proceso histórico etapas en las que una persona anciana, débil y pobre puede dar órdenes a un joven robusto, y no siempre era forzoso que el rey fuese la persona con mayor poder, ya que éste podía tener la fuerza física pero no el poder espiritual. Esto se comprueba en el hecho de que los reinos yorubas, antes de la colonización, no contaban con ejércitos permanentes ni con obediencia absoluta. Para estos pueblos esto no constituía un signo de debilidad de los monarcas sino un reconocimiento a los poderes espirituales de éstos.

Las sociedades eran jerárquicamente constituidas. En la cima estaba el Oba (rey) seguido por los demás monarcas, “*Ijoye*”, a continuación los más ancianos llamados “*Baale*”, y en la base los habitantes comunes, “*Ebi*”. Los conceptos de “*Agbara*” (poder) y “*Ase*” (autoridad) están diferenciados entre los pueblos yorubas donde el “*Ola*” (honor) tenía un gran significado.

Estos principios van adquiriendo diferentes significados en los seis períodos que los investigadores distinguen en esta civilización, en el correr de los cuales van sufriendo poderosos cambios. Los períodos se diferencian por famosos monarcas y sus derrocamientos o períodos históricos como la colonización británica.

El primero se puede definir como la época de Obatala, derrocado por Oduduwa (segundo período) quien realiza la expansión de los reinos yorubas. El tercero es Lajamisan, a quien siguen los reinados de Benín y Oyo, para finalizar con lo que es propiamente la colonización británica.

Culturas del Magreb

Una vez surgido el Islam, éste tuvo una rápida expansión consolidándose entre los pueblos almoravides y almohades en el siglo XV, avanzando hacia el sur de África, ingresando en el Reino de Ghana y Malí, lugares de grandes concentraciones de oro. Por el desierto y a través de los *tuareg*, llegaron al Reino de los Songhay y al Imperio de Kanem.

Desde ciudades como Cartago y Utica, una vez independizadas de Tiro, fundaron reinos autónomos con contacto comercial con el sur de España. En la Edad Media, lograron consoli-

dar pueblos como la ciudad de Fez, suntuosa, donde la atención sanitaria se desarrollaba por medio de una red de hospitales asilos, rodeados por bellos jardines.

El Reino del Kongo

Los pueblos bantúes, alrededor del siglo XV, conformaron una estructura organizativa en torno de seis provincias controladas por un rey, donde éste tenía la exclusividad de la exportación de todo lo producido por los integrantes del reino.

Estas riquezas contaban con variedad y cantidad de productos: armas de hierro, joyas de cobre, cerámica y abundantes productos agrícolas como el aceite de palma.

En su apogeo se destacó la Reina Nzinga quien, durante el siglo XVI, mandó a sus hijos y parientes de la corte a estudiar a Lisboa, abriendo una especie de consulado para relacionarse diplomáticamente con los reyes de Portugal. Fue conocida por su intercambio con los portugueses a quienes demandaba técnicos para mejorar la producción de su reino.

Imperio del Gran Zimbabwe

Entre los pueblos *shona* de origen *bantú*, surgió el Imperio del Gran Zimbabwe, basado en la explotación de oro.

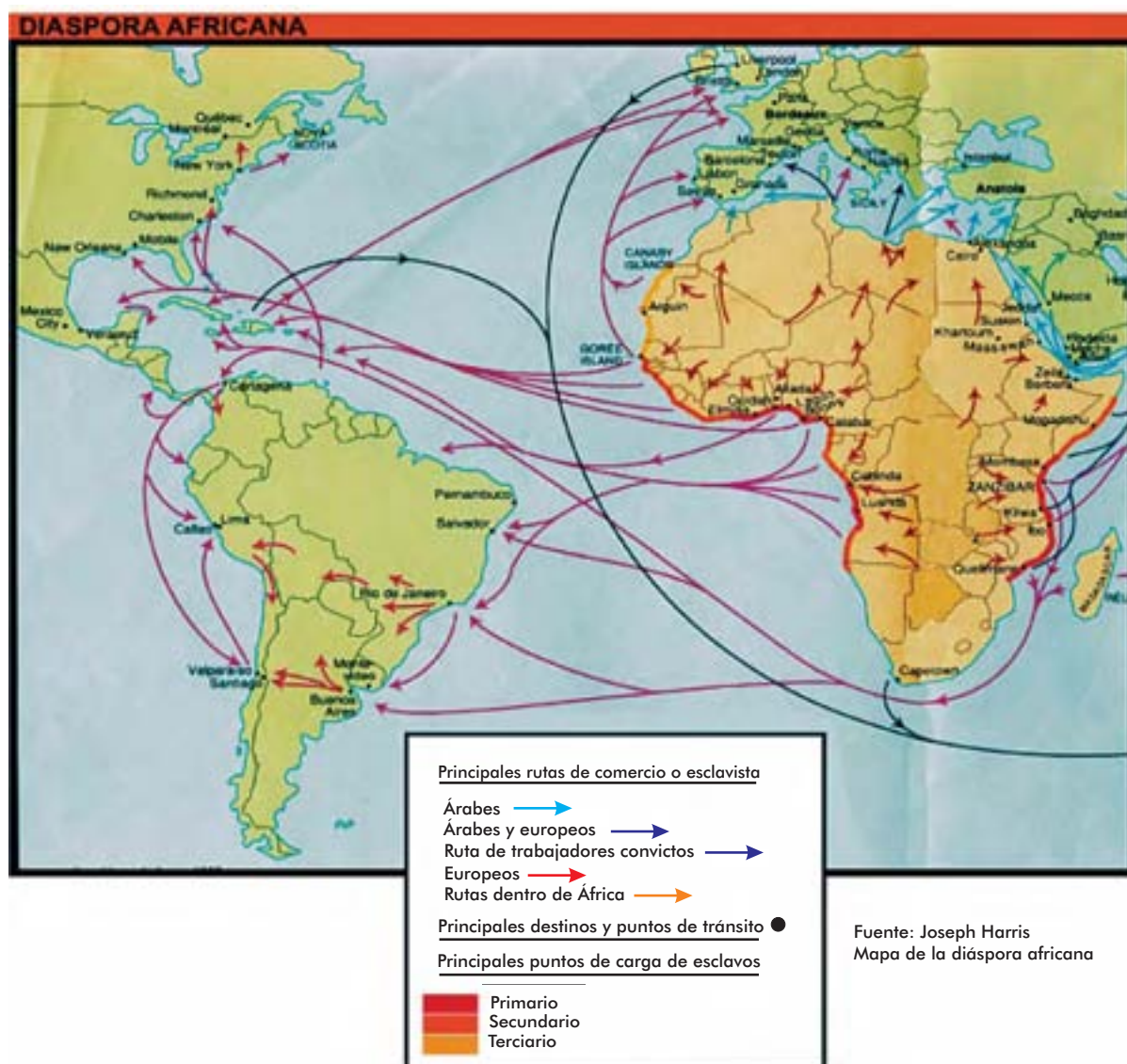
La vida administrativa del imperio se situaba en la ciudad de Kilwa, que fue la capital de dos grandes imperios: Monomotapa y Changamire. Estos estaban situados en la actual Mozambique, basándose su economía en la explotación de oro. A partir del siglo XVII pasaron a dominio portugués.

Famosas fueron las fortificaciones que el soberano Monomotapa hizo erigir, que hoy son parte de los mayores monumentos que se encuentran en el continente africano, obras maestras del acervo de la Humanidad.

Zimbabwe conoció gran esplendor hasta cerca del siglo XIX, donde comenzó a declinar tras las invasiones de pueblos del sur, los Nguni.

Estas son algunas de las civilizaciones que perduraron y se dieron a conocer al mundo. No fueron las únicas ya que cientos de reinos, naciones y pueblos se desarrollaron en el continente más grande del mundo.

Rutas del tráfico de esclavos



El tráfico de africanos esclavizados produjo grandes beneficios económicos para quienes lo practicaron, independientemente de la nacionalidad de los barcos que cruzaban el Atlántico. Las naves partían de Europa con variadas mercaderías de escaso valor en esos mercados, y una vez en costas africanas intercambiaban la carga por africanos capturados. Luego emprendían el viaje a América, donde obtenían los productos que luego comercializarían en Europa. Este proceso se llamó “comercio triangular”.

Principales puertos de la trata de africanos esclavizados



- Puertos de llegada
- Puertos de partida

Ruta del esclavo, Unesco, Folleto realizado por la asociación "les Anneaux de la Mémoire"

Varios puertos tuvieron un rol preponderante en el tráfico de africanos esclavizados: en la costa occidental africana, la Isla de Gorea, el Puerto de Elmina (donde alternaron su dominio portugueses y holandeses), Calabar, Cabinda y Luanda (este último ligado al arribo de africanos a este sector del continente). Zanzíbar en la costa oriental emerge como uno de los más notorios.

En el continente americano, específicamente en la región Sur, Buenos Aires y Montevideo cumplieron el papel de receptores y de tránsito hacia otros destinos como Potosí, Paraguay y Valparaíso, de donde eran llevados a Perú. Río de Janeiro y Bahía también proveían de esclavos al Río de la Plata.

Las potencias europeas se alternaron el predominio del tráfico esclavista; los portugueses tomaron la vanguardia y dominaron en la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI. Los holandeses, con una flota poderosa desplazaron a los portugueses desde la segunda mitad del siglo XVI y los primeros del XVII. En la segunda mitad del siglo XVII, la supremacía la tuvo Francia y en el siglo XVIII Inglaterra. Luego de la corriente abolicionista, desde la segunda mitad del siglo XIX, la trata de africanos esclavizados estuvo en manos de particulares.

Forma de transporte



Las condiciones de transporte eran realmente inhumanas, los traficantes hacían rendir al máximo la capacidad de las bodegas de los barcos.



Algunas de las compañías que participaron del comercio transatlántico de africanos esclavizados

- *South Sea Company (Inglesa)*
- *Compañía Marina de Guerra (Portuguesa)*
- *Real Compañía de Filipinas (Española) año 1778*
- *Compañía de Bristol (Inglesa) año 1778*
- *Su Majestad Fidelísima (Portuguesa) año 1779*
- *Marina de Guerra (Francesa) año 1804*
- *Enrique Clark y Compañía (Inglaterra)*
- *Peleg Clark, Coleb Garner, Wiliam Vernong (New Port-EEUU) años 1795- 96*
- *M. Mackay (Boston-EE UU) año 1805*
- *Nicols (Boston-EE UU) 1805*
- *Juan Collet (Filadelfia-EE UU) año 1806*

La magnitud de capitales privados y estatales acumulados, producto de la triangulación comercial, fue la base del desarrollo industrial europeo.

Por diversos factores existen variaciones en cuanto a la estimación de africanos arribados a América, aquí citamos algunas fuentes:

| FUENTE | FECHA | CANTIDAD |
|--|----------------------|-----------------|
| WILLIAM DU BOIS | SIGLO XVI | 900.000 |
| | SIGLO XVII | 2.750.000 |
| | SIGLO XVIII | 7.000.000 |
| | SIGLO XIX | 4.000.000 |
| ROGER BASTIDE (citando al <i>"Black Year Book"</i> (*)) | 1666-1776 | 3.000.000 |
| | 1680-1786 | 2.130.000 |
| | 1716-1756 | 3.500.000 |
| | 1752-1762 | 70.000 |
| | 1759-1769 | 40.000 |
| | 1776-1800 | 1.850.000 |
| CAIO PRADO JUNIOR | 1800-1887 (A Brasil) | 6.881.740 |
| SERGIO BUARQUE DE HOLANDA | 1846-1850 | por año: 50.000 |
| ENCICLOPEDIA CATÓLICA | — | 12.000.000 |

(*) Los datos no incluyen el siglo XIX, período en el que el tráfico fue más intenso.

FUENTE: Asociación Grupo "OGUM DAS MATAS".

Ruta de africanos esclavizados en el Sur



Paraguay

Paraguay no es considerado cuando se habla de esclavitud en la región, sin embargo fue destino de muchos esclavizados africanos. Merece capítulo aparte el contingente de negros arribados junto a Artigas, quienes conformaron la comunidad Camba Cuá, aún vigente.

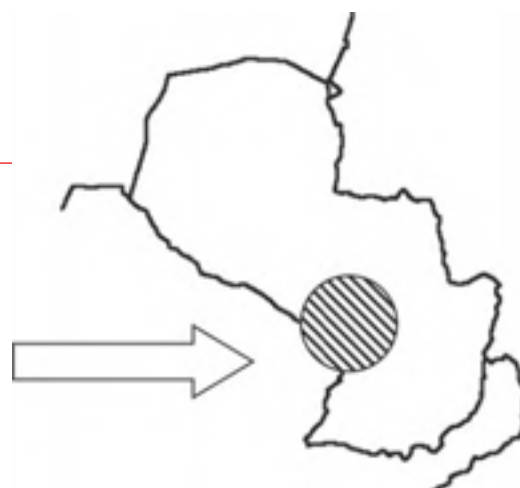
Las características de explotación comercial durante la Colonia, no requerían de gran cantidad de mano de obra esclavizada al no existir extensas plantaciones. La mayoría provenían de los puertos de Montevideo y Buenos Aires, aunque también existía cierto contrabando desde Brasil. En 1653 se conformó el primer campamento o pueblo de los negros, Tabapy. En 1740 se funda el pueblo La Emboscada y en el mismo año, en sus proximidades, se funda el pueblo de Aregua.

Durante el gobierno de López no se liberó a los esclavos, en cambio se promulgó la ley del Útero Libre que garantizaba que los hijos de esclavos serían libres a partir de los 25 años. No fue hasta el 2 de diciembre de 1869 que se abolió definitivamente la esclavitud.

De acuerdo al censo del año 1846 existían unos 17.212 negros y mulatos (Germán de Granada, Valladolid). Según el investigador Reid Andrews (Universidad de Pittsburg, EUA), esta población significaba el 11% del total de habitantes.

Ubicación de la población afroparaguaya

Asunción y La Emboscada



Argentina

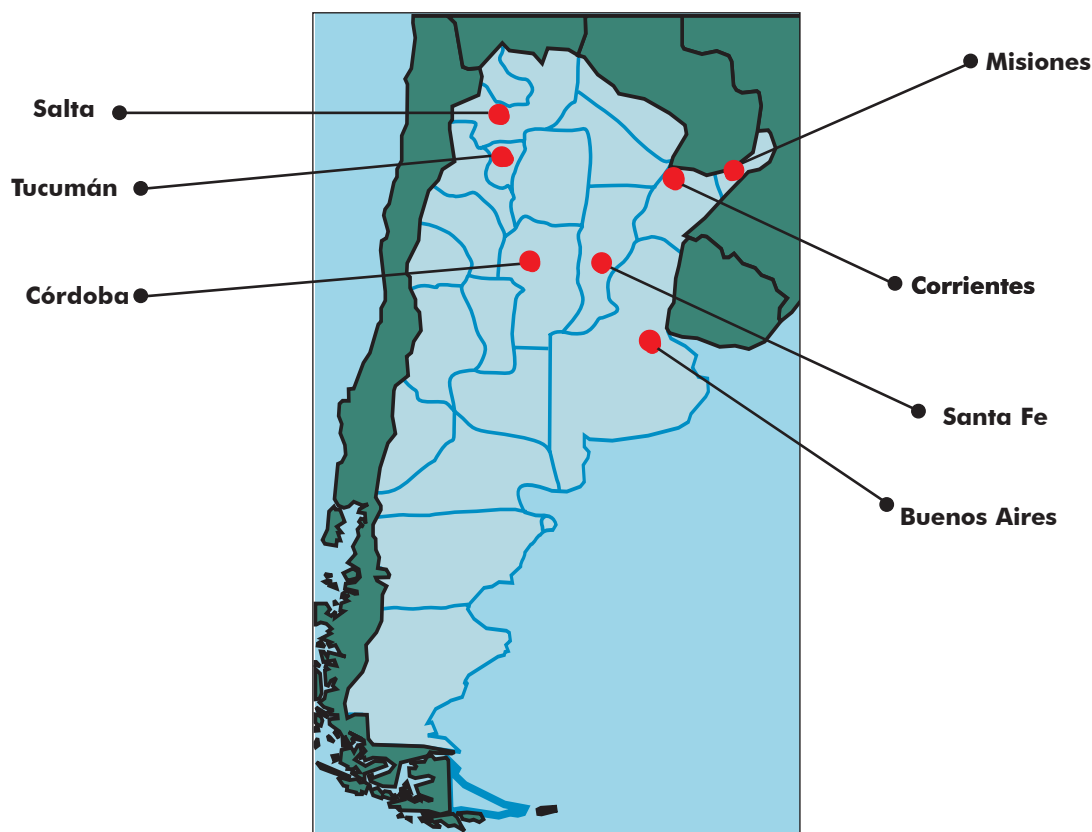
En pocos países se ha invisibilizado la presencia africana como en Argentina, a pesar de que existen evidencias de su temprano ingreso en esta región. Hallazgos arqueológicos demuestran la presencia africana en la primera fundación de la ciudad de Santa Fé (litoral argentino).

Los registros de tráfico esclavista no permiten dar una estimación precisa, dado que el contrabando jugaba un rol preponderante. El puerto de Buenos Aires para muchos africanos significó tan sólo una etapa, dado que de allí partían hacia otros puntos. Hernandarias informó al rey que entre 1612 y 1615 salieron de Buenos Aires, 4.515 africanos esclavizados. Santa Fé, Corrientes, Misiones, Tucumán, Córdoba, Salta, Catamarca, Potosí, Asunción, Santiago de Chile, Valparaíso y El Callao, eran algunos de los destinos finales. La travesía duraba meses.

Diego Luis Molinari (*“Documentos para la Historia Argentina”*, T. VII), estima que hasta el año 1730 habían ingresado al puerto de Buenos Aires 17.730 esclavos. En el año 1813 se decretó la libertad de vientres, pero la abolición de la esclavitud no fue efectiva hasta la Constitución de 1853.

La construcción de una identidad europea excluyente, significó la desaparición ideológica antes que física de los afroargentinos. Sin embargo, aún quedan descendientes de africanos en varios puntos del país, tanto en la Provincia de Buenos Aires, como en la Capital Federal, Santa Fé, Córdoba, Salta, Tucumán y Corrientes, donde existe un barrio emblemático llamado Camba Cua.

Ubicación de los afroargentinos



Uruguay

La presencia africana en Uruguay no es ajena al contexto histórico de la región, como se señalara anteriormente, el puerto de Montevideo fue destino y salida hacia otros puntos de la región. Pero el territorio tuvo otros puertos para el tráfico esclavista, Colonia cumplía con la misión de abastecer a Buenos Aires de esclavos; en las costas de Rocha se introducían de contrabando; la vasta superficie a cubrir no permitía tener un control en toda su extensión y la frontera terrestre con Brasil era transitada por esclavos en ambas direcciones.

En 1608 con Hernandarias trajeron *“treinta piezas de esclavos negros y negras”*.

Con la fundación de la Colonia del Sacramento en 1680, los portugueses introducían unos 1200 africanos esclavizados al año, el 50% tenía Buenos Aires como destino, mientras el resto era diseminado por el resto de la región.

Cuando llegaron las tropas españolas a Montevideo, a partir de 1724, comienza un incesante tráfico de esclavos que para el año 1743 se encontraba en pleno apogeo.

Si se toma como base los navíos llegados al puerto de Montevideo, hasta el año 1840 habrían ingresado 40.000 esclavos. Si sumamos el contrabando más los ingresos desde Brasil, esa cifra podría aumentar considerablemente.

La abolición de la esclavitud llevó un proceso de treinta años aproximadamente, hasta hacerse efectiva en el año 1846. A pesar de ello, hasta 1865 los brasileños ingresaban a territorio uruguayo a “capturar esclavos fugitivos” con la anuencia del gobierno.

Actualmente, la población afrouruguaya se encuentra concentrada en la zona fronteriza con Brasil, en el centro del territorio nacional, y en su capital Montevideo.

Ubicación de la población afrouruguaya



Consideraciones finales

Este trabajo no pretende más que reflejar la escala que tuvo el tráfico de africanos esclavizados en la región Sur del continente americano. Diversas corrientes históricas han pretendido minimizarla en su cantidad, fundamentalmente en la calidad del trato hacia los esclavos. Un individuo privado de su libertad, tratado como mercancía, forzado a renunciar a su cultura, en un contexto hostil, no puede haber recibido buen trato y mucho menos contar con los derechos de un ser humano. La sola mención de estos elementos contradice la “bondad” de la esclavitud en la región.

El nacimiento de naciones independientes no produjo cambios sustanciales para los esclavos ni para los “libertos”. ¿Puede un ser humano considerarse libre cuando no goza de la plenitud de sus derechos?

La plena ciudadanía aun hoy es una deuda pendiente con los afrodescendientes; conocer en forma cabal su historia, su aporte a la construcción de las naciones y su cultura es su derecho y un deber de la sociedad en su conjunto.

Nuestra historia es riquísima desde sus raíces, como sociedad civil hemos procurado conocerla, cubriendo vacíos no resueltos. Contar la historia de los afrodescendientes es un derecho que nos corresponde y un deber que debemos asumir.

Fuentes

El resumen de las civilizaciones africanas ha sido extraído textualmente del libro “*Mbundo Malungo Mundele*” del profesor Romero J. Rodríguez, próximo a editarse.

El tráfico de esclavos ha sido basado en el trabajo editado por UNESCO para la Ruta del Esclavo.

Otras fuentes ya han sido mencionadas a lo largo del texto.

Bibliografía

ANDREWS, Reid: Afroargentinos de Buenos Aires.

—————: *Afro Latinamerican 1800-1900*.

CORIA, Juan Carlos: *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*.

MONTAÑO, Oscar: *Umkhonto*.

SCHAVELZON, Daniel: *Arqueología de Buenos Aires*.

REVISTA DE INDIAS, vol. XLIII, núm. 171, págs. 230-231.

RODRÍGUEZ, Romero J.: Comunidades afro del Cono Sur.

Estudio del comercio de esclavos en el Río de la Plata

ARCHIVO GENERAL
DE LA NACIÓN DE ARGENTINA

GUSTAVO FABIÁN ALONSO

La creación de los archivos a través de los siglos estuvo íntimamente ligada a la búsqueda de legitimación del poder estatal. El resguardo de la documentación como prueba de los actos llevados a cabo por los Estados, se transformó en uno de los asuntos más importantes en materia de gobierno, aun en la antigüedad.

En Argentina, la creación del Archivo General de la Provincia ha servido no sólo como apoyo a la historia nacional, sino como prueba y testimonio de los actos administrativos llevados a cabo por el gobierno. En los considerandos de la creación del Archivo General, en 1821, se establecen estos dos fines: *“La conservación de los archivos de un país asegura sin duda a su historia la materia y los documentos más exactos de ella (se relaciona con la investigación histórica). Más el arreglo y clasificación por ramos y épocas de los antecedentes de las distintas oficinas que hacen al servicio de una administración, contribuye a un tiempo de la prontitud y al acierto del despacho (no descuida el servicio del archivo para con el Estado-Administración). El gobierno no puede desentenderse de las reclamaciones que se elevan diariamente contra el estado actual de casi todos los archivos y casos de gravedad y frecuentes ponen de manifiesto la justicia con que se reclama”*.¹ Esto está referido al soporte legal que constituyen los archivos en referencia de los reclamos de la sociedad contra éste. Hay en los antecedentes un sentido de utilidad práctica, acorde al Estado rivadaviano de la época.

Respecto de la conservación y difusión de la documentación, la constante creación en los últimos años de nuevos soportes de tipo informáticos plantea interesantes soluciones a una mejor conservación, permitiendo que la digitalización de los documentos sea la vía de difusión que conecte la información contenida en los diferentes repositorios del mundo.

Los nuevos formatos han replanteado el futuro de los archivos que podríamos denominar “comunes”, o sea los de soporte papel e incluso los llamados archivos audiovisuales formados por filmes, cintas de sonido y videos. El avance de la tecnología digital es tan acelerado que estos últimos soportes se ven hoy sobrepasados por el CD, DVD, entre otros.

1. Decreto de fundación del Archivo General de la Nación (1821), AGN, Sala 10, 12-2-3.

A pesar de todo, y de las reservas de cierta parte de la comunidad archivística respecto del futuro de los “archivos sin papel”, estos se han convertido en los últimos años en el medio más adecuado en materia de conservación para los materiales en soporte papel, principalmente de la difusión de los acervos documentales.

El futuro de los archivos y de los archiveros (o archivistas) como profesionales, depende de la necesidad de replantearse la incorporación de estos nuevos soportes al conjunto de la documentación ya resguardada, tratando de formar un conjunto de información que sirva a los fines para los cuales fueron creados los archivos: dar prueba y testimonio del pasado.

Es necesario convencer a los responsables de los archivos y a los Estados nacionales, de que la tarea no consiste en reemplazar un soporte por otro mejor o más práctico, sino en hacer que los soportes digitales sean un vehículo de difusión más a la hora de “mundializar” la información, y que el soporte papel siga manteniendo el mismo valor informativo y legal que tiene hasta ahora.

El Archivo General de la Nación de Argentina, acorde a estos nuevos preceptos, ha realizado en el marco de un contrato de financiación con la UNESCO, dentro del programa de la Memoria del Mundo, en el cual está incluida parte de la documentación conservada en el archivo, la digitalización de 500 documentos sobre la trata de esclavos. La ayuda aportada por esta institución ha sido de un valor inestimable, posibilitando la concreción de una mejor difusión y conservación de los documentos que el archivo atesora.

Archivo del Mercosur

El Archivo General de la Nación de Argentina resguarda valiosos documentos, no sólo del pasado argentino, sino de los países del Cono Sur de la América meridional. De modo que puede ser considerado para el período colonial y las primeras décadas del período independiente como uno de los principales Archivos del Mercosur. La documentación que custodia de esta época refleja en forma completa la historia regional, en virtud de que la administración española se había caracterizado por llevar sus archivos en forma minuciosa centralizándolos en la ciudad capital del virreinato.

En el siglo XVI se fundan las primeras ciudades en el actual territorio argentino, destacándose Santiago del Estero (1554) y Córdoba (1573), una cadena de centros urbanos localizados a lo largo de la ruta por la que a partir de 1545 al descubrirse los filones de plata en Potosí, se comercializaba parte de la producción minera del Alto Perú. En 1580 se funda Buenos Aires como puerto para sacar eventualmente por vía marítima la producción de todas las provincias interiores.

Durante el siglo XVII, la corona de los Austrias se vio inmersa en continuas guerras territoriales y endeudada con financistas extranjeros, provocando un desorden administrativo y contable importante. Los enormes territorios americanos no supieron ser bien administrados y las potencias europeas comenzaron a lanzarse a la conquista de zonas desprotegidas por España. De ahí la imperiosa necesidad de realizar una reforma territorial, contable y administrativa de todos los territorios americanos.

La estructuración administrativa de las Indias pecó desde un principio de la plasticidad necesaria para controlar los enormes territorios conquistados. Era lógico que la Corona no podría gobernar casi todo el continente desde solamente dos virreinos, el de Nueva España, con cuatro audiencias y dieciocho gobernaciones; y el del Perú, con cinco audiencias y diez gobernaciones. Se hacía necesario organizar otro sistema para mejorar la administración india corrigiendo los vicios y defectos acumulados a lo largo del tiempo, que ponían obstáculos al desarrollo colonial y perjudicaban al erario real.

La oportunidad de cambiar la situación colonial se presentó a partir de la llegada de la dinastía borbónica al trono de España a principios del siglo XVIII. Los nuevos reyes se abocaron a la tarea de reestructurar territorial, financiera y administrativamente sus colonias, luego de un siglo de marchas y contramarchas en este sentido.

Las reformas comenzaron en las capitanías de Chile, Caracas, Guatemala y Santo Domingo, a las que dotaron de una mayor autonomía. Entre 1717 y 1739 la Corona instauró en forma permanente el Virreinato de Nueva Granada y en 1776, de resultados de una expedición militar encabezada por Pedro Cevallos, el del Río de la Plata.

Concluida la acción bélica, el jefe de la operación se dirigió a la corte, solicitando que la creación provisional del virreinato se tornase definitiva. El 14 de junio de 1777, pidió al ministro José de Gálvez el traslado de la Audiencia desde Charcas a Buenos Aires y el establecimiento de un tribunal de cuentas. El rey aprobó la propuesta y el 27 de octubre de ese mismo año, expidió el título de nuevo virrey en el nombramiento de Cevallos.

De modo que el nuevo virreinato se confirmaba dejando atrás una creación meramente occidental con el único propósito de transferir recursos a las tropas expedicionarias. La monarquía borbónica respondía a las advertencias estratégicas para detener el avance lusitano, eventualmente británico; paralelamente la región recibía un trato preferencial que permitió a sus primeros virreyes concretar una amplia labor económica y social. Jerarquizada al calor de la guerra, Halperín Donghi señala que *“Buenos Aires era a la vez capital virreinal y cabeza de la inmensa retaguardia para el sistema defensivo que -desde Paraguay hasta la Patagonia- debía proteger el amenazado frente atlántico del imperio español de la amenaza terrestre de Portugal, y la marítima de su aliada y protectora británica”*.

A partir de la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, Buenos Aires y su territorio adyacente comenzaron a experimentar un significativo desarrollo. La jurisdicción del nuevo virreinato comprendía las antiguas provincias de Tucumán, Buenos Aires y Paraguay, los gobiernos del Alto Perú y la zona de Cuyo, segregada de la Capitanía General de Chile. En líneas generales, abarcaba los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Paraguay, Uruguay, y desde 1784 a 1796, la Intendencia de Puno en el sur del Perú. Además administraba parte de Río Grande del Sur en Brasil y las islas de Fernando Poo y Anabón en la costa occidental de África.

La disgregación de varias provincias del Virreinato del Perú y su reunión bajo una autoridad con residencia en Buenos Aires, implicaba el reconocimiento de la creciente gravitación que los territorios del extremo sur atlántico tenían en el imperio español. El régimen de libre comercio, la creación de la Aduana y de la Audiencia porteñas y la reorganización de las jurisdicciones provinciales completaron la reforma.

El paso de Buenos Aires de su rango de cabeza de Gobernación a cabeza del virreinato, implicó una fuerte centralización administrativa, económica y política, al tiempo un nuevo ordenamiento jerárquico que afectó a todos los países del Cono Sur.

El Archivo General de la Nación de Argentina conserva la producción documental completa del período del gobierno español en América, aunque las piezas más modernas alcanzan aproximadamente el año 1821, fecha en la que se terminan de suprimir las últimas instituciones que habían caracterizado la burocracia indiana.

El comercio, la navegación, los impuestos, la agricultura, la industria, los hospitales, la vida en las fronteras, los pueblos indígenas, las estadísticas poblacionales, las diversas órdenes religiosas, la conflictividad social, los transportes, las campañas contra los portugueses, los conflictos con los británicos y las guerras guaranícas, son algunos de los aspectos que pueden estudiarse a partir de estos fondos coloniales.

Además de la creación del virreinato, otro aspecto fundamental para el desarrollo de Buenos Aires fue la implantación del Tratado de Libre Comercio de 1778, el cual permitió abrir una ruta comercial directa con la metrópoli. El comercio debía realizarse en navíos españoles y con tripulaciones ibéricas, se promovían las construcciones navales, se detallaban los puertos autorizados para el intercambio, se establecían el registro de cargas y los consulados en los puertos de mayor movimiento, se habilitaba el intercambio entre puertos americanos, y se dictaban normas fiscales tendientes al fomento de manufacturas en la metrópoli y de materias primas coloniales. La ampliación del radio de influencia de Buenos Aires hasta el Alto Perú, con el aporte de las riquezas de sus centros mineros, sellaron definitivamente las transformaciones.

Como consecuencia de esta normativa, nuestra institución contiene un gran volumen de documentos que reflejan la evolución del comercio atlántico desde fines del siglo XVII, todo el siglo XVIII e inicios del XIX, no solamente de mercaderías, sino también el tráfico negrero. En este rubro, fue el Consejo de Indias el que primero tuvo competencia sobre el tema, y creó en su seno una Junta de Negros. Como los españoles no se dedicaron en forma directa a este comercio, entregaron a terceros países la tarea de introducir negros esclavos en las regiones necesitadas de mano de obra. A pesar de algunas tentativas de volver a tomar el control de la trata de esclavos a fines del siglo XVIII, la Corona española no pudo nunca realizar esta tarea por sí sola.

La peculiar evolución administrativa de la región confiere al Archivo General de la Nación de Argentina un rol privilegiado para el estudio de las naciones que forman parte del Mercosur como miembros plenos, y de otras que actúan como observadoras.

La trata de esclavos en el Río de la Plata

La trata de esclavos en la América española atravesó diversas etapas durante los siglos XVI a XIX. En un primer momento fueron comerciantes portugueses los que en mayor número llegaban al puerto de Buenos Aires a partir del otorgamiento de licencias. La Corona española se beneficiaba con estos ingresos otorgándose los a comerciantes extranjeros y no a vecinos de las regiones americanas.

Estas licencias, sin embargo, no solucionaban el tema de abastecimiento de mano de obra, por lo que el contrabando se constituyó en la forma más común de solucionar este problema. Además de éste, existían otras formas cuasi-ilegales de introducción de negros, por ejemplo, las arribadas forzosas.

Recordemos que en Buenos Aires estaba prohibido el comercio libre a partir de una Real Cédula de 1595 que se extendió por espacio de todo el siglo XVII. Solamente llegaban al puerto en forma legal dos o tres navíos de permiso, insuficientes para abastecer de mercaderías a la región.

Sin embargo fueron los contratos de asiento, ya en el siglo XVIII, los que solucionaron en gran parte el abastecimiento de esclavos, siempre a la par del contrabando que nunca dejó de ser una manera de introducir negros y sacar frutos de la tierra y plata procedente del Alto Perú.

En los inicios del siglo XVII estos contratos fueron firmados con compañías portuguesas, más tarde se trató con los genoveses, para terminar el siglo con una mayoritaria presencia de comerciantes holandeses.

Algunos asientos contemplaron la introducción de esclavos en el Río de la Plata, como el firmado con Gómez Reynel en 1595 que estipulaba el ingreso de 600 “piezas”. Pero si bien las licencias y asientos constituyeron excepciones a las prohibiciones reales que pesaban sobre Buenos Aires desde 1594, el contrabando fue la vía más utilizada para ingresar a ese puerto mercaderías y esclavos.

Hasta 1640 fueron los portugueses los que controlaron el tráfico ilegal en el Río de la Plata. Sus posesiones en la costa de África y Brasil, sumado al hecho de responder al mismo rey que España, fueron de vital importancia para el manejo de la trata en el Atlántico sur. La separación de las coronas y la pérdida de puntos estratégicos como Luanda en África y Recife en Brasil produjeron una merma en su comercio negrero.

En el siglo XVIII se inicia una nueva etapa de comercio negrero con el otorgamiento de los llamados tratados de Asiento de Negros. En 1702 es conferido el asiento a la Real Compañía Francesa de Guinea y con posterioridad al tratado de Utrecht, a la South Sea Company inglesa, en 1713. En este sentido, los introductores de negros debían pagar un impuesto a la Corona española, además de serle permitido introducir cierta cantidad de mercaderías a cambio.

La compañía inglesa dejó de funcionar en 1750, lo que trajo aparejado nuevos problemas a la Corona española para proveer esclavos en un territorio en expansión comercial, sedienta de mano de obra para estancias, minas y ciudades del virreinato. Los Borbones intentarán paulatinamente liberar el tráfico de esclavos mediante la creación de compañías de comercio, como la de Filipinas (1785), la sanción del Reglamento de Libre Comercio en 1778 o la Real Cédula de 1791, que liberaba el tráfico de esclavos a cambio de la salida de frutos del territorio.

Entrado el siglo XIX, la Asamblea Constituyente determinó la libertad de vientres en 1813 aboliendo el tráfico de esclavos; sin embargo continuó hasta más allá de mediados del siglo a pesar de que la Constitución de 1853 abolió la esclavitud definitivamente.

Respecto de las fuentes que contiene el Archivo General de la Nación para el estudio de la trata y otros temas vinculados a la población de color en el Río de la Plata, podemos mencionar los Registros de Navíos, decomisos de esclavos, licencias de introducción, Libros de Asiento, contratos

de introducción, Alcabalas de negros, licencias y pasaportes de esclavos, Consulado de Buenos Aires, Protocolos de Escribanos, Tribunales, Sociedades Africanas, Hacienda, Golfo de Guinea, Cabildo de Buenos Aires, Reales Cédulas y órdenes, Temporalidades, entre otros.

Recordemos que estas series documentales son las contenidas en la División Colonia Sección Gobierno (Sala IX), sin mencionar los documentos de la Contaduría Colonial (Sala XIII), que son de gran importancia en materia económica para el estudio del comercio negrero. En esta última sección se destacan los libros de Cargo y Data, Manual y Mayor, Cuentas, diferentes tipos de impuestos, entre otros.

La digitalización de documentos sobre trata de esclavos

La documentación referida a la trata de esclavos, como respuesta al requerimiento solicitado por UNESCO, incluida en la Memoria del Mundo en el año 1996, corresponde al fondo documental “Virreinato del Río de la Plata”, el cual integra la mayor parte de los 4140 legajos contenidos dentro de la División Colonia-Sección Gobierno, que resguarda nuestro repositorio. Las fechas extremas de las series de esta división se extienden desde 1563-1821.

A pesar de que la creación del virreinato se produce en 1776, la documentación elegida para la digitalización de documentos sobre esclavos rebasa esta fecha, ya que el primer documento elegido es de 1602. Esto responde a la idea de incluir dentro de los registros los antecedentes principales de la trata en la antigua gobernación de Buenos Aires, que formaba parte, antes de la creación del virreinato, del Virreinato del Perú. Además, si nos hubiéramos circunscrito sólo al período 1776-1810, habríamos dejado de lado casi dos siglos de comercio negrero en el Río de la Plata de abundante documentación contenida en las diversas series que conforman el fondo colonial mencionado.

El mayor volumen documental sobre esclavos, y de toda la documentación colonial, está contenido dentro del segmento temporal que va de 1776-1810. Esto responde fundamentalmente al crecimiento comercial y administrativo-judicial producido a raíz de la creación del Virreinato (1776) y de la Audiencia de Buenos Aires en 1785.

No están incluidos, por tanto, los documentos sobre esclavos contenidos en la División-Colonia-Sección Contaduría (Sala XIII. 3312 legajos), dentro de la cual se resguardan los registros contables de la Corona española en estas tierras durante el período 1575-1821. Entre ellos podemos mencionar el fondo del Tribunal de Cuentas, donde se incluyen los libros contables de las diferentes Cajas Reales de la región, las alcabalas y otros registros impositivos, libros de tesorería de la Real Hacienda, decomisos de esclavos, asientos de navíos, arribadas forzosas, Consulado, entre otros documentos ya mencionados.

Al plantearnos el estudio surgió el problema de qué elegir para digitalizar sobre el conjunto de documentos sobre esclavos del gobierno colonial. La cantidad de 500 documentos representaba un porcentaje menor dentro de esta sección. Además, no todos los documentos sobre esclavos están catalogados, por tanto la tarea se hizo más ardua al tener que revisar series enteras para encontrar en ellas documentos representativos de la trata.

Al no tener una estadística exacta de la cantidad de documentos sobre este tema contenidos en la división colonia, no podemos establecer fehacientemente cuántos de ellos hay, pero

seguramente estos 500 registros no llegan a constituir un 10-15 por ciento del total de la misma.

Se siguieron dos líneas de trabajo: por un lado, buscar los documentos que estuvieran en mal estado de conservación, recordando que es esta una de las primeras y principales funciones de todo archivo. Por otro lado, atender a las múltiples posibilidades temáticas de los diversos investigadores potenciales sobre la esclavitud, otorgándoles “pistas” de investigación de la masa documental sobre la que se trabajó.

El porcentaje de documentos en mal estado de conservación es mínimo, a pesar de los más de cuatrocientos años que llevan de vida. Los más deteriorados lo están por los elementos constitutivos del soporte, fundamentalmente los confeccionados con tintas ferrogálicas que van “comiendo” el papel que las contiene.

Sobre el papel en sí, debemos decir que son los más antiguos los mejor conservados, ya que éstos se hacían con elementos y procesos mecánicos artesanales y de mejor calidad de los hechos en el siglo XVIII, principalmente durante el siglo XIX, aunque en las primeras décadas de éste se encuentran buenas pastas de papel.

Respecto de satisfacer los requerimientos del público usuario, decidimos seguir lo que llamamos la “línea de vida de los esclavos”. Mediante la elección de 500 documentos debíamos tratar de mostrar el camino seguido por los negros desde que llegan en los barcos desde su África natal, hasta que mueren en una tierra en la que fueron obligados a habitar.

Este ciclo de vida o ruta del esclavo lo empezamos a recrear a partir de la llegada de los primeros navíos con cargamento de negros al puerto de Buenos Aires, en los primeros años del siglo XVII. En estas primeras décadas de la trata, los navíos con licencia (2, 6, 23),² se mezclaron con los barcos llegados de contrabando (1,10,55). El contrabando constituyó, desde un principio, la principal entrada de negros durante casi todo el período del tráfico en estas tierras. Las disposiciones legales emitidas para prohibir el contrabando (22), así como los decomisos de negros dan cuenta de esto. Los remates de esclavos decomisados (4) están presentes en forma constante en la documentación, dando cuenta de la forma ilegal de la entrada de negros al Río de la Plata.

El largo viaje desde las costas africanas, especialmente desde Guinea, Angola, Mozambique o de otros centros de extracción dominados en un principio por los portugueses, diezaban el cargamento humano hasta el punto de prohibir la entrada de los barcos a puerto “*por las enfermedades traídas en ellos*”(51).

Luego de su llegada, los negros comenzaron a ser distribuidos para trabajar en las diferentes regiones del virreinato. Algunos de ellos se quedaron en la ciudad para trabajos domésticos, en las obras públicas (16) o en labores artesanales, pero la gran mayoría fue enviada a trabajar en el polo minero de Potosí (11,14) para reemplazo de mano de obra indígena en las minas, en las estancias y chacras abastecedoras de productos al cerro rico, vacías ya de brazos indígenas llevados al socavón (8).

2. Los números entre paréntesis significan el número de orden de cada uno de los documentos en el catálogo cronológico de esclavos.

En 1610, el Cabildo de Buenos Aires acuerda permisos para importar negros “*para el trabajo dada la escasez de indios que hay*”(8). Este mismo cuerpo actúa diligentemente sobre el trabajo esclavo y permite “*introducir negros a cambio de cueros y lanas a estas provincias*”(9).

Otro de los destinos más comunes de los negros, además de Potosí y su zona de influencia más cercana, son las minas de Uspallata en la antigua capitanía general de Chile, como lo demuestra una comunicación del teniente de rey Diego de Salas dando cumplimiento a órdenes del virrey en el sentido de permitir la introducción de negros a ese destino (102) o una Real Orden de 1776 que establece la introducción de 100 negros “*para las minas de Uspallata*”, en el Reino de Chile. Éste era una de las rutas de salida de los negros ingresados por Buenos Aires.

La falta de mano de obra no es sólo privativa de Potosí o Chile. Un auto del gobernador Hernando Arias de Saavedra de 1615, establece que los negros vendidos en almoneda pública “*sean llevados a trabajar a las provincias de Buenos Aires, Santa Fé y Asunción*” (13).

Las pingües ganancias que acarrea el comercio de esclavos se pueden corroborar en la entrada de dinero en las arcas de la Real Hacienda, desde las primeras décadas del siglo XVII (11,12), sobre todo por el derecho de alcabalas cobrados a raíz de la compra-venta de negros (29, 30).

Los Protocolos de Escribanos muestran el accionar de los escribanos de la ciudad por medio de su intervención en las compra-ventas de negros desde muy tempranos años. Por ejemplo, la venta de una negra el 24 de junio de 1605 en Buenos Aires es certificada por el escribano en \$220 (5). En otra venta de 1621 se venden los hombres en \$250 y a \$450 las mujeres (20). El alto precio de las mujeres respecto de los hombres obedece a razones de crecimiento vegetativo, y la ventaja de disponer de un vientre joven que daría nuevos esclavos.

Lo inhumano de este tráfico se reflejaba en las marcas sobre los cuerpos, maltrato al que eran sometidos los esclavos al llegar a puerto o ser vendidos a sus amos (28, 32). Esta costumbre empieza a ser desterrada durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Asentados en la ciudad, a los esclavos se los encuentra trabajando en diversas tareas, como vendedores de mercaderías en la plaza central o en las obras públicas, sobre todo aquellos que quedaban a disposición de la Corona o el Cabildo. En éste pueden ser pregoneros, como el negrito José, que es nombrado en 1735 (69). Sin embargo, algunas disposiciones legales les prohíben hacer ciertos trabajos, como atender pulperías (34) o vender vinos (18).

El otorgamiento de licencias a compañías extranjeras para el comercio de esclavos se destaca en los expedientes. La Real Compañía de Guinea francesa tiene este privilegio durante los primeros trece años del siglo XVIII (47), y en 1703 empiezan a llegar los primeros barcos procedentes de Guinea con el sufrido cargamento humano (47). El asiento establece sólo traer negros y se le prohíbe a la compañía, mediante Real Cédula del 11 de octubre de 1703, introducir mercadería en los puertos de América (48), pero el contrabando solucionaba esta prohibición.

En 1705 el Cabildo de Buenos Aires acordó otorgar a la compañía un paraje destinado a edificar un hospicio para alojar a los negros recién desembarcados (52). En 1712 las relaciones no parecen ser las mejores entre los oficiales reales y la compañía, la cual estableció una demanda contra estos por no dejarle desembarcar un cargamento de 140 negros (55).

Contrariamente, son los ingleses los que llegaron con barcos negreros a raíz de la paz de Utrech de 1713, y la concesión de la exclusividad del transporte y venta de negros a la South Sea Company (55, 56, 61, 66), privilegio que se extenderá por lo menos hasta 1750.

Los Bandos de gobernadores y virreyes de Buenos Aires tienen en cuenta las formas de vida de los esclavos desde las primeras décadas del siglo XVIII. Los mismos reglamentan los trabajos de éstos en las cosechas de la campaña de Buenos Aires (77, 90), o la colocación laboral en términos perentorios de aquellos que vagan sin trabajo estable (78), o la prohibición de usar boleadoras en zona urbana “*por ser un arma ofensiva*” (80). También son reclutados para expediciones punitivas contra indios rebeldes (89).

La pena más común para aquellos esclavos díscolos son los azotes corporales (87), que incluso en cantidades elevadas provocaba la muerte del castigado.

La fuga parece haber sido una de las respuestas más frecuentes de resistencia contra la esclavitud. Existen numerosos expedientes y disposiciones legales sobre este tema. Los negros se fugaban a la campaña bonaerense o cruzaban el río hacia la Banda Oriental (227), otros llegaban hasta las tolderías de indios para vivir entre ellos. Los gobernadores y virreyes emitieron en forma constante órdenes sobre no admitir en las casas o campos esclavos fugados (112, 122) o sin licencia (107). Muchos son los expedientes judiciales iniciados por propietarios de esclavos que reclaman la devolución de algún esclavo fugado atrapado por la justicia o por personas que les daban cabida en su hogar para hacer uso de ellos (127, 133).

Los malos tratos parecían ser la razón principal de la fuga. Muchos esclavos son registrados en los expedientes de tribunales con golpes denunciados por los mismos compradores, que al ver el mal estado de salud de alguno de ellos, solicitaban les sea devuelto su dinero a cambio de la entrega del esclavo maltratado (130, 147, 148, 210).

La presentación de demandas judiciales de los negros, no sólo por medio de sus representantes, como los capitanes de morenos (148) o el defensor de pobres (204) sino, y sobre todo a fines del siglo XVIII, son litigios personales solicitando la libertad mediante la manumisión (171, 175, 245) o la denuncia de malos tratos contra ellos (169). Algunos esclavos llegan a cometer homicidio sobre sus amos debido a esto (110).

Son numerosísimos los expedientes judiciales referentes a esclavos, especialmente durante la segunda mitad del siglo XVIII. Los temas más comunes son las solicitudes de devolución de esclavos fugados, malos tratos recibidos, homicidios, robos, heridas, solicitudes de libertad, fugas, entre otros.

La dispersión territorial de los negros se puede rastrear mediante los inventarios de bienes laicos y religiosos. Existen registros de órdenes religiosas, especialmente de los jesuitas, que detallan entre “sus bienes” a esclavos negros, sobre todo en los numerosos inventarios de las juntas de Temporalidades creadas en todo el virreinato luego de la expulsión de jesuitas en 1767, que incluyen grandes cantidades de negros entre sus trabajadores (152, 154, 155), presentes en todas las regiones del virreinato.

La campaña de Buenos Aires es escenario de la vida de estos esclavos. Se los encuentra en las cosechas, en el trabajo de las estancias, en los padrones tomados en los pueblos (179) o en las sumarias criminales levantadas por las autoridades judiciales y policiales de la campaña bonaerense.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se visualiza en los expedientes una mayor tendencia hacia la organización gremial y adaptación cultural de los negros. Así lo demuestra el expediente iniciado por los cofrades de San Baltasar y las Ánimas solicitando construir una capilla para celebrar sus funciones (221) o la solicitud de aprobación de sus Constituciones en 1785 (226). Las cofradías comienzan a salir en procesión por las calles, previo permiso otorgado por la autoridad (281) competente.

También los encontramos integrando las compañías de morenos hacia 1774 (230). Algunos de ellos ocupan algún puesto de importancia en estas compañías de negros libres, como Manuel Frías, que se queja de que el encargado de recoger negros fugitivos y gobernar los tambos le ha restado autoridad a sus órdenes (247), e incluso este mismo sargento Frías llega a solicitar se le informe al teniente de Rey *“algunos hechos sobre el comportamiento de soldados”* de su compañía (256).

Los Bandos hacen mención entre 1760-70 de la *“prohibición de los bailes indecentes de negros en la ciudad”*. Estos bailes debían pagar una limosna los días domingo y de fiestas donde sí les estaba permitido bailar y divertirse (233).

Algunos documentos se destacan por su curiosidad, por ejemplo la Real Provisión emitida para que se cumpla la sentencia de azotes y dos años de presidio para el esclavo Francisco Dulce por haber *“engañado”* a la hija de su amo (259), o una lista de negros libres destinados como trabajadores en la expedición a Fernando Poo y Annobón *“para extraer negros esclavos...”* (173), o la demanda hecha contra Marcos Gadea porque un perro suyo mordió a un esclavo de Tomás Silveyra (231).

En 1791 la Real Cédula de Libre Comercio de Esclavos aumentó notablemente la entrada de buques negreros que salían con frutos y cueros de la región, trayendo aparejado un aumento de las actividades ganaderas que financiarían, con impuestos rebajados, expediciones triangulares al África y otros puertos americanos. Un antecedente similar se produjo apenas dos años después de la creación del virreinato con la sanción, en 1778, del Reglamento para el comercio libre de España e Indias que habilitó a Buenos Aires como puerto legal de comercio con España y otros puertos americanos.

Estas prerrogativas tuvieron su cenit con la habilitación del comercio extranjero dada en 1795. Así, el Río de la Plata se introdujo definitivamente en el mercado internacional, si bien el dominio económico de la región se concentró en manos de comerciantes y hacendados del litoral con base en los puertos de Buenos Aires y Montevideo (297).

Estas ventajas económicas se ven reflejadas en el aumento de la documentación relativa al tráfico de esclavos, no sólo en forma legal sino por el contrabando que siguió siendo, a pesar de esta legalidad aparente, la forma más provechosa de enriquecimiento. Por supuesto, esta *“ilegalidad aparente”* está dada por la anuencia de las autoridades que, al igual que los comerciantes locales, se enriquecen.

Los expedientes comerciales o del Consulado son testigos del enriquecimiento de comerciantes locales que obtienen patentes de introducción de negros en grandes cantidades. Aparecen nombres como Tomás Antonio Romero, quien solicita se le permita exportar \$250.000 de frutos del país como pago de la introducción de negros (322, 324), o el de Pedro Duval, que

incluso solicita ser liberado del pago del derecho de alcabalas por ser introductor de negros (323, 405), o Martín de Sarratea, que como apoderado de la Real Compañía de Filipinas, creada para el comercio de negros en 1785, firma un expediente sobre la entrada de negros traídos de Bonni por barcos de la Compañía (366).

Las disposiciones legales intentan controlar la entrada masiva de negros luego del establecimiento del libre comercio de negros en 1791. Un Bando de 1793 establece un reglamento *“sobre la entrada y manutención de negros bozales en la ciudad”* (315).

Acorde al crecimiento sostenido del comercio, en 1794 empieza a funcionar el Consulado de Buenos Aires, el cual solicita que *“se le informe todo lo concerniente a la extracción de frutos y la introducción de negros a estas provincias desde la costa de África, a nacionales y extranjeros”* (305). Este organismo se erigirá como órgano rector de los asuntos de comercio de la ciudad, donde estarán representados los principales comerciantes que tendrán influencia en las decisiones relativas al comercio y la agricultura de la región (343, 354, 355).

Paralelamente, los negros de la ciudad empiezan a agremiarse con más fuerza, sobre todo en las actividades artesanales más comunes entre ellos, como los zapateros, y a tal punto se agremian que en 1793 solicitan ser *“separados del gremio de españoles, indios y mulatos”* (307), dentro del cual ya no quieren estar.

El accionar de los negros en la defensa de Buenos Aires frente a las invasiones inglesas está reflejado en diversos expedientes de otorgamiento de libertad por la acción de los mismos en la invasión. Antonio Díaz solicita desde la cárcel ser puesto en libertad por *“haber actuado en la defensa de Buenos Aires durante las invasiones inglesas”* (478), o la liberación hecha por el Cabildo de nueve esclavos por *“los méritos contraídos en defensa de la ciudad”*, en 1808 (470).

La presencia de los negros en las guerras de la independencia se observa en los documentos. Los dueños de esclavos son reacios a entregar a sus esclavos para el esfuerzo bélico, se quejan de tener que entregarlos al Estado o de que éste no se los devuelva a la brevedad (496, 497, 499). El joven Estado nacional hace constantes relevamientos de esclavos capaces de tomar las armas (489, 500), ya que su destino eran los regimientos patrios.

Este sucinto recorrido temporal sobre el conjunto de las series documentales que conforman la Sección Gobierno Colonial, revela la dispersión y enormidad temática de los documentos relativos a esclavos.

Sobre el total de 500 documentos, las imágenes escaneadas alcanzaron a 9.980. El catálogo cronológico se completó con el relevamiento de los documentos relativos a esclavos contenidos en los catálogos de nombres y temáticos de la Sección Gobierno Colonial conservados en el Archivo. Además, se confeccionó un índice general extraído del inventario de la división Colonia (sala IX).

Bibliografía

- ASSADOURIAN, C. S.; BEATO, G.; CHIARAMONTE, J. C., 1998. *Historia Argentina I. De la Conquista a la Independencia*. Buenos Aires, Paidós, 2da. Edición.
- BETHEL, Leslie, 1990. “Historia de América Latina”. t. 2, 3 y 4; en: *América Latina Colonial*. Cambridge University Press, Editorial Crítica. Ed. Hurope, SA, Barcelona.
- CRESPI, Liliana Marisa, 2000. “Contrabando de esclavos en el puerto de Buenos Aires, durante el siglo XVII. Complicidad de los funcionarios reales”; en: *Desmemoria*. Revista de Historia. Zoe ediciones, año 7, N° 26, 2do. Cuatrimestre, Buenos Aires.
- FLORIA C. y GARCÍA BELSUNCE, C. A., 1992. *Historia de los Argentinos*. t I, Buenos Aires, Larousse.
- HISTORIA DE ESPAÑA, 1992. Dirigida por Manuel Tuñón de Lara, t. VI; en: *América Hispánica* (1492-1898), Guillermo Céspedes del Castillo. Ed. Labor, Barcelona,.
- KONETZKE, Richard, 1972. “Historia Universal Siglo XXI”, N° 22; en: *América Latina. II - Época Colonial*. Siglo XXI editores, México.
- MOUTOUKIAS, Zacarías, 1988. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII. Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano*. Bibliotecas Universitarias. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

PRIMER PANEL

Marco Histórico

Experiencias de vida, formas de trabajo y búsqueda de libertad

SILVIA C. MALLO

La actual fragmentación de las ciencias sociales y de los estudios históricos ha provocado la distorsión del objeto de estudio y las posibilidades de repensar los problemas centrales de la historia mundial, así como la observación de influencias mutuas y entrecruzadas entre los diferentes espacios afectados por el colonialismo y la dominación económica. La expansión significó la comunicación de los espacios, entonces parcialmente conocidos, Europa, África y Asia, con nuestro continente, entonces desconocido. El espacio atlántico, ámbito de convergencia de procesos históricos significativos a partir de dicha expansión, dio lugar a construcciones históricas originales y al surgimiento del sistema capitalista mundial. El sistema de trabajo y la obtención de la mano de obra impactaron sobre las sociedades campesinas —en las que durante siglos se centrara la supervivencia— para generar áreas diferenciadas por cambios sustanciales en el estándar de vida de las diferentes poblaciones. África y América Latina se colocaron “*en el ángulo negativo entre el atraso y el progreso, la tradición y la modernización, la inocencia política y la vulnerabilidad para la manipulación externa, la pobreza y el desarrollo, el centro y la periferia, el primero y el tercer mundo*”. (Stern, 1993)

La transición del feudalismo al capitalismo basado en la expansión europea condujo a la configuración del sistema-economía-mundo, al desarrollo de diversos métodos de control y división del trabajo, la existencia de variedad de productos en diferentes regiones y la creación de un Estado fuerte en las áreas centrales. A su turno, todo ello impactó en las estructuras y cambios políticos, administrativos y culturales. En los siglos XVII y XVIII, ya establecida la relación inicial entre los continentes, la incipiente industrialización, la hegemonía holandesa en el Atlántico y el asentamiento de colonias en América del Norte generaron el desarrollo capitalista de Gran Bretaña y Francia. Vinculadas en América al Caribe y a la plantación tabacalera de las colonias del sur de América del Norte configuraron, agregadas al nordeste portugués de Brasil, las denominadas áreas de plantación en territorios americanos. Estas últimas se diferenciaron de las áreas de antiguo asentamiento en el área de dominación hispánica y de las restantes experiencias colonizadoras.

Se ha señalado reiteradamente que los cambios que generan la evolución de la mano de obra asalariada en la agricultura, la producción ganadera y la industria, se produjo solamente en la costa europea occidental donde dicho proceso tuvo lugar. Por consiguiente, es allí donde se desarrollan los Estados y las clases privilegiadas que obtendrán la acumulación de capital con los mayores beneficios. Entretanto, Latinoamérica y Europa Oriental se mantienen ligadas a la mano de obra forzada esclava o servil para producir metálico, azúcar y cereales y la antigua. Europa del sur o mediterránea, se ubicó en la semi periferia, transformada en una región de intermediación en la que prevalecen relaciones laborales variadas y producción de cereales. El modelo económico y laboral, entonces, derivó directamente de la expansión y de la instauración del sistema económico mundial atlántico o en términos de Wallerstein (1974-1980) “sistema mundo”, organizado y administrado desde las áreas centrales e indirectamente vinculado al cambiante mercado internacional y a los intereses locales con éste, relacionados en las áreas periféricas.

La historiografía estuvo desde el siglo XIX, particularmente desde 1920, centrada en esta problemática: la pervivencia americana de tradiciones culturales y religiosas enraizadas en el medioevo generadoras de estructuras económicas anacrónicas; las particularidades de la búsqueda de beneficio por parte de los colonizadores y el impacto de la explotación mercantilista como impulsora de la estructura económica y de las relaciones sociales en América. Otro tema fue la subordinación de Iberoamérica como proveedora de artículos primarios y de excedentes al mercado europeo en pleno proceso de expansión, en el contexto del creciente capitalismo comercial. Fundamentalmente se centró en la explotación de la mano de obra de las poblaciones originarias y esclavas la tenencia de la tierra, la cuestión agraria y el aniquilamiento y posterior crecimiento de la población en las áreas colonizadas. Las teorías de la dependencia pusieron el acento en la conformación de una realidad dual que se evidenciaba separando la realidad latinoamericana en un área con una estructura agraria latinoamericana tradicional, y otra en la que los enclaves capitalistas se ligaban con mayor dinamismo y conexión con el sistema atlántico y la economía mundo. Surgieron impulsadas por estas posiciones visiones históricas de conjunto como las de T. Halperín Donghi y Stanley y Bárbara Stein.¹

Desde la década del setenta del siglo XX reaparece la preocupación por la cuestión del sistema mundo atlántico con los textos de Wallerstein. Este autor pone el acento en la unidad del análisis histórico desde el siglo XVI en el conjunto del sistema mundo como una totalidad en la que se generaron relaciones particulares de producción que ejercieron una influencia decisiva sobre la dinámica y la amplitud de las funciones. Wallerstein no entendió al capitalismo como la reimplantación de relaciones coercitivas de trabajo a partir de la mano de obra libre asalariada. Señaló, por una parte, la optimización de la combinación del uso de la mano de obra coercitiva que benefició al sistema capitalista —la economía mundial europea—. Por la otra, distinguió la esclavitud de la antigüedad y la servidumbre medieval de aquella impuesta por el capitalismo (encomienda-esclavitud). Basado en los estudios realizados sobre las plantaciones

1. Halperín Donghi, Tulio, *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza Editorial. 1969, 1970 Stein, Stanley y Barbara. *La herencia colonial de América latina*, México, Siglo XXI. eds. 1970.

del Caribe cuyos plantadores residen en Europa, propuso el esquema del moderno sistema mundo.²

Uno de sus críticos —Steve Stern— señala en la década del noventa del siglo XX que Wallerstein no considera la racionalidad de la producción minera en México y Perú. Allí, la economía mundo es, sostiene, sólo una de las variadas fuerzas generadoras del desarrollo de la fuerza de trabajo y la economía en estas áreas periféricas. Recuerda que en México predominaron los trabajadores libres asalariados indios o esclavos africanos. En Perú en 1570, se reorganizó la mano de obra (mita), la división del trabajo y la tecnología (mercurio, etcétera) cuadruplicando la producción. También se organizó la economía de los espacios complementarios proveedores para el consumo de los trabajadores de la minería. Considera que las elites locales demostraron tener intereses divergentes con los de la economía mundo y surgieron mercados regionales e interregionales. Asimismo, considera que el autor olvida que se generó además un mercado indígena de producción, consumo y especulación que se desarrolló en forma autónoma y que no se explica a través de la economía mundo europea.³

Considerando la influencia de la economía mundo en las áreas de plantación, señala que en la cuestión de la mano de obra vinculada a la producción azucarera brasileña, la utilización de la mano de obra africana se impone con posterioridad a 1630, esto es, a un siglo del comienzo de la explotación azucarera. Muestra que fueron las condiciones de insuficiencia o posibilidades de explotación de la mano de obra indígena masculina local, que llevó a que sean las mujeres las que cultivan la tierra forzándose la utilización de la mano de obra esclava africana. Se reproduce el esquema de la inicial utilización de los *indentured servants* en las plantaciones británicas del Caribe y del sur de los Estados Unidos y de los *engagés* en las colonias azucareras francesas, condicionando la incorporación de la mano de obra africana dependiente de la trata a otras posibilidades alternativas de generar la producción.

En la relación de la economía mundo y África, el tema recibió desde 1940 la atención de distintos estudiosos que desestimaron la influencia africana en el desarrollo de una economía mundo. La perspectiva africanista impulsó a su vez el análisis de la actividad, adaptaciones, elecciones e iniciativa desde los estudios de Ranger a partir de 1970. Otros historiadores africanos se interesaron exclusivamente por la dinámica interna de la sociedad africana, sus puntos de partida y su propio proceso histórico. Pocos son los que se preocupan por ubicar a África en el contexto mundial. Hopkins y Alpers resaltaron la importancia de los mercados mundiales africanos señalando uno los aspectos positivos de su existencia, y el segundo como una condición negativa respecto de las posibilidades de un desarrollo autónomo y equilibrado. Las teorías de la dependencia y las de la economía mundo de Wallerstein fracasaron para explicar el proceso histórico africano. Phillip Curtin, Meillasoux, Manning, Frederick Cooper intentaron entre la

2. Wallerstein, I. *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York Academic Press. 1974. Traducción en español *El moderno sistema mundial. la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México, Ed. Siglo XXI, 1979. *The Modern World System II: Mercantilism and the consolidation of the european World Economy: 1600-1750*. New York, Academic Press, 1980.

3. Stern, Steve, "Feudalism, Capitalism and the World System in te perspective of Latin America and the Caribbean" en: Cooper, F , Isaacman, A.; Mallon, F: Roseberry, W y Stern, Steve. *Confronting Historical Paradigms: Peasants, labor and the capitalist World System in Africa and Latin America*. Winsconsin, The University of Winsconsin Press, 1993, cap. 2, págs. 23-83.

década del setenta y la del noventa explicar y centrar la relación de África con la trata de esclavos y el capitalismo.⁴

Thornton retomó el tema de la participación de África en la configuración del mundo atlántico en el período precapitalista centrandó el análisis de las causas y consecuencias de la diáspora africana hacia el Atlántico. Delineó las tendencias posibles de investigación que relacionan a África y América Latina a partir de la interrelación de los dos grupos oprimidos: africanos e indígenas; los contactos y la cooperación entre ambos y las rebeliones contra los españoles en los primeros tiempos de la conquista.⁵

En síntesis, la mano de obra constituye un eje central de análisis en la consideración del proceso histórico del espacio atlántico. Por consiguiente, la trata de pobladores de África y su forzada inmigración al continente americano son la resultante de dicho proceso, transformándolos en ese contexto histórico en pobladores de nuestros territorios.

Integración y discriminación

Las diferentes formas de dominación implantadas en América con posterioridad a la conquista incluyó la introducción del sistema esclavista que se desarrolló en este caso sobre la base de la importación de pobladores africanos. Centrado en la rentabilidad económica que su utilización producía, implicaba un beneficio para los sectores dominantes de la sociedad. Generaba en la interacción, no sólo una amplia gama de relaciones particulares y específicas sino también cambios considerables en la estructura de la sociedad, definida, por su presencia y la de los colonizadores agregados a la de la población originaria, como multiétnica.

La integración de los africanos a las sociedades americanas en el período colonial entre los siglos XVI y XVIII y la realidad que viven a su término en el siglo XIX cuando se extiende la abolición de la trata primero y de la esclavitud después, han movilizó a los historiadores de todos los tiempos. En ese período colonial y comienzos del independiente al colonizador europeo inmigrante, a los esclavos africanos (inmigrantes forzados) y al indígena nacido en América, se fueron agregando los mulatos y zambos entremezclándose todos ellos en su calidad de esclavos o de libres. Se integraron a un mundo americano en el que la construcción de la identidad era confusa y trabajosa. No lo era la evidencia de la marginación sociocultural que pervive en la memoria y lo largo del tiempo. Los estudios históricos referidos al individuo como sujeto de la historia, persona, persona jurídica, ciudadano, señalan la especificidad del esclavo porque no se encuadra en dichas categorías. Se agrega últimamente el interés por la relación de todos ellos y de cada uno con el poder, las redes y el Estado. Para reconstruir estos procesos históricos intentamos acercarnos a sus experiencias e historias de vida por medio de situaciones

4. Cooper, Frederick: "Africa and the World Economy" en: Cooper, F., Isaacman, A.; Mallon, F.; Roseberry, W. y Stern, Steve. *Confronting Historical Paradigms: Peasants, labor and the capitalist World System in Africa and Latin America*. Wiconsin, The University of Wiconsin Press, 1993, cap. 3, págs. 83- 201.

5. Thornton, John *Africa and africans in the making of the atlantic world 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 y "Contactos forzados: África y América" en: Pease, F. y Moya Pons, F. (dirs) *Historia General de América Latina*, vol II, Ed. Unesco-Trotta, París, 2000, págs. 49-70.

de conflicto que viven en el contexto de las fuentes y casos judiciales, interactuando con otros integrantes de la sociedad a la que se incorporan, lo que evidencia los prototipos individuales y las formas de relación.

Orígenes y definición de la esclavitud

A punto de partida de la oposición entre esclavitud y servidumbre se pueden conocer las actitudes discriminatorias de la época. Por ejemplo, analizar la situación de los esclavos ante la Justicia. Tanto la esclavitud como la servidumbre surgen y se alternan en distintos sistemas sociales como métodos coercitivos de obtención de mano de obra sin salario, vistos como formas extra económicas. Precisamente se imponen por una ley que los define como sistemas de producción alternativa. Es decir, legitima la explotación de un sector dominante sobre otro basado en la inexistencia del salario y en una relación en la cual amos y señores —estos últimos con diferencias remarcables y en conjunto con el Estado— hacen uso de la propiedad de otro individuo integrante o incorporado a la sociedad. En la definición teórica la relación entre ambos —amo y esclavo, señor y siervo—, deja un espacio de negociación en el que el cambio se produce respetando la costumbre, consagrando el *statu quo*.

La esclavitud en las Antiguas Grecia y Roma coincide con la conformación de sociedades más complejas y politizadas, y la creación legal del ciudadano o elite ligada al Estado. Extendida a toda Europa, su desaparición genera a fines de la antigüedad la aparición de la servidumbre en tanto que la esclavitud reaparece en el proceso de expansión europeo en el Mediterráneo atlántico y particularmente en el Nuevo Mundo. Ambos sistemas desaparecen por ley en un largo proceso entre 1750 y 1860 cuando progresivamente se produce la abolición de la trata, más tarde de la esclavitud en América y desaparece la servidumbre en Rusia.

La esclavitud se define siempre como una inmigración forzosa por provenir los esclavos desde afuera de la sociedad, o sea desde el desarraigo de lo propio. Relacionándose con la guerra, la trata o comercialización, vinculada a altos índices de mortalidad y de carencia de inmunidad para las enfermedades que sufren en el traslado, pasan por varias pruebas de supervivencia. Ello implica generalmente que son étnicamente diferentes de sus amos y de la sociedad a la que se integran. El eje en el que se comprende su existencia gira alrededor del cautiverio o carencia de libertad, la fidelidad al amo genera una relación que no implica la reciprocidad como en el caso del siervo y el señor, y sí la inexistencia de identidad ante la ley. Ubicados cultural y socialmente siempre por debajo de la sociedad en la que se insertan, el esclavo es percibido como cosa o como bien y a diferencia del siervo es, hasta fines del siglo XVIII, responsabilidad del amo y no del Estado. Entonces, la resistencia impone la codificación. No es ciudadano ni persona jurídica (si no existe acusación criminal) y no carece de significación política pero no es parte esencial de ella.

La existencia de esclavos y de libres genera en la sociedad un concepto diferente del honor en el que el libre se distingue por su tenencia, en tanto el esclavo carece de él. La aspiración por lo tanto es obtener la libertad, con ella el honor y la dignidad. El derecho a comprar su propia libertad, la coartación o manumisión, generaba en la sociedad americana una situación

ambigua cruzada en el lenguaje de la época por la “calidad” y por el “color”, que en ambos casos conducían al desprestigio.⁶

Para los historiadores la ley es, tanto como las instituciones y en mayor medida la que administra justicia, una construcción histórica. En cada momento y proceso histórico debemos atender a la particularidad de estas construcciones que en un contexto dado están diferenciadas. Si bien una sociedad está atravesada por el delito, presenta modalidades particulares que van más allá de la normativa a la que recurre en su estrategia cada individuo. Eso significa que interesa la forma usual de manipular la normativa en provecho propio tanto como el concepto de justicia vigente en cada época y en cada lugar, así como la evidencia del “sentido común” vigente y las costumbres consensuadas. Incide en el tema la aparición de representantes de otras instituciones como la Policía o los Jueces de Paz que alteran las reglas del juego. La existencia en el período de diversos tribunales de Justicia o fueros (el eclesiástico y el del consulado o el militar) permiten un entrecruzamiento que ofrecen otra mirada sobre cada uno de los temas identificados.

Sociedad y Justicia

En la transición del siglo XVIII al XIX, en el proceso histórico que está en marcha pesan sobre la Justicia las tres tradiciones que la construyeron por medio del derecho talmúdico, el derecho canónico y el derecho islámico con una fuerte impronta religiosa de la que el Estado no se ha separado aún. Reciprocidad, equidad y analogía son los principios básicos sobre los mecanismos de solidaridad desarrollados, basados en el principio de la justicia distributiva que aspira a garantizar a cada uno lo que le corresponde. Aplicada sobre una sociedad rígidamente jerarquizada, lo hará según el estatus social. Es decir que —como señala Giovanni Levi— es una sociedad en la que la desigualdad es aceptada, estratégica y racional. Por lo tanto, se transforma en una pluralidad de equidades, según el derecho que le corresponde y que es reconocido por cada individuo de acuerdo a su situación social. La ley difiere para cada estrato social, para cada persona en una sociedad estratificada pero móvil y dinámica en la que conviven diversos sistemas normativos, esforzándose para encontrar lo que es justo para cada uno.⁷

No es extraño que en esta sociedad del antiguo régimen, corporativa y jerárquica, cada uno adscriba a diferentes matices en la construcción de su propia identidad porque es lo que le permite pertenecer al “cuerpo social”. Desde el punto de vista de la sociedad, la rioplatense se define en Hispanoamérica como una sociedad multirracial *con esclavos*. En este tipo de sociedades la necesidad de la esclavitud es incidental o superficial y no una parte integral de la economía. Es este el aspecto fundamental en el que se diferencian de las sociedades de esclavos, como en el caso de las economías de plantación de Brasil, el Caribe y el sur de Estados Unidos caracterizadas además por la habitación en barracas, el trabajo en cuadrillas y la mayor preservación de prácticas culturales africanas. Las sociedades con esclavos como la nuestra devienen de la misma conquista del territorio en tiempos del descubrimiento de América, precedida por la

6. Bush M.L. (Ed), *Serfdom & Slavery: Studies in legal bondage*, London-New York, Longman, 1996.

7. Giovanni Levi, “Reciprocidad mediterránea”, en: *Hispania*, LX/1, 2000, Madrid, España, pags. 103-126.

renovación de la esclavitud de origen africano en España después de la expulsión de los moros. Los esclavos acompañaron a los conquistadores desde su etapa inicial y fueron aumentando con el tiempo.⁸

Del hecho de ser la cotidianidad uno de los aspectos que hoy intentan rescatarse entre la memoria y la historia, los negros, morenos o pardos —como lo denominan los documentos— esclavos y libres surgen en una dimensión diferente en el estudio actual de las sociedades americanas. Analizados en el contexto de lo público y lo privado, lo doméstico y lo familiar, la intimidad, las actitudes, lo simbólico y la búsqueda de la identidad, el imaginario y las mentalidades, su presencia es ineludible como generadora de actitudes que les son particulares. Estrategias, relaciones y lazos sociales y el intento reiterado de formar sus propias familias y de asociarse, también les atañen, apareciendo sistemáticamente en las fuentes judiciales. Se descubre en ellos el grado de conciencia y aceptación de la normativa, así como su evasión. El manejo de la información y la relación con el poder, del amo o del Estado los muestra en su esclavitud, intentando elegir su propio destino. Lo hicieron en el proceso dinámico que muestra la inestabilidad de las relaciones sociales, aun en un área hispanoamericana marginal y de frontera.

“Los diferentes grupos de la población se comprometen en un proceso continuo de manipulación y construcción social de la realidad —dice R. Douglas Cope— especialmente en una sociedad multirracial, porque en ésta lo étnico se constituye en una identidad social que puede ser reafirmada, modificada y aun rechazada, porque el uso de la identidad étnica es libre, flexible y estratégica.”⁹

Afortunadamente fue abandonada ya la concepción de “la inanición histórica del esclavo”, entendida como su “anulación total de cualquier injerencia en la construcción de sociedades históricas”. Existe en ellos el constante deseo de la libertad y su búsqueda como aspiración humana. Actualmente son visualizados como grupos creativos con relación a la generación de nuevos procesos de adaptación y resistencia, a punto de haber aprendido por necesidad a utilizar las contradicciones del sistema colonial en su provecho. Una nueva lectura de las fuentes permite indagar en esta nueva visión.¹⁰

En los archivos judiciales se encuentran imágenes que, provenientes de casos particulares, enriquecen nuestra idea acerca de los patrones de vida de los africanos en el Río de la Plata. Es esta una de las fuentes más ricas a las que podemos recurrir para conocer las circunstancias que rodean a cada individuo en lo referido a las formas de subsistencia y adaptación al medio, tanto en el orden económico como en el social y de los valores vigentes. El conflicto, el delito,

8. Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros de la América Española*. Alcalá, Unesco-Universidad de Alcalá, 1996.

9. Cope, Douglas, *The limits of racial domination. Plebeian society in colonial México City. 1660-1720*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1994.

10. Díaz Díaz, Rafael Antonio, *Historiografía de la esclavitud negra en América latina. Temas y problemas generales*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, N° 8, diciembre 1994. Aguirre, Carlos, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821. 1854*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993. Hünefeldt, Christine: *Paying the price of freedom. Family and Labor among Lima's slaves. 1800-1854*. Berkeley, University of California Press.

la disputa o simplemente la preservación de los derechos, originan su presencia ante los tribunales. Una justicia cara y discriminatoria como la de entonces no es accesible a estos sectores sociales, por ello representan a una mínima porción de la población negra esclava o libre. Son los amos los que se presentan a la Justicia para defenderlos en los delitos de los que se los acusa, o discuten sobre la propiedad de los esclavos y su venta. Después de 1789 ellos mismos solicitan su papel de venta exponiendo sus situaciones o discuten sus salarios o la propiedad de terrenos, casas y herencias. Aparecen como testigos o están presentes en otros casos judiciales.

En los casos revisados, observamos que ellos sufrieron las presiones de la discriminación racial y de los prejuicios que acompañaban a los de su raza y sector social en el que se ubicaban. Se resistieron al desafío del medio perdiendo en más de una oportunidad lo que consiguieron con su esfuerzo, especialmente sus familias. Aprendieron malas artes, las que les enseñó el medio en el que vivían, y rápidamente, la noción de las ventajas que podían obtener de su trabajo o de los pequeños negocios. Aprendieron a veces el arte más sutil de volcar a su favor las opiniones cuando su éxito personal le permitía superar su condición. El “blanqueamiento” o indianización según la región de la que hablamos, entendido como adaptación al medio y como búsqueda de generar hijos libres en el caso de los matrimonios interraciales, fue parte de sus vidas.

La distribución de la población africana y mulata en el territorio del virreinato

La población africana, negra y mulata —componente que a veces aun hoy se niega— tuvo en el territorio una dimensión digna de ser considerada. Los habitantes de color constituían, según el espacio, entre un 8 y hasta un 73 por ciento de la población total. Eran aquellos que habían quedado en el puerto y eran trasladados al interior como destino, los que provenían de territorio portugués o los que habían nacido en estas tierras. Su posterior y paulatina desaparición se inscribe en el contexto del proceso de las guerras por la independencia y en el de un profundo mestizaje con el que colaboró la disminución del grupo masculino adulto.

Múltiples interrogantes surgen frente a esta realidad a pesar de todo lo que se ha avanzado en el tema. Las preocupaciones se centraron en la cuantificación, en explicar su desaparición y en su herencia cultural. La demografía histórica fue más estudiada en Córdoba y Buenos Aires y se avanza ahora sobre el noroeste, litoral y Paraguay. Sólo un minucioso rastreo de los archivos locales —censos y archivos parroquiales— y la discusión de conjunto de criterios y metodologías básicas, permitirán una reconstrucción del proceso histórico en el ámbito de todo el virreinato.

El volumen y destino de la población negra y mulata rioplatense, y las formas de adaptación e integración forzosa a la sociedad local en la que se vieron compelidos a elaborar su propia identidad, fue siempre una preocupación central en quienes se dedican al tema. Se procura visualizar el conjunto y extender las observaciones hacia el ámbito de todo el territorio del virreinato con estudios específicos y generales. A fines del período colonial, entre 1740 y 1810, se estima que alrededor de 45.000 africanos habían ingresado por los puertos de Montevideo y Buenos Aires hacia otros destinos en el interior del antiguo virreinato constituyendo, donde fueron más requeridos, aproximadamente entre el 30 por ciento y el 70 por ciento de la pobla-

ción. Posteriormente desciende la importación y prima el desequilibrio de sexos ingresando mayor cantidad de mujeres, fenómeno intensificado por las guerras por la independencia.

En el contexto internacional se inicia la difusión de la política de abolición a lo que se agrega la ideología igualitaria dominante en la época que, junto con una oleada inmigratoria masiva en la segunda mitad del siglo XIX, contribuye a desdibujar su existencia. Negros, pardos, morenos y mulatos, africanos y rioplatenses, procedieron de esta corriente migratoria forzosa integrándose como protagonistas de la sociedad.

Definida como una sociedad de frontera con esclavos, caracterizada por comportamientos laxos, propios de ésta, la sociedad recurrió al negro africano esclavo como solución inmediata a la escasez de mano de obra. Presente desde el comienzo de la implantación de sociedades dominantes con posterioridad a la conquista, no cumplía una función económica esencial como en la economía de plantación. Es en la diversidad del proceso histórico y del prototipo de cada una de las sociedades de las regiones que conforman el territorio virreinal donde ponemos el acento. Era ésta una sociedad en proceso de expansión espacial y económica y de transformación social y política en su transición a la independencia.

Ellos vivieron entonces su experiencia personal ligada a la demanda de trabajo en las áreas urbanas (artesanal, doméstico) y en las áreas rurales (ganadería, agricultura, transporte) y a su integración a los ejércitos. Como propiedad eran un bien de herencia, gozando sin distinción de género del privilegio de ser protegido y cuidado, así como también el de ser explotado, prestado o alquilado. Cada una de las experiencias individuales vividas en esclavitud los pusieron en más de una oportunidad en situaciones inéditas y difíciles de definir respecto de su carácter de esclavos.

Aun en la suposición de una mayor estabilidad del esclavo doméstico o del artesano, traspasado el proceso de desarraigo y de adaptación inicial, ellos experimentaron la inestabilidad y una constante movilidad espacial (cambio de funciones en su trabajo, venta, alquiler, préstamo o búsqueda de su propia supervivencia o la de sus amos). Compartieron con los otros integrantes de los sectores bajos de la sociedad esta experiencia, el de la inestabilidad, aunque con rasgos y tintes diferentes en los que la condición de esclavo privado de la libertad era el rasgo principal. Generaron experiencias y estrategias que les eran propias entre la adaptación y la huida, comportamientos particulares y un sentido de la vida que los distanciaba y diferenciaba tanto de la cultura dominante de sus amos como de aquellos con los que compartían experiencias y con los que elaboraban en conjunto una cultura popular. Los blancos pobres y las castas, conformadas por indios, mestizos, por último por negros y mulatos libres y esclavos, compartían los avatares de la vida cotidiana con los restantes sectores de la sociedad y desarrollaban, con el consiguiente resentimiento, una conciencia clara de pertenencia a los mismos.

Herbert Klein señala como valores básicos en la cultura de los esclavos a la autonomía y el saber. Ambos están íntimamente relacionados con lo laboral ya que es la de ellos “una existencia dominada por el trabajo”.¹¹ Los esclavos africanos tenían la mayor participación en el

11. Klein, Herbert S., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza Editorial, Alianza América, 1986, págs. 107, 120.

mercado laboral con la menor división por sexo. La autonomía y el saber, en el que diferenciamos la especialización laboral y la cuota de poder cotidiano que el saber o el estar informado implica, les permitía acceder al mundo de los sueños, permitirse pensar en mejorar dentro de su propia condición y proyectarse ellos y sus descendientes hacia el futuro.

La vida de relación y las alianzas íntimas permitieron a las mujeres el desarrollo de estrategias y otras vías de acceso al cambio de condición que, aunque fueran más de una vez infructuosas, eran las más directas. Más allá de las estrategias femeninas en el ámbito doméstico en su contacto directo con el amo, un proceso, el de blanqueamiento-indianización, se dio de hecho.

Este proceso complejo y general del mestizaje acompañó a la totalidad de la población americana y aquí, tanto a los esclavos como a los liberados, a los negros y a los mulatos o zambos. Ligado al proceso demográfico se fundamenta tanto en las diferencias existentes en los índices de masculinidad y de femineidad, como en las prácticas vigentes en las uniones matrimoniales que surgen del estudio de los archivos parroquiales. De ellos se infieren las características de la conformación de parejas no sacramentadas o uniones de hecho cuyo único indicio es la dimensión de la ilegitimidad de los hijos.

Cifras de la población afro en el espacio virreinal

El objetivo que planteamos inicialmente en este avance es precisamente el de visualizar a la totalidad de la población afroargentina, esclava y libre, cuando la sociedad americana transita hacia la modernidad entre la Ilustración y el Romanticismo conformando sus Estados nacionales. Las diferencias de fecha del relevamiento y de datos consignados en cada caso hacen dificultosa la compulsa de la escasa información existente para cada región e infructuoso el intento comparativo. Censistas, estimaciones de viajeros y estudiosos de cada población local consiguen a la ciudad solamente, o a ésta y la campaña circundante, apuntan la existencia de esclavos en su conjunto o no diferencian entre negros y morenos, mulatos o pardos, esclavos o libres, mujeres y hombres.

El Virreinato del Río de la Plata comprendía los actuales territorios de Argentina, Uruguay, Bolivia y Paraguay. Maeder calcula 1.262.500 habitantes para todo el virreinato y 362.000 habitantes en 1800 sólo para el territorio argentino. El área altoperuana en la que se asentaba Potosí era la más poblada correspondiéndole el 63 por ciento (800.000) de la población total. La población del territorio rioplatense constituía un 28.7 por ciento y los territorios del Paraguay 8 por ciento (100.000).¹² La diversidad de este territorio, con recursos muy diferentes, intensa circulación de personas y bienes, cuyo espacio no está entonces enteramente dominado y con fronteras interiores permeables, genera diferentes realidades.

Se perfilan dos grandes regiones durante la dominación colonial. Ambas diferenciadas por el desarrollo cultural y la cantidad de su población indígena originaria, así como por el grado de inserción de sus economías a los circuitos generados por la producción minera potosina y a la conexión con el espacio atlántico en el contexto del sistema mercantilista vigente:

12. Frías, Susana, "La expansión de la población" en: Academia Nacional de la Historia. *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 1999, t. II, pág. 89.

- a) el espacio mediterráneo y andino articulado entre el interior potosino y los puertos chilenos del Pacífico, conectado particularmente a través de Santa Fé;
- b) el litoral fluvial y atlántico que articula las relaciones y circulación entre el espacio portugués, Asunción, Corrientes, Santa Fé y el complejo de puertos conectados con el Atlántico: Buenos Aires-Montevideo.

El noroeste y Cuyo, sobre la precordillera andina, contaban con población indígena originaria disponible como mano de obra y se caracterizaron por su vinculación con el espacio minero altopereano al que abastecían, con el Pacífico y Chile. La pacificación de las sublevaciones calchaquíes a mediados del siglo XVII y la continua resistencia indígena de las tribus del Chaco Gualamba en la frontera oriental habían inquietado a la región hasta el final del período colonial.¹³ Un espacio articulador de todas las regiones, camino obligado hacia todas partes, era Córdoba. La ciudad y su campaña contaba con 40.000 habitantes al comenzar el siglo XIX y ha sido uno de los espacios en los que más se ha estudiado al grupo afrodescendiente.

En el noroeste y Cuyo, regiones de antiguo asentamiento y de encomiendas que perduran a lo largo de todo el período colonial, se generaron sociedades profundamente jerarquizadas. Contaba en 1800, según Maeder, aproximadamente con un 63 por ciento de la población del territorio. El noroeste con un 52 por ciento y Cuyo un 11 por ciento. Aumentó en cifras totales en el período intercensal (1778 y 181) de 85.642 habitantes a 196.663.

El litoral fluvial y el Río de la Plata tenía una población indígena agricultora en las misiones jesuíticas y Paraguay, y una población indígena más dispersa en el resto de la región que acompañó el proceso de ocupación del espacio promovido por la actividad ganadera. A comienzos del siglo XIX contaba con 116.000 habitantes constituyendo el 36 por ciento de la población del territorio. Con fronteras interiores en permanente inestabilidad subsistían como productores de yerba mate, de la ganadería y contrabandeaban entre Asunción y Buenos Aires-Montevideo, conectándose con el Atlántico y el área de colonización portuguesa y con el interior. Esta sociedad jerarquizada pero más laxa en sus comportamientos, estaba vinculada con la navegación y tráfico en los ríos y enfrentaba el ataque permanente proveniente de los enclaves indígenas en sus fronteras interiores

PORCENTAJES DE LA COMPOSICIÓN ÉTNICA POR REGIONES: 1810-1814

| COMPOSICIÓN ÉTNICA | LITORAL | | INTERIOR | | CUYO | | |
|--------------------|------------------|-------------------|----------|-----------|----------|---------|----------|
| | BS. AIRES CIUDAD | CORRIENTES CIUDAD | CORDOBA | CATAMARCA | LA RIOJA | MENDOZA | SAN JUAN |
| | 1810 | 1814 | 1813 | 1812 | 1814 | 1812 | 1812 |
| INDIOS | 0,4 | 17,3 | 0,6 | 34,0 | 22,0 | 19,0 | 44,0 |
| CASTAS | 27,7 | 11,9 | 57,8 | 31,0 | 45,0 | 37,0 | 21,0 |
| BLANCOS | 71,9 | 70,8 | 41,6 | 35,0 | 33,0 | 44,0 | 35,0 |
| VALOR ABSOLUTO | 55.416 | 30.184 | 10.859 | 20.962 | 14.128 | 13.318 | 12.979 |

Fuente: Celton, Dora E. "La población. Desarrollo y características demográficas" en Academia Nacional de la Historia Nueva Historia de la Nación Argentina, t. 4, "La configuración de la República Independiente", Buenos Aires, Editorial Planeta, t. 4, págs. 45-75.

13. Guzmán, María Florencia, *Los mulatos-mestizos en la jurisdicción riojana a fines del siglo XVIII: El caso de los Llanos*, en: *Temas de Asia y África*, 2, Buenos Aires, Sección de Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras, 1993.

En Buenos Aires, puerto de introducción, ocurría lo contrario a lo que ocurría en el resto del territorio. Negros y mulatos constituían, según Susan Socolow, el 28.4 % en 1778 de los cuales 81.4 % eran esclavos y 18.6 % libres. Estos últimos, los libres, llegarían a constituir, alrededor de 1830, cincuenta años después, un 50 %. En Corrientes, que contaba con indios guaraníes de las misiones jesuíticas, las castas constituían el 11.6 % de la población.

POBLACIÓN AFROMESTIZA EN EL VIRREINATO DEL RÍO DE LA PLATA: 1778

| ÁREA GEOGRÁFICA | AFROMESTIZOS | ESCLAVOS | LIBRES |
|------------------------------|--------------|-----------------------|--------------|
| Catamarca | 73,6 | [710] [518]* val.abs. | [7198] v.a. |
| Salta | 67,6 | 19,5 | 48,1 |
| Tucumán | 64,0 | — | — |
| Santiago del Estero | 54,13 | — | — |
| Córdoba | 54,0 | 29,0 | 49.6 / 56,8* |
| La Rioja | 47,0 | 8,0 | 39,0 |
| Cuyo | 17,0 | — | — |
| Buenos Aires | 28,4 | 81,4 | 18.6 |
| Santa Fé | — | — | — |
| Entre Ríos | — | — | — |
| Corrientes y Misiones | 11,6 | 0,5 | 11,1 |
| Montevideo | 30,6 | | |
| Paraguay, todo el territorio | 14.01 | | |

Fuente: Maeder, Comadrán Ruiz, Jorge, *Evolución demográfica argentina durante el período hispánico 1535-1810*, Buenos Aires, Eudeba, 1964. Ernesto J. A., "Evolución demográfica argentina 1810-1869", Buenos Aires, Eudeba, 1969; y "Demografía y potencial humano de Corrientes. El Censo provincial de 1814", en: *Revista Nordeste* N° 5, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, pág. 130; *Archondo, Aníbal, "La población de Córdoba según el empadronamiento de 1778". *Serie de Ensayos* N° 27, Córdoba, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Córdoba, 1998; Frega, Ana, "Camino de libertad en tiempos de revolución. Los esclavos en la Provincia Oriental Artiguista, 1815, 1820", en: Bentancur et al. (comps). *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente*. Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2004, Boccia Románach, Alfredo. *Esclavitud en el Paraguay*. Asunción, Unesco, 2004, pág. 228.

Aun cuando los datos son escasos e imprecisos en las zonas de asentamiento más antiguo, cercanos a Potosí, en los dos primeros siglos de la Colonia la existencia de afrodescendientes es alta. La presencia de negros y mulatos libres es importante indicando que fueron las regiones del interior del noroeste los mercados de esclavos más importantes del territorio en los primeros tiempos. La situación inversa observamos en Buenos Aires y Montevideo donde aumenta la población esclava a medida que avanza el siglo XVIII vinculada a las concesiones otorgadas desde principios de siglo a ingleses y franceses. En el litoral la presencia esclava es comparativamente poco significativa aun después de la expulsión de los jesuitas, combinándose la presencia de mano de obra indígena disponible y el predominio de una economía ganadera que no la demanda.

Influencia esclavista en la economía regional

Esta sociedad hispanoamericana rioplatense con esclavos donde éstos tienen mayores posibilidades de integración, aun de movilidad social y espacial que los de las áreas de plantación, explica tradicionalmente la preferencia por su utilización como mano de obra ante el desprecio por el desarrollo de tareas manuales de los sectores más altos de la sociedad étnicamente

blanca. Un sistema en el que se desarrollaban sobre todo actividades domésticas y artesanales a jornal,¹⁴ recordamos que el derecho romano estableció para el esclavo dos derechos fundamentales.

Uno de los derechos es el que deja al esclavo un margen de negociación con el amo quien lo autoriza a obtener su propio peculio, es decir, obtención del pago de su trabajo al margen del desarrollado para el amo y/o bienes obtenidos con el producto de su trabajo. El ejercicio de este derecho fue usual en el territorio del virreinato y condujo al esclavo a hacer uso del segundo derecho, a la manumisión o coartación, con ello a la libertad. En esta instancia se produce otro fenómeno observado en los archivos judiciales: la copropiedad de un esclavo, su alquiler y las peripecias a que lo somete el hecho de ser un bien heredable lo ponen más de una vez en situaciones inéditas y difíciles de definir respecto de su carácter de esclavo, sin que ello signifique que deje de serlo.

Un esclavo en condiciones normales tiene específicamente dos posibilidades de escape de su condición:

1. El tipo de trabajo que desarrolla, el cual legalmente le permite mediante la autorización del amo acumular el capital correspondiente a su manumisión para la compra de sí mismo o para otros fines, peculio o estipendio.¹⁵
2. Las condiciones de mayor o menor flexibilidad en su vida cotidiana, que le deja un margen de acción como persona o individuo, aun como cabeza de familia (capataces, artesanos, trabajadores especializados).

Ambas posibilidades se presentan de diferentes formas en la ciudad y la campaña, además de otros arreglos informales y circunstanciales que no sólo provienen de las estrategias de retención de sus amos, sino también de su propia creatividad para subsistencia o adaptación.

La sociedad integra a los inmigrantes forzosos africanos a actividades de servicio, domésticas y artesanales jornaleras en las ciudades del virreinato, a tareas propias del sistema de la estancia ganadera rioplatense y a labranza en las áreas rurales. Cuando complementamos los datos propios de la legislación, los datos censales y de registros parroquiales, más las observaciones realizadas por los contemporáneos y viajeros con la información que nos proveen los archivos judiciales y notariales, descubrimos que en la vida cotidiana, aun dentro del sistema de esclavitud, estos africanos tenían ciertas “oportunidades”.

En la normativa entonces vigente se plantea que tiene un derecho básico a su manumisión, obtenida por donación o pagando su propio precio, pero esta normativa no dice nada respecto de estos “escapes”, producto de permisos del amo o de su desinterés o desconexión con

14. Saguier, Eduardo, “La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial. El caso de Buenos Aires en el siglo XVIII”, *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 26, Nº 74, enero-abril 1989, págs. 45 a 46.

15. Mallo, Silvia, “Población afroargentina. Del peculio al patrimonio y la propiedad”, en: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología*. Facultad de Ciencias Naturales. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales, La Plata, t. II, págs. 434 a 439.

la vida del esclavo de su propiedad. Los hemos calificado como “vías de escape” o “libertad de hecho” que aun cuando sólo se conserva en condición de esclavo, van deteriorando el concepto de esclavo y de la misma sociedad acerca de la condición servil. Estas vías de escape están ligadas a su ocupación, tanto como a las formas de vida cotidiana que caracterizan en nuestras tierras a las zonas urbanas. Esto que llamamos deterioro de la condición servil es más difícil de explicar desde la esclavitud. Un esclavo no deja de ser esclavo ni adquiere mayores derechos por estas “vías de escape”, pero en situaciones que no llegan al conflicto o al enfrentamiento son espacios que el amo otorga y el esclavo adopta. Otros historiadores han comprobado esta peculiaridad de nuestra esclavitud en otras áreas de Hispanoamérica.¹⁶

La cuestión que nos interesa está relacionada no sólo con el uso que cada esclavo hace de lo que Klein denomina *el tiempo para sí*, sino también a las posibilidades de movilidad espacial y a las estrategias utilizadas para desarrollar su talento y capacidad, así como para emprender el camino hacia la manumisión y la libertad. Si ligamos la ocupación de cada esclavo a su saber y a su manejo de información y las características de cada relación amo-esclavo a las formas de vida cotidiana, vemos cómo se construye la identidad afroamericana de aquellos que se vieron forzados a renunciar a la propia. Estas condiciones conducen a la aceptación de la cultura dominante, a la integración, a la generación de lo afroamericano desde la cultura y al mestizaje desde lo biológico. “*No ha de sorprender que la cultura creada por el esclavo en América —dice Herbert Klein— sirviera para dos propósitos opuestos: integrarlo a la sociedad dominada por el amo blanco y proporcionarle una identidad y un sentido que lo protegiera de la opresión y de la hostilidad de esa misma sociedad.*”¹⁷

Las “vías de escape” son aún mayores en las áreas rurales y en las tierras de frontera. El aislamiento, que borra todo tipo de diferencias en las zonas de frontera, facilita cierta libertad dentro de la esclavitud y vivir como si fuera libre logrando el ascenso social.¹⁸ Entretanto, la

16. Díaz Díaz, Rafael Antonio, “Historiografía de la esclavitud negra en América Latina: Temas y problemas generales”, en: *América Negra*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, N° 8, diciembre de 1994; Aguirre, Carlos: *Agentes de su propia libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993; Hünefeldt, Christine: *Paying the price of freedom. Family and Labor among Lima's slaves. 1800-1854*. Berkeley, University of California Press.

17. Klein, Herbert, *La esclavitud africana ...ob cit.*

18. Un ejemplo de movilidad social y autogestión entre tantos otros: El pardo José Blanco, cuyo defensor utilizaba como argumentación para solicitar información de pobreza para litigar, que era “escaso de fortuna” y que “no tiene más haberes que aquel preciso para no perecer su mujer e hijos de los cuales aún tiene el desconsuelo de ver a dos reducidos a la esclavitud” y “que por su miseria no ha podido libertarlos, contra el constante deseo de un padre a quien no anima otro sentimiento...” no era visto con esos ojos por su contrincante y los diez testigos que éste presentaba. Se basaban estos últimos en que “mantiene una regular población y es uno de los labradores más fuertes en el cultivo y sembrado.... las sementeras que hace de trigo generalmente (producían) veinte fanegas anuales y que todos los años recogía crecido número de sembraduras de todas especies, aunque hay quienes lo aventajan. Se calcula por los rastrojos que siembra de diez a doce fanegas de trigo, maíz y otras... Mantenía peones asalariados para el beneficio y cultivo de las tierras y un pastor para el copioso número de animales... y que éstos eran suyos propios... Tenía pulpería propia la cual administraba personalmente... Su casa en la campaña estaba siempre frecuentada por individuos de uno y otro sexo que salían a tomar los aires y a recrearse. En una oportunidad en la que el juez le solicitó el pago de doscientos pesos, no tuvo dificultad en hacerlo sin empeñar nada”. Un padre concentrado en los beneficios posibles dejaba en situación de esclavitud a esposa e hijos y una justicia habitualmente discriminatoria con los de su raza y particularmente con los libres, en este caso lo declaró pobre “porque es de la clase de un proficuo labrador, atento hacendado y miembro útil a ambos estados eclesiástico y secular”. Sin duda había hecho las alianzas apropiadas como para tener a la Justicia de su parte. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Real Audiencia. Informaciones de Pobreza 1786: 7-5-9-20.

extensa pampa y el sistema implantado por los amos provee posibilidades de subsistencia, de acceso a la tierra o poseer en propiedad algo de ganado. Todo ello puede haber significado para los que obtenían su libertad un aliciente o incentivo para su traslado a la zona rural y, en el caso de los esclavos que trabajan en las áreas rurales donde se hacen más laxos los controles dentro de la esclavitud. Ello no significa que dejaran de ser sujetos de la mayor preferencia en la instancia del ejercicio del control social.

Si nos atenemos a la caracterización del mercado de trabajo es difícil definir en qué condiciones estarían los esclavos que hacen uso de esta oportunidad de “vías de escape”.¹⁹ Son aquellos que reiteradamente alquilados han perdido el contacto con su amo e incluso la noción de quién es éste; los hombres y mujeres que viviendo en el interior del país son enviados a Buenos Aires o de la ciudad al campo a “buscar la vida”, aquellos cuyos amos murieron intestados o no volvieron de algún viaje y, aun los que en ausencia del amo se hacen cargo de la casa y de los niños huérfanos. Es cierto que la condición de esclavo es la antítesis de la de libre y que es esta la situación ambicionada por quien no la disfruta, pero encontramos casos en los que hay esclavos que viven “libremente” sin responder a órdenes de los amos que a veces son desinteresados, negligentes o ausentes.²⁰

Más allá de las posibilidades de mejora dentro de su propia condición haciendo uso de las mencionadas “vías de escape”, la ley y la autorización del amo les dieron un espacio y un margen de acción para obtener su propio peculio. Éste los condujo por el camino hacia la aceptación de las formas de vida de la sociedad en la que se insertaban: la acumulación que conducía a la propiedad y a la libertad. La propiedad de muebles e inmuebles (casas, ranchos y terrenos) adquirida por los esclavos, su actividad permanente en la compra y venta en las pulperías, la contratación y compra de esclavos en el caso de los negros libres es un hecho demostrado. En las áreas rurales la tierra y el ganado son adquiridos también por los esclavos y por los libres. Las situaciones de conflicto de linderos o de propiedad y herencia son los casos judiciales más numerosos entre los iniciados por los calificados como negros libres.

La manumisión, que significaba adquirirse a sí mismos para vivir en libertad, era para un esclavo el bien más preciado. No olvidemos que por otra parte estaba sujeto a una doble presión: vive en una sociedad en proceso de transición y por su condición está pronto a la experimentación personal, a la constante adaptación al cambio. Caía entonces en la otra trampa que se le tendía cuando ya creía haber experimentado demasiado: cazado y vendido en África, transportado y vendido en América, adaptado tras muchos desgarros, no sólo había sobrevivido sino que el sistema le permitía alcanzar cierta forma de libertad. Ella implicaba tener la identidad de un objeto de propiedad de alguien. Conocería ahora la indignidad del libre, la búsqueda desesperada de su propia subsistencia y del escaso respeto que le brindaban sus (ahora) conciudadanos.

19. Romano, Ruggiero, “Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial”, en: Heraclio Bonilla, ed. *El sistema colonial en la América española*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, págs. 239-280.

20. Marta B. Goldberg y Silvia C. Mallo, “La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia”, en: *Temas de África y Asia 2*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires 1994, pág. 17; 2ª. versión corregida y aumentada, “Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires 1750- 1850” en: CD Colección Tavera, Madrid, España, ed. Fundación Larramendi, en prensa.

nos, cuyos prejuicios les permitían aceptar la libertad pero para los que la igualdad era aún difícil de aceptar.

Hoy sabemos acerca de sus sufrimientos porque doscientos expedientes judiciales informan de promesas de libertad incumplida, de impedirles obtener su propio peculio, de malos tratos, pedido de papeles de venta y fijación de un precio justo para su libertad. Todos ellos guiados por la esperanza de conseguir la libertad la siguieron buscando a pesar de la desilusión, la sensación de injusticia y el abuso de la ley que permitía la alteración del orden natural de los seres humanos..

La disyuntiva de las conciencias de entonces se movía entre la injusticia del sistema de esclavitud y la conservación de la propiedad privada. La discusión giró a partir de 1813 tanto en torno de la manumisión como de la situación de los libertos. No consideran en términos generales provechosa la manumisión y son comunes opiniones tales como «...se pregunta a la común experiencia si la clase a la que pertenece Buenaventura aprecia más la libertad de la calle que la natural bien entendida».

En el mejor de los casos opinan que hay que transformarlos en hombres útiles al Estado, pero siempre hay quien considera que lo mejor que podían esperar los esclavos era la clase de vida que llevaban con sus amos “no habiendo ningún interés en que se dé la libertad a un sujeto vago”. Es más, manifiestan que “...excitará a la risa el oír el ser obra tan pía y meritoria la de conceder libertad a un esclavo como la es la de dar limosa a los pobres”.

Precios elevados, castigos y golpizas, aun con instrumentos cortantes, por querer cambiar de amo, desconocimiento del aprendizaje de determinadas habilidades como las de criada de tocador, mucama o cocinera, saber leer y escribir, coser, etcétera, fueron las estrategias utilizadas por los amos para impedir la manumisión y las experiencias vividas entonces por los esclavos. El reclamo de libertad se fue trocando, cuando la convivencia era insostenible, solamente por la solicitud ante la Justicia de cambio de amo.²¹ Carlos Mayo señala que la pervivencia de formas apenas encubiertas de servidumbre negra tienen cierta lógica en una economía en expansión y escasa de brazos y por ello esta sociedad se aferró al trabajo esclavo e intentó “...aumentar el pool de trabajadores servilizados...”, ignorando la abolición.²²

La ansiedad que mueve a los amos y al Estado a intentar la pervivencia del sistema esclavista se explica con los datos existentes acerca del trabajo desarrollado en cada caso. En Buenos Aires, en plena expansión, era sostenida la demanda de diferentes servicios. Ocupados en la ciudad en el servicio doméstico, como artesanos se destacan sastres, barberos y albañiles, se observa su aumento en el período independiente. Uno de cada 3.5 residentes era negro o mulato, en su mayoría, esclavos. Entre los artesanos, en 1810 el 14 por ciento de los oficiales y aprendices era negro y mulato libres, en tanto el 4.5 por ciento era esclavo. En la campaña la población negra constituía el 6.3 por ciento en su mayoría esclavo (90.1 por ciento), dos tercios de ellos hombres por lo que consideramos que ruralización y blanqueamiento van también de la

21. Silvia Mallo, “La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830”, en: *Revista de Historia de América*, Nº 112, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, julio-diciembre de 1991.

22. Carlos Mayo, “Inmigración africana”, en: *Temas de África y Asia*, 2, Buenos Aires, Sección de Estudios de Asia y África. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1993.

mano. Se desempeñaban como servicio doméstico, peones permanentes, capataces, artesanos y pulperos.²³ En el interior, los estudios realizados en Córdoba en la segunda década del período independiente, muestran a las castas ocupadas en tareas artesanales.²⁴ En el litoral, los esclavos aparecen en proporciones muy inferiores pero esclavos negros, mulatos y mestizos eran utilizados en las estancias ganaderas de Corrientes. Con una población de 30.184 habitantes se estima que el 11.1 (11.5 por ciento) era de color y el 0,5 (2 por ciento) esclavo. Comercio y contrabando activo de ganado con la frontera brasileña parecen haber complementado el salario de vestimenta y alimentación que recibían en las estancias.

Inserción social y configuración familiar de la población afro

La movilidad social era entonces la segunda meta a alcanzar después de liberarse, pero otra frustración esperaba a aquellos que habían sido liberados por disposición del Estado y que habían participado, acompañados por sus familias, en las guerras por la independencia. En muchos casos ellos volvieron a la esclavitud. Otros lograban su propia libertad y al cabo de un servicio al que se comprometían por más de catorce años, se veían impedidos de liberar a sus cónyuges y a sus propios hijos. Los niños libertos eran reiteradamente reclamados por padres libres, esposos de esclavas vendidas y separadas de sus hijos y por sus propias madres. Ellos resistieron a una educación inadecuada y por el maltrato a sus hijos; en estos casos la Justicia escuchó sus reclamos.

En la frontera del sur bonaerense, en Magdalena, las mujeres esclavas se casaban con esclavos, en tanto algunas mujeres libres del grupo afroestizo accedían al matrimonio con hombres blancos de los sectores bajos. En Morón, en la campaña, por el contrario los esclavos se unieron proporcionalmente a esclavas y a mujeres libres, mientras que las mujeres libres de color se unieron preferentemente a pardos y negros libres. En el interior sabemos que en Córdoba, en la primera mitad del siglo XVIII y en Salta y Catamarca a lo largo de todo el período, los esclavos preferían unirse a mujeres indias, a pesar de no haber pocas mujeres esclavas, probablemente asegurando la libertad a sus hijos. En Córdoba, en la segunda mitad del siglo, prefirieron a negras libres e indias. Las esclavas mujeres prefirieron a negros libres o esclavos; en Salta a pesar de que estaba prohibido el matrimonio de indios con esclavas para no sustraer a los hijos

23. Marta B. Goldberg, "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires. 1810-1840", en: *Desarrollo Económico*, 16, 61, Buenos Aires, 1976, *La población de color en la campaña de Buenos Aires: según el Padrón de 1744*, XII Jornadas de Historia Económica, Córdoba, 1994, y *La población de color de las Parroquias de Luján y Pilar 1731-1770*, presentado en las IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia. Montevideo, 1995. Marta Goldberg y Silvia Mallo, *ob. cit.*, Juan Carlos Garavaglia y José Luis Moreno (eds), *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*. Ed. Cántaro, Buenos Aires, 1993. Marta B. Goldberg, Ernesto J. A. Maeder, *Evolución demográfica argentina. 1810-1869*, Eudeba, Buenos Aires, 1969. José Luis Moreno, *La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en 1778*, en: *Anuario* 8. Universidad del Litoral, Rosario, 1965. Lyman Jonson, *Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1774, 1778 y 1810*, en: *Desarrollo Económico*, 19, 73, Buenos Aires, 1979. Lyman Johnson y Susan M. Socolow, *Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII*, en: *Desarrollo Económico*, 20, 79, 1980, Buenos Aires, Susan Socolow, *Buenos Aires en tiempo de la Independencia*, en: Stanley Ross, Thomas Mc Gann eds., *Buenos Aires. 400 Años*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985.

24. Hugo Moyano, *La organización de los gremios en Córdoba. Sociedad Artesanal y producción artesanal. 1810-1820*. Centro de Estudios Históricos, Córdoba, 1986.

de la tributación a indios libres. En la Banda Oriental “*la vigencia de la esclavitud mediatizó por completo los alcances normativos al conspirar su carácter comercial, la voluntad de los amos o la vida misma, contra todo intento de normalización*”.²⁵ En los archivos judiciales se encuentran numerosos casos de matrimonios y uniones no sacralizadas de negros y mulatos libres con esclavas y de libres con indios y mestizos, si bien no tienen peso numérico complementan los aportados por los archivos parroquiales y puede observarse, especialmente en áreas rurales, una relación dinámica a lo que se agrega la confusión de censistas y escribientes en la definición del color.

En Buenos Aires en 1827 aproximadamente la mitad de la población afro-mulata es libre. Una vez libres la inestabilidad laboral de los sectores bajos y el descuento de jornales por enfermedad, cuya curación ellos mismos debían costear, era la nueva experiencia a afrontar. Podían percibir que los que ahora eran sus patrones no pagaban los salarios convenidos y, en caso de reclamarlos, utilizaban como rehén a la familia del esclavo o aumentaban su precio para retenerlos. Algunos —los menos— aumentaban los salarios para que no se fueran. Otros exitosos y aun disfrutando de un considerable bienestar económico, alquilando yeguas para trillar, conchabando peones para el trabajo estacional y comercializando trigo con el pulpero, pero los más parecen haber sido peones rurales residiendo donde la cosecha o el ganado los demandaba.

Dos frustraciones debían enfrentar aún. Una de ellas la familia esclava dispersa e inestable que no mejoró en el caso de los liberados recientes. Muchos de ellos perdían esposa/o e hijos en búsqueda de la libertad, aun cuando lograban conservar alguna propiedad. Los matrimonios siguieron estando constituidos por libres y esclavos preferentemente. Un matrimonio de libres llevaba generalmente la peor parte en el trabajo cautivo que ambos desempeñaban, y con tres o cuatro niños experimentaban una vida de sacrificios.

Una vez establecidos, con su familia y sus hijos, enfrentaban otra frustración que fue la extensión del uso del vocablo de negro o mulato como insulto, incluso para otros integrantes de los sectores bajos. Debían seguir esperando demostraciones de respeto del que eran merecedores, no sólo por su dedicación al trabajo sino también por la capacidad de superación que demostraron tener enfrentando, al menos durante las dos primeras generaciones, los embates de un destino incierto.²⁶

Mientras el Estado borbónico y los primeros gobiernos independientes propiciaban el poblamiento de la campaña y el trabajo agrícola, e incorporaba a negros libres primero y a esclavos al ejército y a la policía después, en las ciudades se les otorgaba una vía de ascenso social

25. Carlos Birocco, *Población de origen africano en el Morón criollo (1778-1850)*; Gabriela Gresores, *Negros, mulatos y pardos en la Magdalena colonial*; María Cristina Mari, *Matrimonios de castas en el pago de Morón (1770-1793)*, en: *Revista de Historia bonaerense: Negros. Morón*, Instituto Histórico del Partido de Morón, marzo de 1998. Zacca de Cabezas, Isabel E., “Matrimonio, mestizaje y control entre los indios, negros, mestizos y afro-mestizos en la ciudad de Salta. 1766-1800”, IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Montevideo, 1995. Florencia Guzmán, “La ciudad de Catamarca a fines de la colonia: un aporte al estudio de las relaciones socioétnicas”, XVI Jornadas de Historia Económica, Quilmes, 1998. María del Carmen Ferreira, *El matrimonio de castas en la ciudad de Córdoba. 1770-1779*. Junta Provincial de Córdoba, Córdoba, 1997; Bentancur, Arturo, “Algunas pautas acerca de la organización familiar de esclavos y libertos en el Montevideo Tardocolonial”, en: Bentancur, Arturo; Borucki Alex y Frega, Ana (comps.) *Estudios sobre la cultura afrorioplatense. Historia y presente*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, 2004, págs. 17-30.

26. Silvia Mallo, “Hombres, mujeres y honor. Injurias, calumnias y difamación en Buenos Aires (1740-1840). Un aspecto de la mentalidad vigente”, en: *Estudios-Investigaciones* N° 13, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 1993.

al adquirir corporativamente una firme identidad como no la tienen los libres. En la realidad cotidiana la población afrodescendiente, esclava o libre, estaba sometida al uso y abuso que ejercitaban los Alcaldes de Barrio en las ciudades y los Alcaldes de la Hermandad en las áreas rurales. La actitud de los amos en el período independiente coincide plenamente con la adoptada por el Estado en el proceso posterior a mayo, donde la necesidad de incorporar soldados al ejército lo inducía a prodigar promesas de libertad.

Los esclavos cambiaron de amo. Familias enteras acompañaron desde Buenos Aires, el interior, el litoral y la Banda Oriental al ejército de Rondeau y al de Belgrano, llegando hasta Ayohuma. Al volver reclamaban una libertad que no había sido registrada en ninguna parte por lo que se veían obligados a seguir trabajando para algún militar transformado en el nuevo amo. La decepción por la pérdida de la identidad de criollo recién adquirida, con riesgo de sus vidas en un contexto en el que la libertad del país era proclamada como el bien máspreciado, generó una serie de juicios que no siempre fueron satisfactorios para los esclavos. Lo mismo ocurrió con los esclavos de los españoles, quienes se fueron de estas tierras.²⁷

Mucho se ha hablado acerca de los prejuicios que se desarrollaron a partir de la óptica racista que señalaba a negros y mulatos, esclavos o libres como protagonistas principales de actividades delictivas. El dicho que transcribe Torre Revello "*si negro delincuente, si mulato más*", confirma el prejuicio. Éste los hace enemigos potenciales de la sociedad para los sectores dominantes y como contraparte se ha señalado que hay que verlos, en el caso de los esclavos, como formas de resistencia cotidiana y mecanismos de rechazo y de adaptación a la vez. En Buenos Aires se ha calculado que en el período sólo el 20 por ciento de los delincuentes era africano o de descendencia africana. A fines del siglo XVIII usan el aparato judicial y manejan la información y la oportunidad de hablar, callarse o huir después de cometido el delito evitando ser apresados (muchos circulan por Buenos Aires sin problema). Los amos los inducen al delito, a la injuria, los envían a robar, a pegar, a matar, por un lado, y por otro los protegen del delito y ocultan a la Justicia. La pregunta frente a esto es si se trata de resistencia o de adaptación al sistema vigente.

Conclusiones

Los estudios acerca de la población afro en el territorio del Virreinato del Río de la Plata necesitan investigaciones de demografía histórica básicas, fundamentalmente desarrolladas en archivos parroquiales para identificar a cada individuo y darle la dimensión y el lugar que merece como sujeto histórico, parte integrante de la comunidad. Iniciados los estudios demográficos generales en la década del sesenta, asombró a los historiadores la dimensión que adquiría esta población en el período tardocolonial.

27. Mallo, Silvia C., "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830", en: *Revista de Historia de América*. México IPGH, N° 112, julio diciembre 1991.

En la última década historiadores interesados en los estudios demográficos en general y en el seguimiento de la población negro-mulata desde los archivos parroquiales y censos, desde los archivos judiciales y notariales, han dado nuevo impulso al tema. Hay mucho aún por hacer, por lo que hoy sólo podemos arribar a conclusiones parciales.

La población afromulata como protagonista persiguiendo la libertad, luchando por su destino y por el futuro de sus hijos se integró a la sociedad americana rioplatense. Los archivos judiciales, siguiendo los primeros aportes de Fernando Ortiz a la historia cubana, mostraron en este territorio americano una realidad más flexible que complementa la imaginada por los primeros que se ocuparon de la condición jurídica. Estudiando la interacción entre los diferentes integrantes de la sociedad, negros y mulatos, libres y esclavos, hombres y mujeres, aparecieron como dinámicos participantes. No se trató solamente de desaparecidos. Podemos observarlos integrados en un proceso de mestizaje del que nosotros mismos damos cuenta hoy. En algunas áreas mucho más libres que esclavos, mestizados mediante la elección de sus parejas o manumitidos. Con un destino diferente según la región en la que habitaron, pero participando activamente en la producción y en la construcción de la sociedad otorgando rasgos distintivos a la cultura local. Ellos generan un panorama complejo en el que debemos profundizar para vislumbrar nuestro proceso histórico y de conformación de nuestra sociedad.

En síntesis, si no lo eligieron, los esclavos fueron creativos en la elaboración de sus destinos, en el uso de estrategias múltiples para poder escapar de la opresión de amos poco racionales. Mucho tiempo tuvo que pasar para que su propia identidad ante la sociedad y el Estado fuera reconocida, y en función de las nuevas ideas que al respecto se desarrollan en el siglo XIX, tuvo que admitir la negación de su origen y una nueva invisibilidad, tanto desde las actitudes personales como desde la sociedad.

La esclavitud en el Paraguay

ALFREDO BOCCIA ROMAÑACH

El régimen de la esclavitud en cada país de la Cuenca del Plata asumió características particulares. El del Paraguay, como en los demás, debe ser investigado desde una dimensión que abarque los elementos básicos articulados de la cuestión (histórico-documentales), tales como causas, evolución y consecuencias sociales, económicas y culturales del mismo. No puede escapar a un estudio de esta índole el grado de violencia que alcanzó el trato de seres humanos sometidos a la humillación y a la brutalidad de los poderosos, ni dejar de considerar el tiempo en el que se desarrollaron las ocurrencias.

La estructura básica de este ensayo se centra en el estudio de los sistemas esclavistas en América del Sur. El potencial económico de cada país permitió esquematizar *modelos diferentes de esclavitud*, con regímenes de mayor o menor severidad según los patrones de la productividad agrícola o minera, que fueron desde la explotación inmisericorde del trabajador esclavo hasta el trato más humano y benevolente, tal como ocurrió en la provincia del Paraguay.

Existen estudios conocidos que explican el mecanismo esclavista brasileño, la estructura básica de la explotación del negro en los ingenios azucareros en un régimen empresarial de monocultivo, la magnitud de las cifras de esclavos africanos incorporados al sistema y la compleja organización que comprendía la captura, el transporte, la venta y la imposición del trabajo forzado de millones de seres. Se conocen también referencias documentales que hablan de la introducción clandestina de cautivos a través de los puertos de Buenos Aires, Montevideo y Colonia del Sacramento y de las fortunas habidas por la venta de miles de los mismos, llegados de contrabando y destinados a Lima y Charcas.

Las planillas de importación dan cuenta del número y origen de los negros arribados a los barracones de Retiro en Buenos Aires, la nómina de los intermediarios del oprobioso negocio, el precio de cada operación y el diseño de los hierros con que eran marcados los infelices esclavos.

Robin Blackburn (2002) admite que la esclavitud en el Río de la Plata respondió a su papel histórico de entropuerto del tráfico entre África y América del Sur española, principal-

mente Charcas, con sus minas, donde los esclavos eran usados como criados domésticos, artesanos, porteadores, troperos o constructores.

En la América española, los esclavos fueron siempre posesiones valiosas. Sus dueños ganaban estatus y cualquier hombre de piel clara podía aspirar a ser un hidalgo: el blanco de cualquier casta que adquiriese un esclavo pasaba a ser un señor, un noble y amo.

A partir de estos antecedentes se puede intentar una respuesta a una interrogante muy frecuente: ¿por qué hay pocos negros en Paraguay?

Con el propósito de brindar mayor ilustración es imperativo introducir al lector en el pasado histórico paraguayo y rioplatense, y hacerle participar de ese universo colonial de siervos indígenas y de esclavos negros. Ese contacto íntimo con el pasado le permitirá testimoniar las instancias más dramáticas de la esclavitud, tanto indígena como africana, y acceder a la diversidad cultural de los hombres y mujeres sometidos a la servidumbre, con sus creencias, su religiosidad y sus coloridas costumbres.

En esta incursión histórica se podrá verificar una serie de continuas interacciones culturales que afectaron por igual a amos y a esclavos. En primer lugar, la opresión blanca fue imprimiendo en las etnias dominadas algunas de las “virtudes de la civilización”, tales como el concepto abstracto del poder representado por las leyes y sus símbolos, una nueva religión que les advertía del pecado original mostrándoles el camino de salvación de sus “pobres almas condenadas”. Simultáneamente, a resultas de la convivencia del blanco con negros e indígenas, estos últimos grupos fueron ganando espacios en el entorno doméstico del primero que sin notarlo se vio atrapado por los hábitos de sus criados, por el encanto de sus mujeres, por el sabor de sus comidas, por el lenguaje y la tonalidad musical de sus expresiones y hasta por el magnético atractivo de sus ritmos y bailes.

La relación amo-siervo fue surgiendo paulatinamente entre los conquistadores europeos y los indígenas. Luego de escaramuzas bélicas, españoles y guaraníes iniciaron una alianza de carácter económico y militar con un fin común: los metales de la Sierra de la Plata. De la convivencia de estos grupos resultó el mestizo hispano-guaraní, fundamento preciso de la identidad nacional paraguaya, un producto humano con características bien definidas, arquetipo principal y único de su población. Los guaraníes entendían este acuerdo como un trato de familia, pasando en adelante a considerar a los españoles con el apelativo “*tovayá*”, cuñados en el idioma nativo. Antes de una década existía una población mestiza estable, con rasgos definidos y con un incontaminado sentido de cohesión. Estos “*mancebos de la tierra*”, que así eran llamados, traían impreso el sello de su singular posición. El díscolo y altivo hijo de hidalgo, agraciado con el favor de su rango que lo distinguía de sus medio-hermanos de sangre, no abandonó a la parentela indígena ni se desvinculó de los lazos que lo unían al rancho comunal materno, el “*oga*”. Esta singular situación hizo que se conservaran vivos en su casi integridad el idioma, los usos aprendidos en la selva, la libertad natural y el orgulloso y acentuado amor a su tierra. Entretanto, el español no encontró otro recurso para subsistir que explotar a sus aliados, encontrando en el brazo indígena el elemento necesario para el sustento del mismo y su proge- nie. Como contrapartida otorgaba a los guaraníes la garantía necesaria frente al acoso de las etnias enemigas y no sometidas del Chaco.

La mujer guaraní, en el pobre rancho del español, fue una pieza insustituible para asegurar su subsistencia. Ella labraba y cosechaba la tierra, tejía los vestidos, cocinaba los alimentos, atendía a los enfermos, al tiempo que cuidaba de la numerosa prole engendrada con el conquistador. Esta mujer constituyó el pilar estructural de la familia al asegurar el sustento y constituirse en la base productiva doméstica.

La provincia del Paraguay, por el alejamiento y por la falta de metales preciosos, dejó de merecer la atención de la corona española. Asunción, creada como avanzada en el camino a la Sierra del Plata, generadora de ciudades, sede del mayor núcleo poblacional de la Cuenca del Plata, pronto perdió su poder estratégico para convertirse en la más olvidada y pobre posesión de la metrópoli.

Con la despoblación del puerto y del asentamiento de la primera Buenos Aires en 1541, impuesta por circunstancias de supervivencia de la ya raleada hueste mendocina, y del traslado de sus escasos habitantes a Asunción, se produjo el ingreso de los primeros hombres de color en la lejana provincia. Los indios guaraníes observaron con asombro el desembarco de hombres y mujeres retintos, de piel brillante y cabellos encaracolados, rememorando un estupor similar que causara el arribo de los blancos y barbudos europeos, con unos extraños animales y asustadoras armas de fuego. Con el correr de los años una cantidad de negros que se presume no pasó de tres centenas siguió arribando durante los dos siglos siguientes en carácter de servidores domésticos de los conquistadores, religiosos, mercaderes y funcionarios peninsulares. Estos fueron conocidos por los indígenas con el mote de *cambá*, término que subsiste hasta la fecha.

La poca magnitud cuantitativa e importancia de los negros en el Paraguay, se atribuye a que en esta provincia no había minas ni explotaciones agrícolas extensivas. Por tanto, no se impuso la necesidad de importar en gran escala elementos de esta índole ni llevar a cabo la trata de negros, como ocurría en los puertos del Plata y en las costas de la América portuguesa. Ese importante comercio de africanos, significó el origen de un amplio segmento de la población de color que se percibe principalmente en el Caribe y en Brasil.

Al finalizar la conquista del Paraguay el panorama racial en estas tierras adquirió contornos firmemente perfilados: una abrumadora población guaraní, dos a cuatro millares de mestizos, unas cinco centenas de europeos y muy pocos criollos, así como negros y mulatos a los que se sumaron algunos fugitivos ingresados a través de las permeables fronteras con el Portugal americano. En esta situación demográfica, la sangre blanca europea y la negra africana en menor cantidad, se diluyeron en el gran torrente de la vitalidad india, generando un producto que respondía a proporciones aritméticas claras. Es casi imposible, dado el intenso mestizaje con los indios, identificar en la constitución física del paraguayo la pequeña contribución sanguínea del negro africano.

En ningún momento de la historia paraguaya hubo un caudal de negros, esclavos o libertos, en proporción ni cantidad suficientes para dejar impresos sus rasgos fisonómicos. Incluso estos africanos, por su escasa población no llegaron a mantener sus idiomas originales adoptando, como los “conquistadores” europeos, el lenguaje del sometido, el guaraní.

La pobreza casi igualitaria de amos y esclavos, a más de su estrecha convivencia, impidieron que se produjeran abismales diferencias de castas, como se observó en otras provincias de la misma región platina.

La literatura romántica se ha esmerado en pintar cuadros idílicos de seducción, de un incontenible atractivo por parte de las doncellas guaraníes hacia el brioso y deslumbrante conquistador español, pero se ha guardado relatar las rapiñas, las rancheadas o la saca de mujeres y niños, arrastrados desde sus “*tava*”,¹ por la codicia de capitanes y funcionarios reales. Como se ha visto, la mujer había adquirido un valor superlativo en la economía familiar, tanto que la fortuna del español se medía por el número de mujeres que tenía a su servicio. Tampoco debe ignorarse la existencia de otra corriente literaria de origen anglosajón, que insiste en exagerar las atrocidades producidas en la conquista española de América, el genocidio y la explotación de los indios que llevaron a la extinción casi completa de algunos pueblos. Es la tan divulgada “leyenda negra”.

En Paraguay, si bien religiosos y funcionarios abusaron de sus potestades para provecho propio, hubo desde un principio una severa política real de protección a los naturales, una suerte de preocupación por el trato del indio avasallado, convertido por disposiciones reales en súbditos de la Corona. Aun así, estas medidas fueron acatadas y no siempre cumplidas. La Real Cédula del 2 de agosto de 1530 ordenaba claramente: “(...) *en lo sucesivo, aun en tiempos de guerra, considerada justa, que nadie osara cautivar indios, y tampoco podrá obtener esclavos por vías de rescate (...)*”

Los monarcas estuvieron algunas veces más preocupados en la administración del quinto real que en la atención de las noticias llegadas del Paraguay denunciando abusos, maltratos y usurpaciones infligidos a los naturales por parte de encomenderos o funcionarios complacientes. Los excesos respondían a la falta de celo de los gobernadores y oficiales reales en el cumplimiento de los mandatos de la Corona, pues bajo el amparo de la incomunicación procedían como verdaderos reyezuelos involucrados en oscuras negociaciones. La respuesta a una carta enviada a España podía tardar fácilmente más de un año, cuando ya el remitente había muerto o las condiciones tratadas en las epístolas habían perdido actualidad.

Se puede admitir que a pesar de la explotación de los indígenas, a partir del siglo XVII no se produjeron grandes desbordes ni insurrecciones. Sin embargo, el tratamiento del siervo de origen guaraní continúa siendo motivo de opiniones desencontradas, dado que los límites entre la servidumbre y la esclavitud no son muy nítidos y dependen más de la apreciación personal e interesada de los cronistas. Someter a los nativos a trabajos forzados, a prestar obediencia a un lejano y desconocido rey, a aceptar las imposiciones de una nueva fe y un nuevo ordenamiento que les hacía perder su identidad, su estructura familiar y su innata libertad, eran medidas semejantes a las que afectaban a las naciones negras capturadas en África. Había poca diferencia en el trato del siervo indígena con el del esclavo negro, siendo éste mejor considerado en razón de su elevado precio.

El 27 de abril de 1574 Felipe II dispuso que “*todos los negros y negras, mulatos y mulatas libres debían pagar un tributo anual en metálico equivalente a un marco de plata, más o menos, conforme a las tierras donde viviesen, y la institución de un padrón de los mulatos libres que resulten*

1. Estructura grupal de ranchos indígenas que respondía a intereses familiares.

tributarios". Esta imposición derivó rápidamente en la institución del Amparo. Félix de Azara (*"Viaje por la América Meridional"*) demarcador de límites y residente por muchos años en la provincia del Paraguay, discurre sobre el tema: *"Los hombres de color sufrían la humillación conocida con el nombre de Amparo, instituida por el Visitador Alfaro, y por la cual cada hombre de color, libre, de diez y ocho a cincuenta años de edad, pagará tres pesos de tributo anual, y como entonces no había en el país moneda ni comercio y mucha gente de color no podía pagar (...) se ideó entregarlos a los eclesiásticos y a los españoles de posición para emplearlos, pero a condición de pagar por ellos el citado tributo. Esta manera de entregar a un español un hombre de color es lo que se llamaba amparo (...)"*

Es un hecho evidente que en Paraguay la esclavitud negra careció de ambiente económico. Ante minúsculas empresas agrícolas de supervivencia y la abundancia de mano de obra indígena barata y accesible, la posesión de un esclavo negro resultaba más un motivo de figuración que una necesidad. El negro era un artículo caro al que sólo podían acceder los colegios y algunos comerciantes de buena renta. Los españoles pobres se limitaban a tener servidumbre indígena, cuya manutención estaba al alcance de sus bolsos. A causa de la economía de consumo imperante en el Paraguay, los esclavos recibían un trato más familiar que en otras provincias: *"No se conocen esas leyes y esos castigos atroces que se quieren disculpar como necesarios para retener a los esclavos en el trabajo. La suerte de estos desgraciados no difiere nada de la de los blancos de la clase pobre y es hasta mejor"*. (Azara, *"Viajes..."*, 1969)

Azara en el capítulo dedicado a Negros y Mulatos (*"Geografía física..."* 1904) resalta lo siguiente: *"De la humanidad de estos españoles resulta el que hay muchos esclavos y libres de estas castas honradísimos que tienen más honor y vergüenza sin comparación que los mejores indios civilizados. El ser más los negros y mulatos libres que los esclavos arguye la humanidad de estas gentes muy superior a la de los extranjeros (...) las mulatas corresponden en lo físico a los hombres y los españoles hallan en ellas un atractivo inexplicable que se las hace preferir a las españolas (...) las negras no tienen igual fortuna y son las últimas para materias de amor"*. El cronista agrega que estas mulatas no son modelos de castidad ni resistencia, y es raro que conserven su virginidad hasta la edad de nueve o diez años: *"Son espirituales, finas y tienen aptitud para todo; saben escoger; son limpias, generosas y hasta magníficas cuando pueden. Los mulatos tienen las mismas cualidades (...) sus vicios más comunes son el juego de las cartas, la borrachera y la trampa; pero los hay muy honrrados (...)"*

El mismo demarcador Azara (*"Geografía física y esférica..."* 1904) aporta la siguiente información *"La mayoría muere sin haber recibido un solo latigazo, se los trata con bondad, no se los atormenta jamás en el trabajo, no se les pone marca y no se les abandona en la vejez. Puede decirse con verdad que cualquiera muchacho recibe más azotes en la esquila de Europa que el esclavo de peor dueño aquí"*.

La eximia escritora Josefina Pla (1975) sostiene: *"que los pobres poseyesen a veces siervos, no puede extrañar, si se tiene en cuenta que el esclavo, en muchos casos, era, antes que una carga, una posibilidad de no morir de hambre, pues él mantenía al amo viejo e indigente con su trabajo"*.

Una traba para el ingreso de esclavos africanos al Paraguay fue su elevado costo, que en Asunción llegaba a duplicar el valor que tenía en el puerto de desembarque, Buenos Aires. Esta circunstancia económica produjo que entrara un limitado número de ellos.

Los médicos viajeros suizos Rengger y Lompchamp (*“Ensayo...”* Ed. 1928) mencionan: *“Siempre eran particulares los que los hacían venir para servirse de ellos; y así nunca hubo en este país un mercado de negros como en los puertos del mar. Casi todos son mulatos o negros criollos, porque desde hace mucho tiempo no se han introducido negros bozales”*.

Cada una de las órdenes religiosas de Asunción poseía una esclavatura destinada a los servicios domésticos. Dominicos, franciscanos y mercedarios estaban ubicados en el centro de la ciudad y sus rancherías se hallaban en las cercanías de los colegios: *“Cercano al convento, pero no dentro de sus muros, estaban los ranchos de sus esclavos. La ranchería de los esclavos de Santo Domingo se hallaba en la actual plaza Mariscal López, la de San Francisco en el costado sur de la plaza Uruguaya; y la de los mercedarios donde hoy se levanta el Hotel Guarani”*. (Alberto Duarte de Vargas, *“Cartografía Colonial.”*, 2001)

El mismo autor (*“Un loteamiento...”*, 2001) calcula que la ranchería de los esclavos de los jesuitas tenía poco más de 8.600 metros cuadrados y la ubica en la manzana comprendida entre las actuales calles Benjamín Constant, 14 de Mayo, 15 de Agosto y El Paraguay Independiente. Con la expulsión de la orden en 1767 sus esclavos pasaron a manos de la Junta de Temporalidades.

Los religiosos poseían en sus estancias una verdadera multitud de esclavos en cantidad suficiente para servir de fundamento a cuatro de los cinco pueblos de origen negro: Tabapy, Emboscada, Aregua y Paraguari. La esclavatura de la estancia de los dominicos de Tabapy fue origen del pueblo del mismo nombre, hoy conocido como San Roque González de Santa Cruz.

El permanente asedio de los indios Mbayás, provenientes de la orilla occidental del río Paraguay obligó a los funcionarios coloniales a organizar una cadena de fuertes militares que recibieron el nombre de presidios. Con este fin, parte de la población de Tabapy fue desarraigada y trasladada a un nuevo asentamiento cercano al presidio de Arecutacú que recibió el nombre de San Agustín de Emboscada, organizado como pueblo en 1740 por el gobernador don Rafael de la Moneda. Estos habitantes eran obligados a prestar servicio militar, del que hasta entonces se hallaban exonerados.

Los esclavos de los mercedarios se constituyeron más tarde en los fundadores de la población de Aregua. Según Félix de Azara (*“Geografía física...”*, 1904) *“Aregua era un pueblo de mulatos. Los padres mercedarios tienen en su estancia más de doscientas almas, de todas castas, las cuales han pasado muchos años por esclavos del convento de la Merced de la capital, a cuyo cuidado están en lo temporal y lo espiritual, pero en 1783 se declaró en juicio contradictorio que las ciento treinta y dos eran libres. Los demás son esclavos del mismo convento. Sin embargo, todo viene a ser lo mismo pues las libres están en amparo de dichos padres. Pasan estos mestizos por holgazanes y ladrones, que es fama común a todos los esclavos, y amparados de las tres religiones que hay en la provincia”*.

Paraguari fue sede de la mayor estancia de los ignacianos. Ernesto Maeder (1996) indica que a la expulsión de los jesuitas había 519 esclavos en la estancia de Paraguari y que al hacerse la tasación el número se elevó a 542, con un valor total de 73.334 pesos plata, cifra mayor que el valor adjudicado a las extensas tierras y al ganado en ellas contenido.

Juan Francisco de Aguirre, capitán demarcador español contemporáneo de Azara, escribe que de una población de 89.178 habitantes en 1772, la población negra y parda, incluyendo

a libres y esclavos no pasó jamás de 10.000. Buenos Aires, en la época, según *“Informes de Bucarelli y Cevallos”*, tenía una población poco menor a 25.000, de la cual una tercera parte, 7.268 eran pardos.

Según la doctora Bárbara Potthast-Jutkeit (1996) a fines del período colonial estaban conformados tres grupos: *“blancos, indios y pardos -con este último apelativo eran denominadas las castas de negros, mulatos y zambos- pero la pertenencia a los dos primeros se fundaba más bien en criterios culturales y étnicos que raciales. Al grupo de los blancos, casi siempre llamados españoles, pertenecían casi todos los mestizos criollos paraguayos aculturados, sin importar el porcentaje de sangre blanca o indígena que tenían, ni la clase social a la que pertenecían, así como un ínfimo número de europeos puros. El grupo de pardos abarcaba todos los matices de piel negra. En general sólo se diferenciaba entre esclavos y pardos libres. La progresiva mezcla, sin embargo, tuvo como resultado que incluso los límites entre esos tres grupos se fueran borrando cada vez más.”*

Ocurrida la emancipación de las colonias españolas, el Paraguay optó por no integrar las Provincias Unidas y escogió el camino de la doble independencia, de la corona española y del puerto de Buenos Aires. Los porteños pretendían que las distintas provincias que formaban el territorio del Río de la Plata acatasen la autoridad de su Junta Provisional y le jurasen obediencia. Era imposible que Paraguay, de larga y penosa explotación económica por la sub-metrópoli, aceptase dicha dependencia. Una vez más se ponía en evidencia la añeja rivalidad entre Buenos Aires y Asunción. La gesta emancipadora fue una manifestación de sentimientos nacidos en esta tierra, en la lucha sin tregua contra los bandeirantes, contra los jesuitas en las revoluciones comuneras, y contra la carga onerosa que significaba la aduana llamada “puerto preciso de Santa Fé”.

Pero la independencia no ocasionó cambios fundamentales en la jerarquía social de la provincia liberada. Existía a la sazón un número creciente de negros libertos por efecto de disposiciones oficiales, por mandas testamentarias o por decisión de los propietarios que premiaban así a sus antiguos servidores. Frecuentemente, el liberto recibía un adicional de vacas lecheras y alguna parcela de tierra para asegurar su sustento.

A pesar de la proclamada libertad e igualdad que manifestaban los revolucionarios del Mayo paraguayo, estos olvidaban -tal cual ocurrió en otros países- la condición de sus servidores negros que continuaron esperando por muchos años la obtención de su propia liberación.

En enero de 1812 la Suprema Junta Gubernativa, atendiendo sugerencias del Cabildo, creyó conveniente a los altos intereses de la nación, fundar el pueblo de Tevegó en la abandonada reducción de los Guaná en las costas del Alto Paraguay, al norte de la Villa de Concepción: *“(…) en arbitrar las medidas conducentes y oportunas al resguardo y pacificación de la frontera, ha tomado la resolución de que todas las familias que componen la numerosa parcialidad de pardos de Tabapy, vayan a fundar un nuevo pueblo en el paraje de Tevegó, sobre la costa del río Paraguay (…)”*. (Alfredo Viola, *“Origen de los pueblos…”*, 1986) El intento de mantener la población fracasó a causa del hambre y el aislamiento. En 1823 se decretó su disolución definitiva ordenándose el traslado de los pardos a la Villa de Concepción.

En 1814, durante el Primer Consulado, en pleno fervor antiespañol, los cónsules prohibieron el matrimonio de españoles con mujeres que no fuesen negras, indias o mulatas, ordenando que no se hiciera ningún enlace matrimonial sin previa autorización del gobierno.

De acuerdo a la visión de los comerciantes europeos J. P. y W. P. Robertson (1838), en Paraguay había marcadas jerarquías de clases y grados, sin llegar al refinamiento europeo por el cual un hombre de cierto rango se sentiría humillado tratando a sus inferiores: *“En ocasión de prepararse una fiesta, el cronista salió junto con la anfitriona, poderosa señora de ochenta y cuatro años, a repartir las invitaciones para la ocasión. La matrona iba acompañada por dos lindas mulatas y un sirviente negro”*. A la vista de lacayos femeninos de piel oscura y esclavo de piel negra, no dejaba de señalar que *“la gran masa de la población era una casta formada de elemento español y del indígena. Asunción por entonces no pasaba de una población de 10.000 almas donde había muy pocos negros y no abundaban los mulatos”*.

Como ocurría en otros países el esclavo podía comprar su libertad, pero el dueño debía ser resarcido de la pérdida que le significaba desprenderse de su valioso patrimonio. El valor de un esclavo dependía del estado de salud del mismo, de la edad y de las habilidades, siempre exageradas por el propietario con el fin de obtener una mejor remuneración o poner trabas a la operación de venta cuando convenía al caso. Podía tasarse desde 250 pesos hasta 700 o más. La primera cifra era el monto de costumbre fijado por los tasadores oficiales en los casos donde intervenía la Justicia, pues era común que al no llegar a un acuerdo de precio el esclavo acudiera al gobierno solicitando papel de venta. A fines de comparación es útil recordar que el valor de una vaca lechera no pasaba de siete pesos.

Ya proclamado Gaspar Rodríguez de Francia Dictador Perpetuo del Paraguay, declaró mulatos a algunos de sus enemigos, nacionales o extranjeros; pues no conocía mote más indigno para calificarlos que este epíteto. Las autoridades tenían en sus manos el control de los matrimonios, pudiendo impedir la consumación de aquel que presentara impedimentos, debido a la impureza de sangre de uno de los contrayentes. El resultado de esa arbitraria medida fue el incremento de las uniones clandestinas, siendo el concubinato desde entonces el modelo estructural de las familias paraguayas más pobres.

Las propiedades confiscadas a los españoles y las incautadas después de la secularización de los conventos en 1824, formaron el grueso de la esclavatura del Estado. Así como anteriormente las extensas estancias de los jesuitas y las propiedades particulares confiscadas se convirtieron en Estancias del Estado y la servidumbre en Esclavos de la Patria. Las que fueron en tiempos coloniales Estancias del Rey, pasaron a llamarse Estancias de la República: *“Con el correr de los años crecieron en número, lo que permitió a nuestro país, con el aumento del ganado vacuno y equino de las estancias privadas, autoabastecerse en esos rubros luego de casi dos siglos de importarlos del Río de la Plata”*. (Viola, *“Anuario...”*, 1990)

Parte de los pardos fue incorporada a las guardias nacionales constituyéndose las llamadas compañías de pardos establecidas algunas de ellas al sur en la localidad de Santiago. Williams (1971) afirma que en 1824 se hizo una leva de 600 mulatos que formó en ese entonces el cuerpo de lanceros comandados por blancos. Aclara el autor que *“los mulatos no reciben paga alguna y el gobierno los viste y mantiene”*. En una comunicación dirigida al delegado de Itapúa, el dictador Francia manifestaba *“que fue preciso que él personalmente enseñara el manejo de la lanza y modo de traerla a caballo a los escuadrones de pardos lanceros que formé (...)”* Solamente en 1830 el dictador

Francia permitió a las unidades de pardos libres llevar armas de fuego, pues era de rigor que los hombres que formasen parte de la tropa de línea fuesen de casta blanca.

El doctor Viola (1990) precisa que *“los mulatos prestaban servicio militar igual que los vecinos blancos, en caso de peligro de invasión de indígenas o en los presidios de la frontera norte. Francia escribía en 1831 al comandante de Concepción preguntando si cada uno de los ciento cuatro pardos ha participado de los socorros de vestuarios (...) un poncho, una camisa, un chaleco, un pantalón y un cuchillo entregados a manera de retribución por los servicios prestados en defensa de la patria”*.

Pese a las extrañas actitudes del autocrático gobernante, generadas tal vez por algún atavismo familiar -era hijo de un portugués venido de Brasil contratado por los españoles- ejerció sin embargo un trato justo e igualitario con los negros y mulatos criollos, destinándolos al cuidado de los presidios para defensa de las fronteras. El dictador tenía un obsesivo interés en mantener un estado militarizado siguiendo los moldes de los gobiernos coloniales procediendo a actualizar los armamentos y las estructuras del ejército. Sumados a los regimientos de Voluntarios de Caballería, los cuerpos de Artillería y los de negros y mulatos, estas unidades completaban un total de unos dos mil quinientos soldados.

En setiembre de 1820 se produjo un acontecimiento insólito: el ingreso al Paraguay del general oriental José Gervasio Artigas en carácter de asilado. El contingente que acompañaba al perseguido y traicionado líder era de unas doscientas personas, compuesto principalmente por gente de color. Fue el mayor aflujo de sangre negra en la historia del Paraguay en un corto espacio de tiempo.

Ana Ribeiro (2004) reproduce un relato de José María Artigas: *“Llegó a las fronteras del Paraguay (José Gervasio Artigas) con doscientos libertos y algunos oficiales, escribió al dictador solicitando su entrada a la provincia y éste otorgándosela, mandó inmediatamente a recibirlo. En efecto, lo recibió un oficial en las primeras guardias al que entregó Artigas su espada y su bastón y a su ejemplo todos los soldados sus armas”*.

El dictador Francia guardaba desconfianza y resentimiento hacia Artigas, con quien había tenido desavenencias por las noticias llegadas al Paraguay de que el jefe oriental pensaba en una posible invasión. Prudentemente dispuso mantenerlo aislado, apenas con la compañía de un par de hombres de su servicio, en la lejana población de San Isidro de Curuguaty -entonces importante centro económico debido a la explotación de la yerba mate- instalada en medio de la jungla.

La tropa constituida por los llamados pardos artiguistas fue asignada por el dictador a labores agrícolas, en reductos cuyos habitantes se conservan hasta el día de hoy, leales a su origen. Son los célebres morenos de Laurety y Camba Cuá -centros ubicados a menos de una veintena de kilómetros de Asunción- quienes acriollados y hablando en guaraní hoy se sienten orgullosos de sus ancestrales ritos y costumbres, siendo vestigios tangibles de la presencia negra en Paraguay. Sin la participación de éstos, no hubiera sobrevivido en el país ninguna otra memoria cultural relacionada con los hombres de color. *“Instalados que fueron en sus respectivos lotes, el Gobierno proveyó a cada varón adulto de una yunta de novillos para amansar y convertir en bueyes, herramientas e implementos de labranza (...)”*: (Héctor F. Decoud, *“El Campamento de Laurety”*, 1930)

En 1840, a la muerte de Francia, fueron liberados por disposición del dictador los pocos esclavos que pertenecían al difunto gobernante.

Una de las primeras medidas tomadas por los cónsules Carlos Antonio López y Mariano Roque Alonso, fue dictar la Ley del Vientre Libre, que en concreto significaba la abolición progresiva de la esclavitud al declarar que en adelante las mujeres nacidas de vientres esclavos serían libres a los veinticuatro años, en cambio los varones lo serían recién a la edad cumplida de veinticinco. Asimismo, otorgaba a los adultos el derecho de adquirir su propia libertad por una suma módica, al mismo tiempo que prohibía la salida y entrada al país de cualquier otro elemento de color. Alfred Demersay (1860) considera que los negros se vieron beneficiados con estas disposiciones. Posiblemente el cronista francés desconocía que desde los tiempos primigenios de la colonia, las Leyes de Indias establecían el derecho del esclavo de solicitar “Papel de Venta”, que en sí consistía en cambiar de dueño. Una Cédula Real disponía “*que si algún negro o negra, u otros cualquiera tenidos por esclavos, proclaman a la libertad, los oigan y hagan justicia (Las Audiencias) y provean que por esto no sean maltratados por sus amos*”.

La Ley de Libertad de Vientres fue aprobada el 24 de noviembre de 1842 y determinaba en su primer artículo “*que desde el primero del año entrante de 1843, serán libres los vientres de las esclavas, y sus hijos que nacieren en adelante, serán llamados Libertos de la República del Paraguay*”. El artículo 13 disponía la prohibición de sacar fuera del territorio de la República esclavos o libertos de edad menor, aun cuando declaren aquéllos y éstos que quieren seguir a sus señores o a sus patrones. Por el artículo 14 de la ley se prohibía la admisión de esclavos de otras provincias en el territorio de la República de donde viniesen prófugos, y los comandantes de frontera debían ordenar su salida inmediata del Paraguay para evitar reclamos y quejas de los propietarios.

Eran en ese entonces de primordial interés la consolidación del Paraguay como país independiente, obtener el reconocimiento de su independencia y conservar la integridad del territorio nacional. Por ello los cónsules ejercieron una política de acercamiento hacia el Imperio del Brasil, a sabiendas que esta nación hacía esfuerzos por mantener el control del Río de la Plata y evitar la reestructuración de las Provincias Unidas dentro de los límites de lo que fuera el virreinato del mismo nombre.

En estas instancias entraron en juego los esclavos fugitivos llegados al Paraguay procedentes de las provincias vecinas del Brasil, como lo venían haciendo desde los tiempos de la colonia, pero en tal momento estratégico el gobierno debió incluir el precitado artículo 14 para no tener más causas de roces con el Imperio.

A partir de la Ley de Libertad de Vientres, hubo un gran aumento de la natalidad entre los siervos esclavos en razón de que sabían que sus hijos nacerían libertos y que serían libres en la edad adulta. Consecuencia de la misma ley fue la caída de precios de la esclavatura negra durante la segunda mitad del siglo XIX.

Otra ley que influiría, aunque en menor grado en la liberación de esclavos, fue la que ordenaba la libertad de aquellos pertenecientes a extranjeros transeúntes. El periódico *El Semanario*, en su número 60 del año 1854, publicaba la lista de las indemnizaciones abonadas durante ese año a propósito de dichas operaciones. Otras favorecidas fueron las mulatas, siempre

y cuando fueran jóvenes, de tez clara y de buen aspecto, quienes obtenían fácil y prontamente su condición de libres por los favores sexuales prestados a sus ricos y generosos amantes.

A diferencia de lo que ocurría en las “senzalas” del Brasil, y en forma similar en los “segundos patios” de las casas de Buenos Aires, los esclavos domésticos paraguayos vivían en la misma finca del amo, en ranchos contruidos expresamente para ellos y en las proximidades de la casa principal. El trato que se dispensaba a los empleados domésticos, según observaba el viajero francés Alfred Demersay, era igualitario: “*en la práctica no existe ninguna distinción entre servidumbre esclava y libre*”.

Como en la generalidad de los casos, el esclavo paraguayo era un elemento de trabajo que podía ser vendido, alquilado o trasferido por donación o herencia. Era frecuente que el esclavo sirviera de soporte económico al viejo amo, pidiendo limosnas o trabajando fuera de la casa.

Un caso llamativo y extraordinario da a conocer el doctor Alfredo Viola, en su libro recientemente publicado “*Cárceles y otras penas. Época de Carlos Antonio López*” (2004). En dicha obra el autor se refiere al contenido de un documento que se encuentra en el Archivo Nacional de Asunción: “*Un curioso caso judicial se presentó con un anciano marido engañado por su esposa que mantenía relaciones íntimas con el esclavo de la casa. Como el anciano recibió orden judicial de que venda a su esclavo, prefirió perder a su esposa antes que desprenderse de su esclavo. Por lo visto el esclavo le era más útil que su esposa*”.

La reapertura controlada de los puertos y la activación del comercio hicieron que surgiera una burguesía privilegiada, especialmente formada por los amigos de la familia gobernante. Los detractores del régimen, perjudicados en su patrimonio, buscaron refugio en Buenos Aires donde iban a recalar los enemigos del gobierno reforzando el número de los emigrados ya existentes desde la época de la dictadura francista.

En la práctica no surgieron mayores modificaciones en la estructura social y económica en la nueva nación, pero la venta de esclavos del depósito fiscal era cosa tan natural como vender mercaderías de un almacén, del cual se proveían de mano de obra los pudientes, especialmente los emparentados con la familia del Primer Magistrado y sus allegados más cercanos.

El gobierno del primer López fue altamente constructivo. La contratación de técnicos extranjeros permitió organizar una fundición de hierro, montar el mejor arsenal de Sudamérica, construir uno de los primeros ferrocarriles y barcos a vapor. No descuidó el sagaz primer presidente la preparación bélica con objetivo de persuadir a sus poderosos vecinos a frenar sus ambiciones de expansión. Se hallaba hacia el sur enfrentando añejos conflictos políticos con Buenos Aires, en particular con el gobierno rosista, que se resistía tozudamente a reconocer la independencia paraguaya. Por el norte se mantenía latente el peligro de las hordas de indios Mbayás, hábilmente estimulados por las fuerzas imperiales en la extensa zona del Alto Paraguay cuya soberanía estaba indefinida.

En estas circunstancias, la mano de obra del esclavo negro fue exhaustivamente aprovechada, siguiendo las experiencias de fines de la colonia. Data de dicha época la utilización de la destreza manual de los negros y mulatos en labores de motricidad fina, tales como la reparación de armas de fuego. A fines de la colonia existía una armería que tenía nueve oficiales y estaba bajo la dirección de Miguel Tiragalo, en cuya fábrica cierto esclavo del Estado, “*el negro herrero llamado Manuel se dedicaba a la compostura de fusiles*”. (Viola, 1990)

La labor de los esclavos consistía principalmente en actividades sufridas y pesadas. Los pardos trabajaban como peones en las obras públicas, en las armerías, en las herrerías y en las carpinterías del Estado. Una parte de ellos estaba encargada del cuidado de los bienes de las estancias celosamente controladas por los gobernantes. En la capital había varios grupos a cargo de diversos funcionarios, empleados en servicios y talleres públicos.

El padrón realizado en 1845 por orden del obispo Basilio López, que abarcó todo el territorio de la República del Paraguay y que se conserva en el Archivo Nacional de Asunción, casi íntegro, fue utilizado por varios investigadores de la demografía histórica. Uno de estos investigadores (Williams, 1971) proporciona las siguientes cifras: la población negra y parda era de 17.212 personas de un total de 232.862 habitantes. Por su parte, Cooney (1994), estima que en 1846 había en Paraguay unos 240.000 habitantes y refiere: *“Podemos identificar 17.181 negros o pardos (cerca del siete por ciento de la población total de la República), de los cuales 7.866 (cuarenta y seis por ciento de la población negra) eran esclavos y 519 libertos. El resto eran obviamente pardos libres”*.

En pleno desarrollo de la Guerra de la Triple Alianza, en 1866, el sucesor de don Carlos, su hijo, el mariscal presidente Francisco Solano López, hizo anunciar que los dueños que desearan vender sus esclavos para el ejército podrían hacerlo a un precio razonable. Los propietarios, compelidos moralmente por la situación, dieron carta de libertad a sus esclavos en forma gratuita para su alistamiento. Un año después el gobierno ordenaba la emancipación y el reclutamiento de los esclavos y libertos de la República para incorporarlos al ejército. Participaron así batallones de pardos que fueron casi exterminados en su totalidad durante el curso de la guerra. Una de las unidades más célebres fue el llamado Batallón *Nambi-í*² formado por combatientes negros. *“Con los negros criollos descendientes del grupo étnico originario de las huestes artiguistas se formó el Batallón N° 6, que por rara coincidencia enfrentó durante la Guerra Guazú a las tropas del General Venancio Flores”*. (C. Colmán Villamayor, 1990)

Asunción, en los tiempos inmediatos a la ocupación, enero de 1869, tenía una población aproximada de 10.000 personas, incluyendo el contingente del ejército de ocupación de Brasil, estimado entre 2.000 y 3.000 hombres. De éstos, una gran parte eran hombres de color, originarios de las extensas plantaciones de caña de azúcar. Don Alfredo Viola, luego de citar el caso de esclavización de combatientes paraguayos en Uruguay, describe la triste historia de los niños errantes en la Asunción ocupada por los aliados: *“Después de la batalla de Yatay y de la capitulación de Uruguayana, los jefes y oficiales aliados se distribuían prisioneros paraguayos como si fueran bienes personales para destinarlos a sus fazendas o estancias, especialmente los de piel morena. Lo mismo ocurrió en nuestro territorio con los niños, fueran estos huérfanos o no. Los pequeños sorprendidos en las calles eran tomados en muchos casos para enviarlos... como presentes a familiares y amigos, en calidad de sirvientes o esclavos, o imponiendo elevados precios por el rescate de las infelices criaturas”*.

Desde el año de 1869 hasta la retirada del ejército imperial, siete años después se había desarrollado una intensa relación entre las legiones de mujeres sobrevivientes y desamparadas

2. Nambi-í: así llamaban los paraguayos a los soldados brasileños de color y de orejas pequeñas.

con los soldados brasileños. Aun así no se observó una llamativa producción de niños amulatados, extirpe que se diluyó en el curso de dos o tres generaciones. Apenas persistieron algunos apellidos portugueses, comunes de ser hallados entre la población de todos los niveles sociales y económicos. Una gran proporción de mujeres amancebadas con combatientes brasileños acompañó a sus hombres cuando estos fueron desmovilizados y repatriados a sus lugares de origen, produciéndose un éxodo de unas dos mil novecientas familias, mujeres y niños paraguayos, con destino a Brasil.

Después de la guerra, el gobierno provisorio decretó la emancipación completa y sin restricciones de los pocos esclavos supervivientes. El individuo de color asumió la totalidad de sus derechos ciudadanos y se fundió en la masa del pueblo sin discriminación alguna. En los preámbulos del manifiesto del 10 de setiembre de 1869 se declaraba: *“Que es incompatible la existencia de la esclavitud con los principios de la libertad, igualdad y justicia que el gobierno proclama y se propone difundir y arraigar en el país. Que la esclavitud, institución anti-cristiana y criminal, es un triste legado de los tiempos que pasaron y que solamente la bárbara tiranía que ha pesado sobre este pueblo ha podido perpetuarla”*.

En el periódico *La Regeneración* del 7 de octubre de 1869, se lee: *“La esclavitud es la llaga más terrible de los pueblos, no podría permanecer aun en una nación que recién nace a la libertad, y que, desde luego, debe hacer todos los esfuerzos posibles por desarraigar los elementos del pasado despotismo”*. Y agrega el espirituoso cronista: *“Ya no habrá más esclavos en el Paraguay. La oportunidad es inmejorable para dar este paso”*.

Este decreto fue ratificado implícitamente por el artículo número 25 de la Constitución Nacional de 1870, que expresaba: *“En la República del Paraguay no hay esclavos, si alguno existe queda libre desde la jura de esta Constitución, y una ley especial reglará las indemnizaciones a que diere lugar esta declaración. Los esclavos, que de cualquier modo se introduzcan, quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio paraguayo”*.

Un cálculo estimativo de la población paraguaya de la posguerra habla de unos 200.000 habitantes, con una extraordinaria escasez de hombres, en una proporción de tres mujeres por varón en la ciudad; relación que podía llegar a cincuenta mujeres por varón en algunos pueblos de la campaña. El Paraguay se convirtió en un país de mujeres. Esta población femenina atraía especialmente la atención de la mayoría de los viajeros extranjeros. *“El elemento mujeril está aquí en gran mayoría, y su modo de ser es tan especial que no hay un solo barullo en que no tome parte activa”*, relataba el comandante argentino Julio de Vedia al Ministro de Guerra Gainza, sobre la participación de las mujeres en la vida pública.

En cuanto a la gente de color superviviente al gran holocausto americano, se puede señalar el casi total exterminio del varón negro utilizado en la guerra como carne de cañón. En términos cuantitativos, mejor suerte tuvo la mujer de color con sus pequeños vástagos, cuya progenie siguió creciendo vegetativamente hasta hoy día, como se puede observar en los enclaves de Laurelty, Camba Cuá, y en menor proporción en el pueblo de Emboscada.

En los tiempos actuales, imbuidos de nuevas doctrinas humanísticas y espirituales que ensalzan la libertad y el respeto a los derechos humanos, cuando estamos a punto de convencernos de que la esclavitud es cosa del pasado, verificamos con aflicción que si bien han cambiado

las formas y procedimientos está aún inserta en la sociedad moderna una suerte de cautiverio. Un sector humano persiste encadenado, emergente de la brecha que separa a ricos y pobres, a dominadores y dominados, a empleadores y empleados. No se puede hablar de libertad mientras perduren los primitivos sistemas de explotación laboral en las grandes empresas mercantiles de producción. O en cuanto persista la antigua costumbre de los “criados”, extraídos de la pobreza del campo para servir en las tareas domésticas a cambio de un techo y un poco de comida, y tal vez de una educación primaria. Estas condiciones son semejantes a una verdadera esclavitud.

Bibliografía

- ARGÜELLO, Ana María, 1999. *El Rol de los Esclavos Negros en el Paraguay*. Centro Editorial Paraguayo SRL, Asunción.
- AZARA, Félix de, 1904. *Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes*. Anales del Museo Nacional de Montevideo, Montevideo.
- *Viajes por la América Meridional*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1969.
- *Visión General del Paraguay*, Ed. Alianza, Madrid, 1990.
- BLACKBURN, Robin, 2002. *A queda do Escravismo Colonial. 1776-1848*. Editora Record, San Pablo.
- BLUJAKI, Agustín, 1980. *Pueblo de los pardos libres: San Agustín de Emboscada*. Imprenta Militar, Asunción.
- BOCCIA ROMANACH, Alfredo, 2004. *Esclavitud en el Paraguay. Vida cotidiana del esclavo en las Indias Meridionales*. Editorial Servilibro, Asunción.
- CARTOGRAFÍA COLONIAL ASUNCENÑA, 2001. Academia Paraguaya de la Historia y Municipalidad de Asunción, Asunción.
- COLMÁN VILLAMAYOR, César, 1990. *Gaspar de la Noche*. Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas Dr. Gaspar Rodríguez de Francia, Asunción.
- COLNAGO, José W., 1959-60. *El templo de la Merced y nuestra historia. La Orden de N. S. de la Merced en el Paraguay*. Anuario, Instituto Paraguayo de Investigaciones Históricas, vols. 4-5.
- COONEY, Jerry W. y WHIGHAM, Thomas I., 1994. *El Paraguay bajo los López*. Algunos ensayos de historia social y política, CPES, Asunción.
- DECOUD, Héctor F., 1926. *Geografía de la República del Paraguay*, s/d, Asunción.
- DEMERSAY, Alfred (1860), *Histoire phisique, économique et politique du Paraguay et des établissements des jésuites*, Librairie Hachette et Cie., París.
- DUARTE DE VARGAS, Alberto, 2000. *Un loteamiento en el centro de Asunción a fines de la colonia*, Trabajo inédito.
- EL CAMPAMENTO DE LAURELTY, s/d, 1930. Montevideo.
- ESCLAVOS Y POBLADORES: OBSERVACIONES SOBRE LA HISTORIA PARDA DEL PARAGUAY EN EL SIGLO XIX, 1995. CPES, Asunción.
- LA ESCLAVITUD EN LA ÉPOCA DEL DR. FRANCIA, 1986. Revista de la Universidad Católica N. S. de la Asunción, vol. XIV, N° 1 y 2.

- MAEDER, Ernesto J., 1996. *Magnitud y destino de las temporalidades del Paragua.*, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia, vol. XXXVI, Asunción.
- ORGANIZACIÓN DEL EJÉRCITO NACIONAL, 1990. Asunción.
- PASTORE, Carlos, 1949. *La lucha por la tierra en el Paraguay.* Editorial Antequera, Montevideo.
- PLA, Josefina, 1975. *Hermano Negro. La Esclavitud en el Paraguay.* Editora Paraninfo, Madrid.
- POTTHAST-JUTKEIT, Bárbara, 1996. *Paraíso de Maboma o País de las Mujeres.* Instituto Cultural Paraguayo Alemán, Asunción.
- RENGGER y LOMPCHAMP (1828). *Ensayo histórico sobre la revolución del Paraguay y el gobierno dictatorial del doctor Francia.* Imprenta de Moreau, París.
- RIBEIRO, Ana, 2003. *El Caudillo y el Dictador.* Editorial Planeta, Montevideo.
- RIVAROLA PAOLI, Juan Bautista, 2004. *El Régimen Jurídico de la Tierra. Época del Dr. Francia y de los López.* Ediciones y Arte SRL, Asunción.
- ROBERTSON, John y PARISH, William, 1988. *Letters on Paraguay,* Hyspamérica Ediciones, B. Aires.
- SUSNIK, BRANISLAVA – CHASE SARDI, 1995. *Los Indios del Paraguay.* Editorial Mapfre, Asunción.
- VIOLA, Alfredo, 1986. *Origen de los pueblos del Paraguay,* Ediciones Comunereros, Asunción.
- WILLIAMS, John Hoyt., 1971. *Observations on the Paraguayan census of 1846.* Hispanic American Historical Review, N° 56.

*Vecindad, frontera y esclavitud en el norte uruguayo y sur de Brasil*¹

EDUARDO R. PALERMO

Para comprender la situación histórica de la esclavitud en la zona de frontera, es necesario definir el espacio geográfico fronterizo, ya que esta zona tiende a ser concebida de diversas formas. El concepto varía desde el lugar geográfico desde donde se mira, ya que para quienes residen en la frontera ésta se compone de una serie de elementos que en general no son interpretados por aquellos que no viven allí, más aún si esta visión se proyecta desde centros urbanos capitalinos y portuarios.

El origen etimológico e histórico de la palabra frontera no está asociado a conceptos legales, políticos o intelectuales, la frontera es lo que está al frente, nace como una necesidad de la vida social, es hacia donde se expande la sociedad; por ende es una zona de amplia comunicación que va adquiriendo un profundo sentido político, de interpenetración mutua y de permanente manipulación de la estructuras sociopolíticas y culturales. (Osorio Machado, 1998)

Medianeira Padoin (1999) expresa: *“trabalhamos com a noção de espaço fronteiro platino como espaço social e economicamente construído e que adquiriu um perfil de região, com um sentido totalizador enquanto espaço de circulação de homens, de idéias, de culturas e de mercadorias”*. El concepto emitido define más los atributos económicos y sociales que la realidad física de una zona territorial que se crea como límite o marca frente a otro territorio, en este caso frente a otro Estado. La misma autora sostiene *“é preciso que o significado global de fronteira faça-se acompanhar do termo região, pois região fronteira compreende um espaço que se posiciona frente a outro espaço de mando ou de poder de decisão, ou seja, ‘as fronteiras são relativas ao Estado’. Se, entretanto, o espaço é entendido como ‘fato social’, resultado da produção da ação humana, o qual está em constante construção, onde o ‘tempo histórico se transforma em paisagem incorporado ao espaço’, pode-se usar o termo espaço fronteiro com sentido mais amplo e completo”*.

¹ La presente investigación viene siendo realizada desde el año 2001 y cuenta con la colaboración de la Prof. Paola Saccardi.

Este espacio en permanente construcción socioeconómica genera especificidades y singularidades como el contrabando. Sostiene la historiadora Selva Chirico (1999), cuando hace referencia al tema: *“este aspecto es también parte de lo que conforma una típica área de frontera. Si el tráfico llena una necesidad económica o social, no se considera su legalidad. La persona dedicada a tal actividad no es sujeto de rechazo porque las contravenciones, por cotidianas, pierden sanción social”*. Implica que desde la visión de los centros de poder este es un fenómeno ilegal, mientras que desde la óptica del poblador es una estrategia de vida: *“O que é policiável no contrabando é secundario. O que é fundamental nao pode ser policiado, porque é histórico”*. (Bleil de Souza, 1995) La frontera opera como una zona de oportunidades abiertas para la economía, pues dependiendo de la situación, comerciantes, inversores, hacendados y particulares aprovechan estas “oportunidades” refugiando su capital, sus ganados, sus esclavos de un lado u otro de la “línea”.

Es clave, entonces, aceptar que la frontera tiene sus propias reglas y costumbres, sus propios tiempos y actores históricos. En muchos casos el doble discurso se transforma en la norma: si por un lado deben cumplirse las leyes del Estado, por el otro hay una realidad de vida que es insoslayable y que se articula en redes de poder que impulsan, frenan y modifican las órdenes emanadas de los poderes centrales. La aplicación de las leyes depende más de las personas que quieran o puedan llevarlas adelante y de las redes de poder en que se está inmerso, que del propio grado de institucionalidad que reviste la ley. La voluntad del gobierno manifiesta una cosa y “la frontera se manifiesta” de otra muy distinta. (Palermo, 2001)

Las sociedades están constituidas por múltiples redes socioespaciales de poder que se superponen y se intersectan. Este concepto complejiza la visión de la sociedad y es especialmente útil para comprender la frontera, por cuanto se la concibe como múltiples redes de poder donde la economía, la cultura, las costumbres, las relaciones de clase, el poder político y las instituciones son determinantes de los procesos históricos. Las sociedades tienen múltiples niveles de interacción por donde discurre el poder, entendido como la capacidad de organizar y alcanzar objetivos mediante el dominio del medio donde se habita, y éste adopta diferentes formas y características, extensivo, intensivo, autoritario, difuso, que tiene por resultado prácticas sociales que incorporan relaciones de poder. (Mann, 1991)

Tradicionalmente se ha confundido a la frontera con los límites del Estado y a las sociedades con la nación, pero en definitiva frontera, Estado, nación y sociedad son construcciones del accionar humano, dinámicas por definición y generadoras de intersticios donde cabe el surgimiento de modalidades regionales o locales propias. Estas modalidades son esencialmente dinámicas, pero también resistentes con relación a las redes de poder generadas y cómo ellas se sustentan en el tiempo y en el espacio. Podemos concebir entonces a la frontera como *“un espacio de interrelación, donde los intercambios culturales y redes de interacción generan nuevos códigos culturales”*. (Bentancor, Ángelo, 1998)

La zona geográfica sobre la cual se asienta nuestra definición de frontera ocupa un espacio comprendido entre los ríos Ibicuy, Cuareim, Uruguay, Negro, Yaguarón, extendiéndose hasta la laguna Merín; en la actualidad abarcaría el sur de Río Grande del Sur y los departamentos de Artigas, Salto, Rivera, Tacuarembó, Cerro Largo y Paysandú resaltando que la zona ha variado a lo largo de los últimos 300 años. Esta extensa región del lado oriental está caracteriza-

da por la fuerte presencia de riograndenses como propietarios de tierra, del portuñol, por usos y costumbres propiamente norteos, y por la presencia masiva de esclavos cuya manumisión está asociada más a los procesos históricos brasileños que a la legislación oriental.

Esclavitud, “criadagem” y discriminación

El primer aspecto, por más obvio que parezca, para introducirnos en el tema de la esclavitud del negro africano, es afirmar que el tráfico negrero fue el sometimiento violento de millones de seres humanos contra su voluntad con la finalidad de sustentar la economía emergente y la competencia colonial de los países europeos, configurando el mayor genocidio de la historia de la humanidad. Lamentablemente, genocidios modernos son más reconocidos que el de los casi 100 millones de personas traídas de África en contra de su voluntad, a lo largo de cuatro siglos, de las cuales menos de la mitad llegaron a destino.

El comercio triangular desarrollado en el Atlántico, para situarnos apenas en el marco de las culturas europeas occidentales y cristianas, proveyó de mano de obra para el desarrollo de la agricultura y economía colonial, así como de grandes capitales que permitieron la Revolución Industrial. Estos millones de hombres, mujeres y niños/as, transportados como “piezas de ébano”, como “cabezas”, acondicionados en barcos negreros diseñados especialmente para el transporte de la valiosa mercancía, separados de sus familias originales, asesinados como medida ejemplar, torturados en los viajes y sometidos a actos de brutalidad permanente, fueron la fuerza de trabajo en todos los ámbitos de la sociedad del nuevo mundo. Suplantaron al indio en casi todas partes, realizaron los trabajos manuales considerados indignos para el hombre blanco, fueron agricultores que modificaron la agricultura colonial, hasta ese momento prácticamente de subsistencia, fueron constructores de edificaciones, mineros, cocineros, amas de leche, “negritos de los mandados”, peones, soldados; en fin, realizaron todo tipo de actividades y profesiones posibles en la sociedad.

No obstante su activa participación en la economía como generador de divisas para sus patrones y de productos para la comercialización, el negro esclavo no fue considerado un integrante real de la sociedad. Moacir Flores (2004) define con claridad la situación: esclavos y libertos no eran ciudadanos, solamente los hombres que nacieron libres lo eran, por ello no podían ser tratados como iguales, restándole apenas ser tratados con humanidad, aunque esto dependía de los sentimientos de su propietario.

La pesada herencia de la esclavitud no culmina cuando ésta es jurídicamente abolida, aspecto central de nuestra investigación: en qué momento la esclavitud como fenómeno jurídico-político llega a su fin en la frontera, habida cuenta de las peculiaridades de la propia frontera. Es necesario descubrir los mecanismos que le dieron sustentación en el tiempo bajo formas encubiertas y, en muchos casos, legalizadas. El esclavo cuando deja de ser tal por obra de la manumisión, la mayoría de las veces pasa a la categoría de criado manteniéndose dentro de la estructura familiar de sus amos, alcanzando su completa liberación a la muerte de los amos o en generaciones posteriores. Los testimonios de nietos y descendientes de esclavos residentes en la frontera así lo atestiguan. La esclavitud deja paso a un cambio de categoría, los criados, la

servidumbre de las estancias y casas de familia donde la discriminación continuaba siendo la misma. El negro, con toda la carga de discriminación que pesa social y culturalmente, quedó en una situación legal de desprotección paradójicamente en momentos que obtiene su libertad. El doble discurso presente en la sociedad de la época en muchos aspectos lo perjudicó y discriminó aún más.

El problema central debemos situarlo entonces no sólo sobre la esclavitud, sino en la situación social, económica y cultural del negro desde la esclavitud en adelante. Picotti (1998) sostiene que *“la esclavitud real de los africanos no concluye con el acto jurídico, sino que perdura hasta el presente en forma de conflictos y tensiones sociales, en la discriminación refinada y encubierta de un no reconocimiento de su presencia y en general de una no adecuada valoración. Los pueblos afro americanos han sido constantemente marginados”*. Esta marginación, fundamentalmente de orden político-social en cuanto a su participación como ciudadanos, ha llevado a un grado extremo de desconocimiento y de desvalorización del aporte afro a la cultura en general, a la política y a la construcción de la independencia de los estados americanos. Su aporte al crecimiento económico y a la producción fue y es muy alto; y continúa regido por el concepto de mano de obra barata, siendo la situación de la mujer más compleja pues es discriminada por negra y por mujer. Tanto en el caso de Río Grande del Sur como de Uruguay, los números actuales indican esta discriminación de género y laboral, siendo explícito que la mayoría de los afrodescendientes forman parte de los sectores de menores ingresos en nuestras sociedades, vale decir, siguen siendo los más pobres como en el período colonial con lo cual se agrega otro factor discriminatorio.

El sistema esclavista racializó las relaciones de producción provocando nuevas contradicciones y conflictos a los ya existentes. El negro mercancía, el negro que sólo sirve para trabajar, analfabeto e ignorante, es una creación cultural del colonizador quien no sólo suprimió su libertad sino que buscó aniquilar su cultura, identidad e imaginario colectivo. Pero no pudo destruirlo completamente pues los recursos de resistencia fueron variados, entre ellos el suicidio como mecanismo de liberación. (Picotti, 1998)

Navegando entre estos aspectos, los esclavos africanos y sus descendientes supieron elaborar mecanismos de resistencia y supervivencia por medio de su cultura. La mayoría de las veces estos mecanismos han sido denominados como bárbaros o salvajes, lujuriosos o demoníacos. García (1986) sostiene: *“en líneas generales el aporte cultural de los africanos a la conformación de la identidad del continente americano y la permanente creación y producción cultural de los afro americanos fueron proyectados hasta nuestros días bajo una óptica de inferioridad frente al aporte occidental (...)”* El problema se centra en que durante los últimos 500 años la cultura hegemónica ha sido la eurocéntrica, por lo tanto la única válida; esto no implica negar la existencia de otras culturas que rompiendo las barreras de los estereotipos raciales han logrado sobrevivir y emerger hasta ocupar paulatinamente el lugar que les corresponde.

Aun hoy, para muchos, los negros son sinónimo de samba y candombe, buenos deportistas y excelentes mucamas. Basta observar el espacio dedicado a este tema en los libros de texto oficiales para el alumno, utilizados actualmente en secundaria, y las fotos de los afrodescendientes allí expuestas (notorios deportistas y músicos), algo similar ocurre con los textos de historia y ciencias sociales brasileños, aunque las leyes del actual gobierno están cambiando la situación.

Origen de la esclavitud en la región de frontera

El territorio de Río Grande del Sur fue en Brasil el de menor número de esclavos, esto se debió al escaso desarrollo de la agricultura intensiva y al predominio generalizado de la ganadería y del modelo económico de la estancia, así como a la utilización masiva del indio en todas las actividades; por ende la concentración de esclavos se dio masivamente en la zona portuaria (puerto de Montevideo y de Río Grande) y en los saladeros. Los primeros esclavos llegaron a esta provincia de Río Grande de San Pedro en 1725 con el grupo colonizador de Joao Magalhaes para la fundación de Viamao. En 1737, con la expedición de Silva Pais que funda Río Grande, llegó un nuevo contingente de negros.

A fines del siglo XVIII ocurren dos fenómenos capitales, por un lado el crecimiento de la explotación minera en Minas Gerais aumenta la demanda de carne vacuna para la alimentación de los trabajadores, así como caballos y mulas para tareas de transporte y carga. Por otro lado, una serie de sequías muy graves en el nordeste (1777, 1779 y 1792) aniquilan su rodeo ganadero provocando un fuerte aumento de la demanda de charque. Estas sequías determinaron que el empresario cearense José Pintos Martins llegara a Pelotas donde instala el primer saladero de la región en 1780, provocando de inmediato un rápido aumento del contrabando de ganado desde la Banda Oriental. Esto cambiará dramáticamente la situación de la esclavitud en la zona, promoviendo un ingreso masivo de esclavos para el trabajo en las charqueadas. La importancia de la esclavitud en el sector saladeril lo demuestran las estadísticas. En 1814 existían en Pelotas 2.226 esclavos, es decir el 50 por ciento de la población de la ciudad, mientras que en el resto de la provincia el porcentaje de esclavos era de 29 por ciento. Entre 1814 y 1833 el trabajo de los esclavos permitió transformar en charque cinco millones de vacas en 33 establecimientos saladeriles de Pelotas. (Maestri, 1993)

Tempranamente se desarrolló el tráfico negrero a través de la frontera. En enero de 1778 el comandante de la fortaleza de Santa Teresa da cuenta de que *“el Cabo Antonio Sánchez me ha entregado dos negros llamados Gertrudis y Lucía y también a Florencio González y Joseph Pereira de la Cruz, los que mandaré hasta la primera guardia portuguesa para que los entreguen a disposición del Gobernador de Río Grande (...)”* En julio el capitán Merlo recibe dos esclavos más para ser devueltos y en agosto informa que demoró la devolución de otros cinco esclavos. (Pereda, 1965)

En 1785 el virrey Loreto ordena al gobernador Del Pino prohibir el ingreso de esclavos negros desde la línea de fronteras. En 1792 Cipriano de Melo, desde Cerro Largo, informa que apresó a varios negros esclavos que pretendían ser introducidos desde Río Grande del Sur junto a varias cargas de tabaco a través de la laguna Merín.

Para los esclavos estos vastos territorios fronterizos eran una enorme cárcel de la que difícilmente podían huir, un verdadero panóptico, su color de piel los delataba y bastaba para ser objeto de prisión y averiguaciones.

Desde Río Grande las autoridades hacían lo propio, en noviembre de 1788 José Joaquín Ribeiro envía a *“dos negros encontrados en el distrito de Cerro Pelado y por sus declaraciones son prófugos de sus dominios y esclavos de Luis Gutiérrez y de Joaquín Simoes (...)”* En 1803 desde la Villa de Melo se devuelve un negro llamado Antonio y en setiembre el gobernador riograndense

Paulo José da Silva Gama reclama la devolución de un esclavo retenido en la guardia de Melo. (Pereda, 1965)

Los libros parroquiales, auxiliares muy importantes en nuestro trabajo, demuestran la existencia de esclavos desde muy temprano. Es el caso de la Villa de Melo, la más fronteriza de todas las poblaciones, creada como guardia del Tacuarí en 1792 y luego trasladada a su emplazamiento actual en 1795. Allí el 25 de febrero de 1798 son bautizados los esclavos Isidro (16 años), Alexos (16 años) y Félix (14 años) propiedad de Margarita de Viana, viuda de Juan Pedro Aguirre, en setiembre se bautiza a Eusebia, niña esclava de Francisco González, hija de sus esclavos Vicente y María. Estos esclavos se casaron en setiembre de 1797 con autorización de su propietario, Vicente con 28 años y María con 23. En agosto de 1798 se autoriza el matrimonio de Juan, 30 años, con María del Rosario, 20 años, naturales de Angola, ambos esclavos del capitán de milicias de la frontera Andrés Freire.

Intereses y valores de la economía esclava

Para el estanciero riograndense el esclavo significó una forma de riqueza y capitalización que se contabilizaba entre las existencias de la estancia y significaban un recurso importante para los pagos y compromisos económicos. Helen Osorio (1999) trabajando con inventarios de bienes post-mortem de hacendados de RGS deja claramente determinado este aspecto. Su periodización del siglo XVIII y principios del XIX demuestra entre otras cosas el peso del valor del ganado, tierras y esclavos en el total de bienes evaluados. En este sentido, el ganado fue el principal elemento económico de 1760 a 1800, representando el 40 por ciento del capital, mientras que los esclavos para el mismo período presentan una evolución bastante móvil, desde un 18 por ciento en 1770 subiendo hasta un 38 por ciento en el período 1775-1785, para luego descender entre 1790- 1800 a una banda oscilante de 22 a 30 por ciento. De 1800 a 1815 el ganado sufre una pronunciada caída que lo sitúa en un 20 por ciento mientras que los esclavos mejoran su valor en el capital superando al ganado y situándose por encima de esa cifra hasta el 30 por ciento, con lo cual observamos que el valor del esclavo se mantuvo relativamente estable como capital del estanciero. De 1810 a 1825 el ganado vuelve a recuperar su importancia hasta situarse en un 30 por ciento mientras que los esclavos cortan esta tendencia perdiendo valor y alcanzando un piso del 22 por ciento hacia final del período.

Osorio aporta otros elementos para entender estos valores los cuales tienen que ver con *“la aceleración del crecimiento económico del período: la población pasa de 17.923, en 1780, a 41.083 en 1805 y la población esclava pasa de 5.102 a 13.859, lo que significa una tasa de crecimiento anual de 3,37 % para la población total, y de 4,09 % para la población esclava; el rebaño vacuno creció 320 % de 1780 a 1791 y el plantel promedio de esclavos de 6 a 8”*. (Osorio, 1999)

Si bien el número de esclavos se redujo en términos generales, el plantel de los mismos a nivel predial se concentró en determinadas zonas, como ser la frontera con Uruguay, ya que la inmigración de europeos (muy numerosa desde principios del siglo XIX) determinó un cambio en las estructuras productivas del norte y centro de RGS, por otra parte la legislación brasileña prohibió a los colonos alemanes, italianos y de otras procedencias poseer esclavos; en 1850 una

ley provincial prohíbe la introducción de esclavos en el territorio demarcado para las colonias existentes y para aquellas que se formen en un futuro, no obstante se autoriza que el dueño de los esclavos pueda introducirlos allí pagando impuestos. (César, 1979)

Osorio (1999) determina que el valor medio de un esclavo de 20 a 30 años de edad aumentó un 30 por ciento entre 1795 y 1810 y luego un 56 por ciento desde 1810 a 1825. Este estudio también demuestra que para el período en cuestión se concentró el número de esclavos en los grandes predios, ya que en la medida en que avanzamos en el tiempo a los propietarios de menor porte les representa un mayor desembolso la adquisición de los mismos.

Esta situación será particularmente importante con posterioridad a 1850 ya que el productor fronterizo mediano no podrá competir con el gran propietario y el uso intensivo de la mano de obra esclava encarecía aún más los precios. Muchos propietarios optaron por contratar peones libres o libertos y adoptaron ideas liberales respecto del tráfico que fue prohibido en el Brasil en 1850. Sin embargo, la prohibición no impidió que se siguieran introduciendo esclavos, Guilhermino César (1979) cita el caso de Manuel Pinto de Fonseca, *“un abutre contrabandista de carne humana”* que introdujo en forma ilegal a mediados del siglo XIX, 120.000 africanos.

Desde 1773 por lo menos puede verificarse la participación del esclavo en los trabajos camperos, el negro fue factor esencial para el desarrollo de la ganadería y la pecuaria en Río Grande del Sur y particularmente en la zona de frontera con Uruguay. La existencia de los gauchos negros es mencionada en numerosos documentos del período virreinal: *“desde los primeros tiempos de la colonia hubo en las estancias negros esclavos ocupados en las tareas rurales. Negros que por fuerza tuvieron que ser hábiles en arrear ganado, tirar el lazo, carnear, domar, marcar... con el tiempo iban a llegar a ser gauchos”*. (Caula, 2004)

El número de propietarios riograndenses con campos en territorio oriental era tal que puede afirmarse que el norte del Río Negro era un apéndice económico y social del imperio. Cada una de estas unidades de producción disponía de un número de esclavos que junto a libertos, hombres libres y agregados conformaban la mano de obra disponible.

Parte de este proceso de concentración de la propiedad y población de origen brasileño estuvo marcado por flujos y reflujos migratorios que acompañaron los movimientos políticos regionales, la guerra de los Farrapos expulsó población hacia la frontera oriental, la Guerra Grande (especialmente 1843-1851) expulsó población hacia RGS, los tratados del 51 con Brasil, especialmente en el tránsito de ganados y esclavos, hizo renacer la economía riograndense y promovió la nueva ocupación de tierras generando grandes latifundios: *“en estas campañas casi desiertas, se instalaron los nuevos propietarios con sus familias y sus esclavos. Los brasileños emigrados continuaban considerándose súbditos del Imperio e ignorando la legislación uruguaya trasladaban una ‘esclavitud apenas disfrazada’*. (Bleil de Souza, 1999)

Estos tratados acabaron por crear las condiciones legales para que los estancieros riograndenses continuaran utilizando la región al norte del Río Negro como invernada del ganado para las charqueadas “gaúchas”, utilizando como mano de obra esclavos.

En 1859, el senador paulista Silva Ferraz describía la situación de la frontera con estas palabras: *“al pasar al otro lado del río Yaguarón, el traje, el idioma, las costumbres, la moneda, los*

pesos, las medidas, todo, todo señores, hasta la otra banda del río Negro, todo señores, hasta la tierra: todo es brasileiro". (Barrios Pintos, 1990)

Bleil de Souza (1999) cuantifica la presencia de los estancieros riograndenses, sus intereses, propiedades e inversiones en la frontera: *"en 1888, vísperas de la abolición de la esclavitud en Brasil, alcanzaba un índice de 82 por ciento de las propiedades del departamento de Rivera. En Artigas y Cerro Largo, respectivamente 68 por ciento y 64 por ciento de los propietarios eran riograndenses. En Salto y Tacuarembó encontramos 52,5 por ciento y 55,6 por ciento de las estancias propiedad de brasileiros. En los departamentos de Treinta y Tres y Rocha un cuarto de los propietarios eran riograndenses"*.

En 1890 el Jefe Político de Artigas registrará que de los 21.174 habitantes del departamento, 4.000 eran brasileños. Más del 60 por ciento de las inversiones realizadas en la región era de riograndenses. En la misma época en Cerro Largo las inversiones realizadas por brasileños representaban aproximadamente 50 por ciento del total. En Rivera tal proporción se elevaba a más del 70 por ciento. En 1893 se estimaba que los capitales invertidos por riograndenses en los departamentos de Tacuarembó era de 35 por ciento, en Salto 44 por ciento, en Cerro Largo 56 por ciento y en Artigas 64 por ciento. En el departamento de Rivera, la cifra alcanzaba el 79 por ciento de los capitales invertidos.

Estos datos nos dan la dimensión de los intereses económicos en la frontera y por ende el grado de vinculación económica entre las sociedades de uno y otro lado de la frontera. Conviene aclarar que muchos de los hacendados propietarios de la tierra eran hijos de brasileños, registrados en parroquias de nuestro país, pero que continuaban con las prácticas socioeconómicas de sus mayores, por lo cual la influencia de estos y su número puede ser cuantificada en una cifra mayor al que manifiestan los censos departamentales o seccionales.

Es importante marcar que durante el período 1843-1860 ocurre una serie de fenómenos que impacta la frontera en lo económico, social y político, que tiene mucho que ver con la situación de la esclavitud.

En 1843 ya instalado el gobierno del Cerrito, Oribe prohíbe la venta de ganados a RGS y establece guardias en la frontera para controlar el contrabando. En 1846 Oribe decreta la abolición de la esclavitud y adopta medidas, especialmente en los departamentos y distritos de frontera, para asegurar el cumplimiento de las mismas, entre ellas, reconocer que los esclavos fugados del Brasil y residentes en nuestro territorio son hombres libres. Cabe recordar que en 1845 culmina la guerra de los Farrapos con la mal llamada paz de Poncho Verde y no se da solución al tema de la esclavitud, ya que los negros enrolados en el ejército *farroupilha* fueron entregados al ejército imperial como botín de guerra, por lo que el número de fugados fue muy alto. (Flores, 2004)

Esta situación acelerará la participación del gobierno imperial en la definición de la Guerra Grande, pues el temor general a una fuga masiva de esclavos y que estos formaran parte de un gran ejército para invadir el Brasil con apoyo de Rosas y Oribe, excitaba la imaginación política en Río de Janeiro, a la cual Andrés Lamas desde el periódico carioca *El Comercio* se encargaba de aumentar. En los hechos el gobierno brasileño afirmaba que desde la ley de 1846 se había cuadruplicado la cifra de esclavos fugados a través de la frontera de Río Grande del Sur.

A partir de 1848 el gobierno del Cerrito también prohíbe que los estancieros brasileños trasladen sus haciendas desde las estancias orientales a las estancias del otro lado de la frontera, afectando la producción de las charqueadas. Con la prohibición (en Brasil desde 1850) del tráfico de esclavos el valor de los mismos aumenta y en algunas estancias esta mano de obra desaparece.

Una de las medidas adoptadas por los hacendados brasileños, que se consideraban súbditos del imperio a pesar de tener sus propiedades en territorio oriental, fue reclamar ante éste para que presionara al gobierno del Cerrito a abandonar sus medidas. Paralelamente, José Pedro de Abreu, (Chico Pedro o Moringue) Barón de Yacuí, propietario de campos en Salto y Artigas, iniciaba sus famosas californias o moringadas, consistentes en el robo de ganados y negros que se vendían en las ciudades de Alegrete, Bagé y Pelotas. Esto queda registrado en los informes del Jefe Político de Tacuarembó que sostiene que las sanciones aplicadas a los súbditos brasileños son por violar diferentes leyes nacionales, cometer delitos comunes y por el robo y caza de negros libres en nuestro territorio para ser conducidos a la provincia vecina y reducidos a esclavitud.

Las listas de propietarios brasileños en la frontera en 1850 revela que existían 1181 dueños de estancias que sumaban 3403 leguas de campo, es decir 8 millones y medio de hectáreas pobladas de ganados que alimentaban los saladeros fronterizos. (Barrios Pintos, 1990)

En 1851 se firman los tratados de paz que ponen fin a la Guerra Grande y los propietarios brasileños recuperan la plenitud de sus derechos, incluyendo la propiedad de esclavos. Esto generó las condiciones para que un nuevo flujo de inmigrantes vinieran a ocupar las tierras de la frontera uruguaya con capitales, ganados y más esclavos.

Las leyes nacionales prohibían la introducción de esclavos, pero se generó un sistema de registro que disfrazó la esclavitud bajo la forma de contratos de coloniaje con una duración promedio de 20 años, extendida hasta 40 años, fijando un salario anual que era la mitad del acostumbrado a los peones orientales. (Acevedo Díaz, 1933)

En octubre de 1852 el gobierno nacional envía a los gobiernos departamentales una circular estableciendo los mecanismos para realizar este trámite de devolución: debía mediar una denuncia escrita o verbal del propietario, presentarse ante el Jefe Político departamental y exhibir la documentación de propiedad del esclavo. En el Artículo 6 se establece la prohibición de introducir esclavos desde Brasil bajo la condición de peones, para lo cual se debería presentar ante el Juez la carta de libertad primero. Este sistema de reclamo permitía salvar las apariencias, ya que para los propietarios no era demasiado difícil demostrar la propiedad de los esclavos, habida cuenta de que muchos estaban registrados a ambos lados de la frontera y los nombres de los sirvientes se repetían de tal manera que uno podía pasar por otro y hacer legítimo el reclamo. Dado el marco sociocultural de la época creemos que las autoridades no pusieron demasiado empeño en verificar la documentación o veracidad del reclamo.

Esto puede comprobarse estudiando los libros de Bautismo de Tacuarembó, donde encontramos como hecho singular el bautismo de siete negros adultos procedentes de África, la mitad de los bautismos de ese año 1852, con lo cual queda demostrado lo relativo del cumplimiento estricto de la ley. En materia religiosa es interesante recordar las sucesivas denuncias

contra el cura de Livramento que a caballo recorría las dilatadas campañas de los actuales departamentos de Artigas y Rivera bautizando a familias enteras, entre ellos a los esclavos con lo cual se los nacionalizaba brasileños dentro de nuestro territorio.

Andrés Lamas desde Río de Janeiro afirma en 1856 que los hacendados traen esclavos a nuestro territorio bajo contratos que a veces se extienden por 30 años, con ello convierten al esclavo en colono y cuando conviene lo llevan al otro lado de la frontera, haciéndose costumbre que se los bautizara allí para que nazcan esclavos: *“De esta manera en algunos establecimientos del Estado Oriental no sólo existe de hecho la esclavitud sino que al lado del criadero de vacas se establece un pequeño criadero de esclavos”*. (Acevedo Díaz, 1933).

Contratos de peonaje

Para ejemplificar estos aspectos se pueden analizar los contratos de peonaje del departamento de Cerro Largo. Este documento ha sido relevado por los investigadores Borucki, Chagas y Stalla e incorporado en su investigación inédita “Esclavitud y trabajo entre la guerra y la paz. Una aproximación al estudio de los morenos y pardos en la frontera del Estado oriental (1835-1855)”.

Estos contratos de colonato estipulados por ley son sin duda una prolongación disfrazada de la esclavitud. No tenemos por qué dudar de la voluntad positiva del legislador, pero ya explicamos que la frontera tiene sus propias normas de funcionamiento y las autoridades locales pocas veces verificaban la información disponible y no se sorprendían ante algunos contratos vergonzosos como el de niños menores de 4 años, por ejemplo.

A los efectos de hacer inteligible el análisis directo del documento, hemos agrupado los datos siguiendo el criterio de establecer una escala de edades (de 1 a 9 años, de 10 a 17, de 18 a 24, de 25 a 29 y de 30 a 49 años), la duración promedio de los contratos y el monto estipulado de los mismos, con lo cual lo resumimos en los siguientes aspectos: (MHN.T.353)

- la mayoría de los contratos son de individuos en plenitud de su fuerza laboral (18 a 49 años) que representan el 64,5 por ciento del total, mientras que púberes y adolescentes representan el 13 por ciento. Un 18 por ciento de los contratos figuran sin edad, pero no es difícil pensar que en su mayoría son individuos mayores de 18 años de acuerdo a los montos que se fijan;
- los contratos se concentran mayoritariamente entre los años 1853 y 1856 con el 65 por ciento;
- el promedio general de duración de los contratos fue de 17 años, el valor promedio de los mismos fue de 687 patacones, pero debemos señalar que estos promedios varían según los sectores etarios:

| Franja etaria | patacones | duración promedio |
|---------------|-----------|-------------------|
| 01 a 09 años | 572 | 20 años y medio |
| 10 a 17 años | 866 | 24 años. |
| 18 a 24 años | 693 | 17 años y medio |
| 25 a 29 años | 711 | 15 años y medio |
| 30 a 49 años | 635 | 16 años |

De los 32 contratos sin estipular edad, los datos que se desprenden son estos:

Duración promedio de los contratos 17 años y monto promedio 668 patacones.

Estos contratos de peonaje fueron discutidos y condenados en el Parlamento uruguayo por representar una forma encubierta de esclavitud. En 1861 el presidente Bernardo Berro denunció la cláusula del tratado de Comercio que garantizaba el libre tránsito de ganado hacia Río Grande y prohíbe la celebración de contratos de trabajo entre patrones brasileños y “ciudadanos de color” por un período máximo de seis años. Los contratos celebrados entre patrones riograndenses y negros debían ser realizados ante la Jefatura Política Departamental, donde el peón era informado de su condición de hombre libre. Los sucesos políticos de 1863 y la proclama de Venancio Flores llamando a los brasileños residentes en el Estado oriental a defender sus intereses económicos no permitió dar cabal cumplimiento a esta decisión.

Estadísticas recogidas en Brasil y Uruguay

Los datos censales de los cuales disponemos permiten afirmar una presencia importante de esclavos, negros y afrodescendientes en la región. Si bien la mayoría de estos censos de población adolecen de serios defectos en la recolección de los datos, debido a la imprecisión de quienes son encargados de recogerlos, también al ocultamiento de datos por parte de las unidades censadas, los mismos permiten acercarnos a una realidad diferente de la que se ha proyectado al presente. Una afirmación clásica es que la región platense es la más europea de Sudamérica, no hay indios y escasos negros. Los datos censales con todos sus defectos confirman lo contrario.

En 1840 se realiza un censo de población en el departamento de Tacuarembó, en el distrito de Cuñapirú-Corrales, donde se debió realizar dos veces el registro pues en la primera instancia se ocultó el número de dependientes, en la segunda instancia el número de pobladores total se duplicó, ante lo cual el Juez de Paz adopta como criterio aumentar en un 30 por ciento todos los números.

Algo similar ocurre con los diversos censos realizados en la provincia vecina. Las variaciones en la división territorial y administrativa hace relativamente difícil crear una serie estadística para esta zona de frontera, por lo que apoyándonos en los datos disponibles hemos utilizado el concepto de espacio fronterizo aceptado, es decir, espacio de contactos e intercambios. Con ello pretendemos demostrar la concentración de población afro en la región.

Censos de Río Grande del Sur

Los datos siguientes están contenidos en la publicación “*Censos do RS: 1803-1950*”, editado por la Secretaría de Coordinación y Planeamiento, en Porto Alegre.

El primer censo de los que disponemos data de 1814, sobre un total de 70.656 pobladores, 20.611 eran esclavos (29 %), 5399 eran libertos, con lo cual los negros suman el 37 %. El 20 % de los esclavos se concentraban en las charqueadas. En Pelotas los esclavos eran el 51 % de la población, en Río Grande el 31 %, en Piratini el 42 %.

En 1858 la población de RGS ascendía a 282.547 personas, de las cuales 70.880 eran esclavos (25 %) y 5413 (2 %) libertos. Discriminados por distritos obtenemos las siguientes cifras: Cacapava (Cacapava, San Gabriel y Santa María) 6012 esclavos, Bagé (Bagé y Livramento) 4016, Alegrete (Alegrete, Uruguayana) 4398, Piratiní (Piratiní, Cangussu y Yaguarón) 10.663 y Río Grande (Río Grande, San José del Norte y Pelotas) 10.959. Estos son los distritos que engloban nuestra región de estudio y allí se ubican 36.048, es decir el 51 % del total de esclavos de la provincia. Esta población esclava convivía con 83.428 hombres libres representando sobre el total de la población de la región más del 30 %. Las ciudades que más concentraban esclavos eran Yaguarón (5056), Pelotas (4788), Río Grande (4369) y Bagé (4016), sumadas todas ellas allí se concentran el 51 % de los esclavos de la región de frontera sur de RGS. (Monti, 1985)

El 30 de setiembre de 1873 se cierra la matrícula de esclavos en RGS, sumando en total 98.378, el 22 % de la población total.

En 1883 la población esclava representaba 62.138 individuos, el 36 % de los mismos se ubicaba en las ciudades más cercanas a la frontera uruguaya (Alegrete, Bagé, Don Pedrito, Yaguarón, Pelotas, Piratiní, Quarahy, Rosario, Río Grande, San Gabriel y Livramento), las poblaciones con más esclavos eran Pelotas (6526), Bagé (2435), Río Grande (2345) Yaguarón (1946) y Livramento (1776). (Monti, 1985)

En 1885 los esclavos eran 27.242, una sensible disminución producto del trabajo de las sociedades emancipadoras y de los clubes abolicionistas conformadas por ciudadanos de ambos sexos, predominando en el primero el sexo femenino y en el segundo la masonería.

Censos en Tacuarembó, Cerro Largo y Rivera

Los primeros censos que importan son los cisplatinos de 1824; en Tacuarembó la población ascendía a 2283 habitantes, siendo los esclavos un 29 % de la misma y 64 % de los hogares tenían esclavos. (Borucki et al, 2004)

En los distritos de lo que hoy es Rivera, el número total de pobladores es de 1310 habitantes, de los cuales 406 figuran específicamente como esclavos, es decir un 31 %. Respecto de los hogares el 75 % poseían esclavos, en este caso la relación de esclavos por hogar es de tres para cada uno. (Barrios Pintos, 1962)

El censo de Cerro Largo, en 1824, determina un total de 3773 habitantes donde 1336 son negros, es decir un 35 %. Desagregando estos datos por zona obtenemos que en los distritos de Tacuarí y Yaguarón alcanzan un 39 %; esta es la zona por donde transitan las tropas rumbo a Bagé, Pelotas y Yaguarón donde se ubican los saladeros. (Gil, 1982)

Para el mismo departamento, en 1836, la población asciende a 4640 habitantes de los cuales en forma genérica un 25 % son esclavos, 54 % de las familias poseía esclavos. (Gil, 1982)

En 1895, se realiza un censo en la ciudad de Rivera que determina la existencia de 5489 habitantes, de ellos 785 (14 %) son mestizos, 571 (11 %) son morenos y 675 (12 %) son mulatos, de lo cual se desprende que el 23 % son afrodescendientes. Como dato complementario el 73 % eran analfabetos. (Barrios Pintos, 1982)

Archivos parroquiales de Cerro Largo, Tacuarembó y Artigas

Una de las principales fuentes documentales que hemos investigado son los archivos parroquiales. La principal limitante de éstos radica en que la mayor o menor información depende del interés del cura párroco y de sus percepciones sobre la sociedad. Así, mientras algunos se limitan a bautizar o casar señalando solamente los nombres de las personas, en otros casos se detalla su procedencia, color de piel o señas particulares.

Estos archivos exponen por un lado fechas de bautismos, matrimonios y defunciones, por otro, procedencia de las personas y en muchos casos, al margen del registro, un indicador que aclara, por ejemplo: esclavo de fulano de tal, párvulo liberado, negro, pardo, mulato, indio, china o misturado, generando con ello una “clasificación” étnica y social que tiene que ver con las percepciones de la época.

Los primeros datos corresponden al Libro Primero de matrimonios de 1797; es el casamiento de Vicente y María quienes un año después registran a su hija Eusebia. Los primeros bautismos datan de 1798 y son los antes mencionados de Isidro, Alexos y Félix.

Los registros donde aparece la palabra esclavo son muy numerosos y la propiedad de los mismos hace un corte en toda la sociedad, poseían esclavos los curas párrocos de la villa, el comandante de la campaña y frontera del Brasil, Joaquín de Soria, grandes estancieros como Bernardo Suárez de Rondelo, José Francisco Núñez, principal autoridad civil de Melo hasta 1814, primer Alcalde y comandante militar hasta 1813, primer diputado electo por Melo para el Congreso de Abril; entre los fundadores de la Villa encontramos varios propietarios de esclavos, siendo ellos españoles, orientales y portugueses, de profesiones comerciantes y estancieros.

Matrimonios:

| | |
|-------------|----------------|
| 1797 a 1810 | 12 matrimonios |
| 1811 a 1820 | 30 matrimonios |
| 1821 a 1827 | 32 matrimonios |
| 1828 a 1829 | 14 matrimonios |
| 1830 a 1834 | 14 matrimonios |
| 1838 a 1851 | 66 matrimonios |
| 1852 a 1857 | 31 matrimonios |

En total 199 matrimonios de esclavos y libertos.

Bautismos:

| | |
|-------------|---------------|
| 1797 a 1810 | 59 bautismos |
| 1811 a 1820 | 132 bautismos |
| 1821 a 1824 | 98 bautismos |

En total 289 bautismos de hijos de esclavos y libertos.

**Ejemplos
de
bautismos
de
esclavos
provenientes
de África**

1820 - María Josefa, 9 años, Vitorina, negra adulta, Manuel, 14 años, Feliciano, 20 años, Manuel, 18 años, todos del Congo; Jacinta, 17 años, *Lubolo*; Juan, 9 años, José, 10 años, Manuel Calixto, 9 años, María Ignacia, 9 años, todos de *Costa de Guinea*; José, 15 años, *Cambundá*;

1821 - Juan José, 18 años, *Munyolo*; Antonio, 12 años, José María, 10 años, Juan, 17 años, Francisco, 14 años, Congo; Bernardo, 20 años, *Cambundá*; Juana, 14 años, *Benguela*; Francisca, 25 años, *Costa de Guinea*;

1822 - Francisco, 22 años, Antonio, 18 años, *Mozambique*; Manuel, 11 años, *Costa de Guinea*; Antonio, 9 años, *Cambindá*;

1823 - Miguel, 9 años, Juan, 20 años, José, 30 años, María, 16 años, Antonio, 15 años, Francisca, 18 años, Isabel, 25 años, Congo; María, 14 años, *Candinva*; María, 40 años, José, 15 años, *Bangela*; Antonio, 11 años, José Antonio, 25 años, *Mozambique*; Domingo, 32 años, *Canvindá*; Rufina, 9 años, Manuel, 10 años, *Mina*;

1824 - Manuel Cayetano, 12 años, *Mozambique*; Rosa, 21 años, *Monyolo*; Joaquín, 20 años, *Mina*.

Aunque resulte un tanto árido el manejo de los datos, parece importante marcar el elevado número de niños, niñas y púberes esclavizados, marcando una tendencia que se reforzará con el tiempo en la medida en que se controle el tráfico oceánico y disminuya la disponibilidad de “piezas de ébano” de mayor edad. Esta es una de las caras más terribles del tráfico negrero, obviada en nuestros libros de estudio. Los datos permiten conocer la procedencia de los esclavos, en muchos casos se incluye la procedencia de la madre o padres cuando el bautizado es nacido en la villa de Melo o parroquia.

Situaciones similares encontramos en Tacuarembó, en menor grado en Artigas, aunque en este caso se prefirió marcar el color de piel o la insólita categoría de “misturado” de los bautizados o contrayentes.

Desde sus orígenes la población de San Fructuoso de Tacuarembó estuvo vinculada a la presencia de las etnias indígena y negra. En los campos de Ana Josefa Barberá, negra liberta, casada con Carlos Montiel, paraguayo, donatarios artiguistas que reciben título de propiedad en 1808, pero que pueblan la zona desde mucho antes, se fundará la población en el Rincón de Tía Ana. En 1812 en pleno éxodo escribirá su testamento donde expresa su voluntad de que allí se funde una capilla. Con la fundación oficial de Tacuarembó (el 28 de enero de 1832) bautismos, casamientos y defunciones pasan a ser centralizados en este lugar.

En la población de San Fructuoso de Tacuarembó, se realiza el relevamiento en las actas de bautismo de la capilla, desde el Libro Primero de 1838 a 1853, fichando 161 bautismos de niños, niñas y adolescentes esclavos, hijos de esclavos y también de libertos. En la generalidad de las actas de bautismo figura la condición de esclavo de los padres, al margen se coloca la condición del niño, “párvulo libertado”, formalidad que en la práctica no se cumplió en muchos casos. Esto lo hemos probado haciendo el seguimiento de algunos apellidos de niños nacidos bajo esta condición que figuran 18 o 20 años después como esclavos del mismo dueño. Los propietarios de esclavos eran tanto estancieros de origen brasileño como orientales y europeos; en el mismo libro de bautismo junto al de un esclavo figuraba, por ejemplo, el bautismo

de una hija del Jefe Político de Tacuarembó, lo cual nos habla de la distancia entre la ley y las costumbres.

En la misma medida estas actas permiten conocer quiénes eran los propietarios de esclavos y su permanencia en la región; tomemos como ejemplo a dos: José Suárez, que figura en el Censo de 1824 en Cuñapirú-Corrales con seis esclavos, bautiza en 1839 a “*Alberto, a Francisco, a Matilde, a Ubaldina y a Isabel, esclavos de su propiedad*”. En 1857, se registra un juicio que le realiza el negro Vicente Suárez contra José Suárez, por querer éste someterlo a condición de esclavitud “*siendo nacido y bautizado en la República Oriental, parroquia de San Fructuoso*”. El encargado de dirimir este difícil asunto fue el cura párroco Santiago Osés quien elevó el expediente al Juez de la 4ta. sección de Tacuarembó, distrito de Cuñapirú-Corrales, donde vivían ambos litigantes. Familiares y vecinos del lugar testificaron la condición de libre de Vicente con lo cual se resolvió que no podía ser esclavizado por haber nacido libre. (Michoelsson, 1999) Cabe recordar que Suárez fue uno de los primeros en explotar las vetas auríferas de los cerros y arroyos de la zona, para lo cual utilizó en forma intensiva mano de obra esclava traída de Brasil.

El otro actor que hemos seleccionado a modo de ejemplo es el Padre Gervasio Antonio Pereyra Carneiro, vecino de comarca de Suárez que en el censo de 1824 figura con seis esclavos y un dependiente. La mayoría de los bautismos inscritos entre los años 1838 y 1842 fueron realizados por este cura brasileño que tenía como característica principal ser esclavista, hecho que no mereció la condena del párroco de San Fructuoso, Juan Bruno Picabea Ramírez, quien realizaba los asientos en el libro de actas. Se registra que en noviembre de 1838 bautiza a “*Ágneda, hija de Dominga, su esclava*”; al margen no figura “*párvula libertada*”.

Los archivos informan también de la procedencia de los esclavos Fortunato, 16 años, *Mozambique* y José, 13 años, nación *Benguela (Angola)*, ambos esclavos de Eufrasio Bálamo, bautizados en 1840, esclavos recientemente comprados. Sobre quiénes eran los propietarios de los mismos y cómo eran regalados a los niños de la familia como mercancía, se desprende del acta de bautismo de “*Enriqueta, nacida el 10 de abril de 1838, hija de María Angélica, negra esclava de los menores de Josefina Rodríguez*”.

Entre los propietarios de esclavos hemos identificado a varios pobladores fundadores de la Villa, a Jueces de Paz, Jefe Político, presbíteros, comerciantes y hacendados.

La presencia de esclavos aún figura en los bautismos de 1852 y suponemos que se extiende en el tiempo, aunque la denominación de esclavo se sustituye por moreno, africano o negro. En 1866 se consigna el bautismo de Casimira, hija de Juliana Bálamo, donde no dice que sus padres sean esclavos, aunque en el margen del acta el cura asentó: “*Casimira, la esclava de Bálamo*”, Eufrasio Bálamo.

Es importante tener en cuenta que los esclavos bautizados en una parroquia uruguaya eran “un porcentaje” del total de esclavos cuyos bautismos se registraban con curas párrocos de Livramento, Don Pedrito y Bagé, ya que de esa manera se los nacionalizaba brasileños y con ello se los hacía esclavos legales, luego volvían a ser introducidos al territorio oriental pero en condición de peones o agregados.

En el caso de la parroquia de San Eugenio, predominan los bautismos y matrimonios de indígenas, prácticamente la palabra esclavo no se utiliza, en general se los denomina negros,

morenos o africanos, después mulatos o pardos. Para este caso hemos realizado un relevamiento de los primeros libros de bautismos y matrimonios sobre 1011 registros de 1857, 1858 y 1860.

| | |
|-------------------|----------|
| Blancos | 22,36 % |
| Indios y mestizos | 58,65 %, |
| AFROS | 12,66 % |
| Misturados | 6,33 %, |

En 1860 se registra el matrimonio de José, 60 años, costa de África, con Rita, negra brasileña de 50 años: *“ambos esclavos de Feliciano da Costa”*. Al margen el cura dispuso además “negros pobres”.

Uruguay

1825-1837 - Ley de libertad de vientres y prohibición de tráfico de esclavos, en 1830 una ley haciendo extensiva a todo el Estado, de 5 de setiembre de 1825, sobre libertad de vientres, en la Constitución de 1830 se reitera la prohibición del tráfico, en 1837 una ley estableciendo la tutela de los colonos africanos: *“Debiendo poner término a los abusos a que ha dado lugar la inejecución del Art.131 de la Constitución y teniendo en vista que en el caso de repetirse la introducción de negros como esclavos o de cualquier otro modo, son absolutamente necesarias medidas (...) para asegurar la suerte de los que en el hecho de pisar el territorio (...) tienen derecho a gozar de los privilegios de hombres libres, allí se declara que todos los negros que sean introducidos en la República desde la publicación de esta ley, bajo cualquier denominación son libres de hecho y de derecho, los negros serán puestos en tutela por la autoridad pública, hasta cumplir su mayor edad, los tutores serán obligados a darles buen trato, vestirlos competentemente, asistirlos en sus enfermedades e instruirlos en la religión y buena moral; no están comprendidos en esta ley, los esclavos que fugados de sus amos que se asilen en nuestros territorios, los mismos serán entregados a sus propietarios y extraídos inmediatamente para fuera del país. Los esclavos que se introduzcan con sus amos, viniendo estos emigrados, con sus intereses o al servicio de personas transeúntes, pero no pueden ser vendidos ni enajenados con ningún título y deben ser extraídos en el término de un año, contado desde la introducción”.*

1842 - Ley aboliendo la esclavitud; en sus considerandos dice: *“Que desde el año 1814 no han debido reputarse esclavos nacidos en el territorio de la República. Que desde julio de 1830 tampoco han debido introducirse esclavos en ella. Que entre los que existen por consiguiente con esa denominación, son muy pocos, así por el Art.1 se destinan a todos los varones útiles al servicio militar y los demás y mujeres permanecerán como pupilos”.*

1846 - Ley de abolición de la esclavitud del gobierno de Oribe, que puso punto final al tema debido a los esfuerzos políticos y administrativos para hacerla cumplir. Su aplicación determinó la huida masiva de esclavos hacia nuestras tierras provocando las amenazas de formación de un gran ejército anti-imperial de rosistas, nacionalistas y negros fugados.

1852 - Circular del gobierno a los jefes políticos determinando cómo proceder ante los propietarios de esclavos que realicen los reclamos de acuerdo al Tratado de 1851 de devolución de los mismos, y con aquellos que los posean en territorio oriental, debiendo presentar ante las jefaturas la correspondiente carta de libertad. No podrá ser perseguido ningún negro por su condición de tal si no es fugado de Brasil, si es residente o peón o figura en la condición de tal, debe ser amparado en sus derechos como poblador de la República. En el Artículo 6 se establece la prohibición de introducir esclavos desde Brasil bajo la condición de peones, para lo cual se debería presentar primero, ante el Juez, la carta de libertad de los mismos.

1853 - Ley declarando abolido todo tipo de patronato sobre menores de color y declarando piratería el tráfico de esclavos.

1861 - El presidente Berro prohíbe la celebración de contratos de peonaje por más de 6 años y determina su estricto registro en las jefaturas políticas.

Brasil

1827 - El gobierno de Pedro I conviene con Gran Bretaña abolir el tráfico de esclavos;

1831 - Ley que determina la libertad de todos los esclavos introducidos a partir de ésta;

1850 - Nuevo tratado con Gran Bretaña que pone fin al tráfico negrero;

1851 - Ley Queiroz aboliendo definitivamente el tráfico. Esta trajo como consecuencia un intenso tráfico ilegal a lo largo de los años y una ola de robos y secuestros en territorio oriental;

1871 - Ley de libertad de vientres;

1879 - Ley Sinimbú, reglamentando y favoreciendo el ingreso de inmigrantes libres y determinando las relaciones contractuales entre empleados y patrones. Esta ley es considerada clave en el camino hacia la abolición de la esclavitud;

1885 - Ley Saraiva o de los sexagenarios, determinando la liberación de los esclavos mayores de 65 años. (Orlandini, 1999) (Lobarinhas, 1999)

En el caso concreto de Río Grande del Sur, la formación desde 1881 de asociaciones y clubes abolicionistas dio el impulso definitivo al movimiento abolicionista, éste tendrá una expresión valiente y decidida por medio de la prensa y de la masonería. Entre 1883 y 1884 todas las ciudades y villas de la provincia crean sus centros abolicionistas y serán las logias masónicas las responsables de coordinar la recolección de fondos para las manumisiones, a su vez de enviar fondos de una ciudad a otra cumplida su misión. Los resultados primarios de la campaña de liberación de 1884 arrojaron la cifra de 34.986 manumisiones compradas. En 1887 la matrícula de esclavo había caído a 8436, no obstante algunas villas y ciudades donde se declaró extinguida la esclavitud, en realidad sobrevivió algún tiempo, caso de Livramento donde años después se liberan los últimos cuatro esclavos. (Monti, 1985)

Procedencia étnico y/o geográfica de los esclavos de la región

Resulta ilustrativo mencionar las diferentes procedencias a las cuales pertenecen los esclavos relevados en los diferentes archivos y documentos consultados. Estos datos parecen particularmente útiles pues permiten una aproximación a la cultura general de los esclavos, otorgan pistas para profundizar los conocimientos sobre las formas de actuar y pensar de los pueblos de donde provienen, así como rastrear el origen posible de diversas manifestaciones incorporadas a la vida cotidiana, tales como las comidas, el arte y artesanía, la música, la religión y el idioma.

Estas procedencias son:

Angola, Benguela, Bolo, Caranllí, Casampí, Cambundu, Cambundá, Cambindá, Costa de África, Costa de Guinea, Congo, Criollos, Guinea, Lubolo, Mina, Mozambique, Munyolo, Mufunví, Muyumbí, Rebolo, Visamón

Congo 19.8 %, Benguela 14.06 %, Costa de Guinea 9.38 %, Angola 6.77 %, Costa de África 5.73%, Mozambique 5.21 %, Caranllí 3.12 %, Mina 3.12 %, Lubolo 2.60 %, los demás tienen un porcentaje menor al 2%.

Para Río Grande del Sur, Maestri (1993) resalta la importancia de los angoleños en su conjunto, en 1803 sobre 1104 esclavos introducidos los porcentajes son: Benguela 37%, Angola

34%, Rebolo 8%, Congo y Mina 6% (págs.32-34). Para el caso uruguayo, particularmente montevideano, Montaña (2001) establece como principales naciones a Guinea, Costa de Guinea, Congo, Angola y Mozambique, siendo estos últimos los más numerosos (págs.61-62).

Si agrupamos los datos regionales mencionados considerando como Angola -Angola, Benguela Cambindá y Lubolo-, representan el 25 % del total y como Congo -Congo, Mufunví, Mulyolo, Muyumbí- representan el 23,45 %.

Conclusiones

La persistencia en el tiempo del fenómeno esclavista en el espacio fronterizo tiene directa relación, según nuestra interpretación de los procesos históricos, con los siguientes elementos:

1. La masiva presencia de población de origen luso-brasileña que eran los mayores propietarios de la tierra.
2. Su enorme influencia política, económica y social que hizo predominar sus costumbres.
3. La explotación de los esclavos fue una de las características singulares de esta masiva presencia luso-brasileña que generaba adicionalmente estatus social emulado por otros sectores de la sociedad.
4. La falta de interés o posibilidades reales de aplicación de las leyes antiesclavistas por parte de los representantes del gobierno.
5. Las profundas vinculaciones políticas entre caudillos en la frontera hizo que la omisión en este tema fuera reiterada y la propia frontera se transformara en un escenario de negociaciones donde la tierra, el ganado y los esclavos eran los puntos de negociación. (Palermo, Saccardi, 2003)

La finalización del ciclo esclavista con la Ley Áurea de 1888 en Brasil, puso un punto final en materia jurídica. Los esclavos fueron liberados en su gran mayoría, no obstante muchos de los esclavos manumitidos firmaron cartas de compromiso de continuación de sus trabajos por 5, 10 y 15 años, por lo cual a la etapa de esclavo le siguió la de criado. En el caso de nuestra región, en los contratos de peonaje no consta que fueran abolidos en la práctica, por lo cual se continúa un ciclo de servidumbre.

A ambos lados de la frontera y en fechas diversas, desde 1860 en adelante, se fueron formando pueblos de negros en campos cedidos por sus antiguos amos o se les dejó vivir en comunidades en la condición de agregados; existen testimonios documentales y fundamentalmente testimonios de descendientes de antiguos esclavos. Estas colectividades se asentaron en general a escasa distancia de la frontera entre ambos estados, tal vez como una forma de protección contra eventuales cambios políticos. Recientemente, en uno de los distritos del municipio de Livramento el gobierno federal reconoció la condición de *kilombola* a una familia de negros que se ajusta a lo ya comentado.

- En 1872 el Jefe Político de Tacuarembó recuerda a los comisarios de las diversas seccionales que *“se prohíbe la entrega de esclavos fugados del Brasil”*, razón para creer que esta era una práctica que se continuaba en el tiempo, y luego aconseja: *“para evitar la costumbre inmoral de llevar negros libres de este Estado a esclavizarlos en el Brasil, se ordena a los comisarios de frontera apersonarse a los transeúntes que vayan acompañados de tales negros a fin de averiguar si lo hacen de libre y espontánea voluntad”*. (AGN. Doc. de la Jefatura Política de Tacuarembó)
- En 1872 el maestro de la escuela pública de varones y secretario de la Comisión Auxiliar de Rivera (que formaba parte del departamento de Tacuarembó), devuelve una esclava fugada de Livramento, propiedad de un influyente militar, con la finalidad de evitar molestias y mantener las buenas normas de convivencia entre ambas sociedades vecinas. (AGN. Doc. de la Jefatura Política de Tacuarembó)
- Manifiesta el diario *El Siglo* de Montevideo, en octubre de 1877, que en Tacuarembó fue comprada la libertad de esclavos fugitivos de Brasil que desde hacía algún tiempo permanecían detenidos por la justicia a solicitud de su amo, Desiderio Antúnez Maciel. Estos eran Adán Martínez y Pedro Píriz. Cabe decir que don Desiderio tenía sus campos en la zona de Vichadero, departamento de Rivera, y él y varios familiares fueron denunciados por *“tener criaderos de esclavos en sus estancias”*.
- En 1884 en Artigas, la Junta Económica Auxiliar recibe la renuncia de uno de sus miembros; se proponen entonces dos nombres, uno de ellos el de Francisco Beleda, registrado en el acta entre paréntesis de *“color negro”*. En la sesión siguiente se aceptó por nota la integración de uno de los ciudadanos propuestos y se establece *“recomendando a la vez en la misma nota a esta comisión delegue al olvido la proposición que hizo el Dr. Gil en una persona indigna para miembro de esta comisión”*. La persona indigna lo era Beleda por su sola condición de negro, ya que era un vecino reconocido como hombre de trabajo en la Villa (dato proporcionado por la historiadora profesora Olga Pedrón. Actas de la JEA.1884).
- En 1897 en el periódico *La Verdad* de Rivera se encuentra el siguiente anuncio: *“se necesitan dos empleadas para servicio doméstico de preferencia negras y aseadas”*.
- En 1905 en la villa de Quarahy, vecina de Artigas, el Prefeito municipal, hombre vinculado en sus ideas y familiarmente a los clubes abolicionistas, mandó construir una puerta lateral en el cementerio central destinada a negros y pobres, como consta en actas de la Cámara Municipal, para que de esa manera el féretro y la procesión de los deudos no pasaran frente a las tumbas y mausoleos de las familias distinguidas de Quarahy (dato proporcionado por la historiadora de Quarahy, profesora Diva Simoes. Actas de la prefeitura de Quarahy).
- En 1931 desde el Ministerio del Interior se ordena a los Jefes de Policía que contraten a ciudadanos de color también para ser agentes de policía ya que la Constitución sanciona como única diferencia entre los hombres la de los talentos y virtudes.

La memoria oral de muchos de los descendientes de esclavos y criados aportan pistas interesantes sobre la vida de estas personas después de 1888 a ambos lados de la frontera.

Por ejemplo: Raymunda Fraga Núñez, nacida en 1889 y fallecida con 109 años en la ciudad de Artigas. Raymunda era hija de esclavos en un establecimiento del departamento de Salto, su madre la tuvo junto a un cerco de piedra y al poco tiempo fue separada de ella no viéndola nunca más. Fue dada en crianza a una familia de apellido Viera, en la ciudad de Artigas. En 1904 emigró al Brasil con motivo de la Guerra Civil y volvió años después. No sabía leer ni escribir, no fue enviada a la escuela, hablaba siempre en portugués. Era de mediana estatura, toda su vida anduvo descalza, sus pies eran grandes, de empeine muy alto y redondos. Vestía siempre de blanco, con un pañuelo de color en la cabeza. Vivía en la misma casa de sus patrones pero comía después que ellos, realizaba todas las tareas de la casa como mucama, lavandera y limpiadora, cuando niña era la encargada de juntar las vacas y realizar el ordeño. Se la trataba con mucha severidad, castigándola con palmeta en las manos y otras partes del cuerpo, tenía una gran cicatriz del lado derecho de su espalda, producto de castigo con látigo o vara de membrillo. Raymunda hablaba muy poco, tomaba mate sola y tuvo a su hija María Esther, única, con 46 años. Cuando ésta nació, siguiendo una vieja tradición de nuestra campaña, fue bautizada en su casa por una prostituta con agua, una ramita de romero y una vela.

Bibliografía

- ACEVEDO DÍAZ, E., 1933. *Anales históricos del Uruguay*. t. II, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- BARRIOS PINTOS, A., 1962. *Rivera en el ayer, de la crónica a la historia*. Minas, Editorial Minas.
- 1985. *Rivera, una historia diferente*. Montevideo, Intendencia Municipal de Rivera.
- 1990; *Rivera, una historia diferente*. t. II, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura.
- BENTANCOR, G, ÁNGELO, R., 1998. “Abordaje de las fronteras desde un enfoque interdisciplinario. La cotidianeidad desde el espacio público”; en: T.M, A.D, N.O, N.B. y V.S. (Orgs). *Fronteiras e espaço global* (41-50). Porto Alegre, AGB.
- BLEIL, S., 1995. “Os caminhos e os homens do contrabando”, en: I.C, E.C, A.L, N.O, P.S y S.B. (Orgs.). *Práticas de integração nas fronteiras. Temas para o Mercosul* (126-139) Porto Alegre, Editora da Universidade.
- BLEIL, S., PEREIRA PRADO, F., 1999. “Brasileiros na fronteira uruguiaia: economia e política no século XIX”; en: Simposio *Fronteras en el espacio platino*. 2das. Jornadas de Historia Económica, Montevideo.
- BORUCKI, A., CHAGAS, K., STALLA, N., 2004. *Esclavitud y trabajo entre la guerra y la paz. Una aproximación al estudio de los morenos y pardos en la frontera del Estado oriental (1835-1855)*. Montevideo. Trabajo inédito.
- CARDOZO, F., *Tacuarembó, música y teatro*. Tacuarembó, Ediciones de autor.
- CAULA, N., 2004. *Artigas Nemoñaré II*. Montevideo, Rosebud.
- CÉSAR, G., 1979. *Historia do Rio Grande do Sul, período colonial*. San Pablo, Editora do Brasil.

- CHIRICO, S., 1999. “Rivera-Livramento: límite político, frontera económica, espacio social”; en: Simposio *Fronteras en el espacio platino*. 2das. Jornadas de Historia Económica. Montevideo.
- FLORES, M., 2004. *Negros na Revolucao Farroupilha. Traicao en Porongos e farsa em Ponche Verde*. Porto Alegre, EST, Edicoes.
- GARCÍA, J., 1986. “Desfolklorizar y reafirmar la cultura afroamericana”; en: Cienfuentes, A. (Comp.) Seminario Internacional, *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas (167-172)*. Instituto Colombiano de Antropología.
- GIL, G., 1982. *Ensayo para una historia de Cerro Largo*. Melo, Ediciones de autor.
- KI-ZERBO, J., 1980. *Historia del África negra. t. I, De los orígenes al siglo XIX*. Madrid, Alianza Editorial.
- LOBARINHAS PIÑEIRO, T., 1999. “Resistência escrava e crise do escravismo no Brasil”; en: Simposio *Aspectos da escravidão e da transição para o trabalho livre*. 2das. Jornadas de Historia Económica. Montevideo.
- MAESTRI, M., 1993. *O escravo gaúcho, resistencia e trabalho*. Porto Alegre, Editora da Universidade.
- MANN, M., 1991. *Las fuentes del poder social. t.1*, Madrid. Alianza Editorial.
- MEDIANEIRA, M., 1999. “O espacio fronteirico platino no seculo XIX, a Revolucao Farroupilha e o discurso federalista”; en: Simposio *Fronteras en el espacio platino*. 2das. Jornadas de Historia Económica. Montevideo.
- MICHOELSSON, F., 1999. “Los tiempos de la esclavitud”; en: Semanario *Batorí*, 29-10-1999. Tacuarembó.
- MONTI, V., 1985. *O abolicionismo, 1884, sua hora decisiva no Río Grande do Sul*. Porto Alegre, Martins Livreiro.
- ORLANDINI, F., 1999. “A transição para o trabalho livre no Brasil a partir do debate parlamentar. Um comentário sobre a bibliografía atinente ao tema”; en: Simposio *Aspectos da escravidão e da transição para o trabalho livre*. 2das. Jornadas de Historia Económica. Montevideo.
- OSORIO, H., 1999. “A pecuária Rio-Grandense em tempo de guerra: 1815-1825”; en: Simposio *Economía y revolución en el Río de la Plata*. 2das. Jornadas de Historia Económica. Montevideo.
- OSORIO MACHADO, L., 1998. “Límites, fronteiras, redes”; en: T.M, A.D, N.O, N.B. y V.S. (Orgs). *Fronteiras e espaco global* (41-50). Porto Alegre, AGB.
- PALERMO, E., 2001. *Banda Norte, una historia de la frontera oriental. De indios, misioneros, contrabandistas y esclavos*. Rivera, Ediciones de autor.
- PALERMO, E., SACCARDI, P., 2003. “La presencia afroamericana en la región fronteriza del Norte uruguayo”; en: Seminario *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense, Historia y presente*. Montevideo.
- PEDRÓN, O., 1990. *Departamento de Artigas, esbozo histórico*. Artigas, Ediciones de autor.
- PICOTTI, D., 1998. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, Editorial del Sol.
- PEREDA, I., 1965. *El negro en el Uruguay*. Montevideo.

Fuentes documentales

- Actas la Comisión Auxiliar de Rivera. 1866–1883. Montevideo, Archivo General de la Nación.
- Actas de la Comisión Auxiliar de San Eugenio del Cuareim. 1884. Archivo de la historiadora Olga Pedrón. Artigas.
- Actas de la Prefeitura da Vila do Quarahy. 1905. Archivo de la historiadora Diva Simoes. Quarahy.
- Archivo General de la Nación. Fondo Archivo General Administrativo. Documentos varios.
- Archivos parroquiales. Libros de Bautismos y Matrimonios. San Fructuoso de Tacuarembó. Tacuarembó.
- Archivos parroquiales. Libros de Bautismos y Matrimonios. San Eugenio del Cuareim. Artigas.
- Archivos parroquiales. Libros de Bautismos y Matrimonios. Nuestra Señora del Pilar de la villa de Melo. Cerro Largo.
- De provincia de San Pedro a Estado de Río Grande del Sur. Censos do RS: 1803-1950. (1986). Porto Alegre. Secretaria de Coordenacao e Planejamento. 2ª. Impressao.
- Diario *La Verdad*. Año 1897. Rivera. Biblioteca Municipal.
- Diario *El Siglo*. Año 1877. Montevideo. Biblioteca Nacional.
- MHN. Archivo del Cnel. José Gabriel Palomeque. Jefatura Política del departamento de Cerro Largo. Tomo III. 1860-1861. T.353.
- Rodríguez, A. (1856). *Colección de leyes, decretos del gobierno, tratados internacionales y acuerdos del superior tribunal de justicia de la República Oriental del Uruguay*. Montevideo, Imprenta Liberal.

Esclavitud y abolición en el Río de la Plata en tiempos de revolución y república

**ANA FREGA, ALEX BORUCKI,
KARLA CHAGAS, NATALIA STALLA**

La temática de la esclavitud no ha merecido un tratamiento suficiente por parte de los historiadores rioplatenses, hecho que en los últimos años ha comenzado a revertirse.¹ Los avances de la Historia social así como la percepción de la necesidad de contar con información acerca de los orígenes sociales, étnicos y culturales de la población rioplatense, han servido de incentivo a los estudios académicos. En ese sentido, las líneas de investigación aquí desarrolladas procuran una contribución desde el ámbito científico a la construcción de una “memoria colectiva” que reconozca e incorpore la participación de grupos sociales “silenciados” por la historiografía de corte “nacionalista” o “tradicionalista”.

Este trabajo sintetiza algunos resultados de investigaciones iniciadas a fines de la década del noventa sobre esta temática en el territorio de la Provincia/Estado Oriental, realizadas sobre la base de la compulsión de un variado repertorio de fuentes documentales editadas e inéditas. Además de las disposiciones de los distintos gobiernos en torno de la esclavitud o la documentación referente a los batallones de pardos y morenos (listas de revista, comisiones clasificadoras, etcétera), se ha recurrido a expedientes judiciales, padrones y censos de población, testamentos, prensa periódica, entre otros, a fin de combinar un enfoque institucional con una aproximación primaria a las percepciones de los esclavos y las esclavas en este período histórico.

En la primera parte, realizada por Ana Frega, se aborda el proceso abierto con la crisis revolucionaria iniciada en el Río de la Plata en 1810 y se cierra a inicios de la década de 1830. El marco cronológico se justifica en el primer caso, pues la ruptura institucional ambientó la fuga de esclavos, requirió la leva de afrodescendientes libres y esclavos, así como promovió el inicio de disposiciones tendientes a la abolición progresiva de la esclavitud. La fecha de cierre coincide con la formación del Estado Oriental del Uruguay (1830), el Pacto de la Confedera-

1. En el caso uruguayo, sin embargo, es necesario mencionar el estudio pionero de Eugenio Petit Muñoz sobre la condición jurídica de los esclavos (1948), primer tomo de una investigación más ambiciosa junto a Edmundo Narancio y José M. Traibel acerca de la condición jurídica, social, económica y política de esclavos y libertos durante el período colonial en la Banda Oriental, que no llegó a concretarse.

ción de las Provincias del Litoral (1831), la renuncia de Pedro I y el inicio de la Regencia (1831).

En la segunda parte, realizada por Alex Borucki, Karla Chagas y Natalia Stalla, se analiza la continuidad del tráfico de esclavos, el mantenimiento de las formas de trabajo asociadas a la esclavitud, los contextos y características de las leyes de abolición dictadas en ambas orillas del Río de la Plata, y los mecanismos que llevaron a una prolongación institucional de las formas de trabajo forzado hasta dos décadas después del dictado de la primera ley que había declarado abolida la esclavitud en Uruguay.

Por último, se ha reunido en una cronología información acerca de la trata de esclavos y las distintas medidas abolicionistas. Cabe señalar que las menciones al proceso en las Provincias Unidas/Confederación Argentina/República Argentina, fueron tomadas de la bibliografía específica consultada, especialmente los trabajos de Marta Goldberg (1976), George Reid Andrews (1989), Silva C. Mallo (1991) y Liliana Crespi (1995). Cierra el trabajo una bibliografía general, plural en cuanto a enfoques y rigor metodológico, a efectos de brindar al lector interesado algunas pistas para profundizar este abordaje.

Abolición de la esclavitud y guerras de independencia en el Río de la Plata

En primer lugar, es necesario tener presente que la abolición de la esclavitud fue una conquista, no una concesión. Como ha estudiado Herbert Klein (1986), aun cuando, por ejemplo, se hubieran expandido las voces que condenaban esa brutal institución, o los sectores industriales reclamaran la extensión de la fuerza de trabajo libre y la ampliación del potencial mercado de consumidores, *“los amos pelearon o aplazaron cada paso encaminado a la liberación de sus esclavos”*.

En segundo término, la obtención de la libertad de los esclavos fue un complejo proceso de experiencias individuales y colectivas que no admite una lectura unívoca y que implicó una diversidad de respuestas y reacciones. A las medidas institucionales se sumaron, complementaron, presionaron u opusieron los diversos caminos de resistencia de los distintos grupos de población esclavizada.

En tercer lugar, sin que ello suponga desconocer experiencias históricas anteriores, puede sostenerse que la coyuntura de las guerras de independencia y los procesos de construcción estatal en Hispanoamérica favorecieron el recorrido de distintos “caminos de libertad”. La crisis de la monarquía española debilitó los lazos de control facilitando las fugas, los movimientos revolucionarios requirieron la transformación de los esclavos en “hombres de guerra” debiendo ofrecer la libertad a cambio, las proclamas presentaban la lucha como el *“grito de los pueblos de la América por su libertad”* ambientando disposiciones que prohibían el tráfico de esclavos y declaraban que nadie nacería esclavo. Ello no supone desconocer que los significados de los términos “libertad”, “patria”, y “nación” variaban en función de los intereses y posición de quien los estuviera enunciando, y que en las revoluciones hispanoamericanas en general, fueron especialmente restrictivos en lo referente a la institución de la esclavitud. Bajo argumentos de

diverso tipo -defensa del derecho de propiedad, falta de preparación de los esclavos para vivir en libertad, entre otros- se justificó el mantenimiento de la esclavitud o de formas derivadas bajo el nombre de “pupilaje” o “colonato”. Esclavos y libertos tampoco fueron incluidos en la asociación política de ciudadanos portadores de iguales derechos, base de la soberanía de la Nación. A pesar de estas consideraciones, la coyuntura revolucionaria posibilitó un espacio para la búsqueda de la libertad, aunque los esclavos supieran que dependía de la fuerza que individual o colectivamente tuvieran para obtenerla y defenderla.

La crisis revolucionaria en el Plata, al igual que en otras regiones de Hispanoamérica, abrió un espacio a los planteos que proponían un camino lento hacia la abolición de la esclavitud (Klein, 1986; Andrews, 1989; Martínez Montiel, 1992). Desde el inicio mismo de la revolución, el bando españolista denunció la fuga de esclavos, a su vez, el bando patriota fomentó la formación de batallones de pardos y morenos a cambio de otorgar la libertad luego de cierta cantidad de años de servicio (Martínez Montero, 1940-1942; Isola, 1975; Andrews, 1989; Montaña, 1997). Por ejemplo, luego del inicio de los enfrentamientos en la región de Soriano en la Banda Oriental el 28 de febrero de 1811, las primeras tropas que llegaron como “apoyo” desde Buenos Aires fueron regimientos de pardos y morenos comandados por Miguel Estanislao Soler. A su vez, la fuga de más de mil esclavos de ambos sexos, “riqueza y brazos de estos hacendados”, según el denunciante, fue comunicada por el Comandante del Apostadero Naval a las autoridades españolas por oficio fechado el 19 de noviembre de ese año (Comisión Nacional “Archivo Artigas”, en adelante, Archivo Artigas, tomo IV, 1953).

A pesar de estos hechos, las posturas revolucionarias respecto de la esclavitud no fueron claras. Entre los grupos dirigentes se manifestó la tensión entre derechos contradictorios. Por un lado, el derecho individual a la libertad, que favorecía el dictado de medidas de corte abolicionista. Por otro, el derecho individual de propiedad, que amparaba a los amos del bando patriota y restringía el alcance de algunas disposiciones de otorgamiento de cartas de libertad a los esclavos de los “enemigos” de la revolución, cuyos bienes podían ser considerados botín de guerra. Por último, el derecho del Estado a reclutar ejércitos en defensa de la patria sirvió de sustento al enrolamiento obligatorio de esclavos en batallones de pardos y morenos en condiciones inferiores de remuneración y ascensos bajo la promesa de la libertad.

Abolicionismo “gradual”

En abril de 1812 el Superior Gobierno de las Provincias Unidas prohibió el tráfico de esclavos y en febrero de 1813 la Asamblea General Constituyente reunida en Buenos Aires decretó la libertad de vientres, marcando una dirección gradual para la emancipación de los esclavos. (Ravignani, 1937) Un reglamento fijó las condiciones de los “libertos” o “pupilos”: a) los curas debían pasar mensualmente a las autoridades locales la relación de los “niños de castas” que bautizaran indicando el nombre de los patrones; b) los libertos podían ser separados de sus madres a partir de los dos años y “traspasados” a otro tutor; c) debían servir gratis hasta los quince años los varones y los catorce las mujeres; d) a partir de esa edad, recibirían un salario de un peso mensual que sería depositado en la Tesorería Filantrópica hasta que a los veinte años los

varones y dieciséis las mujeres, quedaran plenamente emancipados; e) en esta condición, si estaban casados con mujeres libres o libertas, podían solicitar un predio para labranza de cuatro cuadras cuadradas. (Ravignani, 1937) Pero ni siquiera con estas limitaciones la medida fue respetada en su totalidad. La aplicación del decreto parece haber sido más estricta en Buenos Aires que en otras partes de las Provincias Unidas. (Andrews, 1989) Según un artículo aparecido en 1816 en la *Gazeta de Buenos-Ayres*, entre 1813 y 1815 habían nacido en la antigua capital del virreinato 2003 libertos, de los cuales sobrevivían 1253 en 1816 (Crespi, 1995), aunque se consignan sólo los casos registrados. En ocasiones las madres debían ir a juicio, pero si lograban brindar pruebas sobre la fecha de nacimiento de la criatura, el tribunal fallaba en su favor.

Una medida a medio camino entre las preocupaciones humanitarias (junto a la presión británica) y el imperativo de la guerra de recursos, fue el decreto de la Asamblea disponiendo que los esclavos de países extranjeros quedaran libres “*por solo el hecho de pisar el territorio de las Provincias Unidas*”. Si bien el decreto se aprobó el 4 de febrero de 1813, fue publicado tiempo después, previendo seguramente las repercusiones que generaría en la corte portuguesa. Esta disposición tenía como antecedente el derecho de asilo aplicado, por ejemplo, cuando las disputas hispano-lusitanas por Colonia de Sacramento que concedía la libertad a los esclavos fugados. (Petit Muñoz, Narancio, Traibel, 1948) La reclamación de la corte portuguesa en Río de Janeiro argumentó que esa disposición violaba los términos del armisticio de mayo de 1812 (el tratado Rademaker-Herrera, por el que se habían retirado los portugueses de la Banda Oriental), ante lo cual solicitó a Gran Bretaña que mediara -léase presionara- ante el gobierno de las Provincias Unidas para su revocación. La disposición de la Asamblea atentaba contra la propiedad individual, se decía en la nota, en tanto un “*crecido número*” de esclavos de la Capitanía de Río Grande de San Pedro se había fugado. Aceptada la mediación por Lord Strangford, se dirigió al gobierno de las Provincias Unidas destacando que si bien los principios generales del decreto cuestionado eran reconocidos en Gran Bretaña (por el “*simple y natural resultado de la Constitución británica establecida hacia siglos*”), su gobierno era “*sumamente sensible*” frente a cualquier medida que pudiera perjudicar la “*seguridad y tranquilidad*” de Brasil y advertía que cualquier ataque injusto que se le hiciera “*no sería jamás indiferente a la Corte de Londres*”. La respuesta del gobierno de las Provincias Unidas fue rápida: dispuso la suspensión del decreto y la devolución de los esclavos fugados, hasta tanto la Asamblea General resolviera sobre la revocación que se solicitaba.² Reunida la Asamblea decidió restringir el alcance de la medida a la prohibición del tráfico de esclavos dispuesta en 1812. La enmienda fechada el 21 de enero de 1814 se fundamentaba en “*el interés de calmar las alarmas de un poder vecino*”: sólo serían considerados libres los esclavos introducidos por vía de comercio o venta, no aquellos que vinieran fugados de otros países o los que, introducidos por extranjeros en calidad de sirvientes, se conservaran en su propiedad y servicio. (Ravignani, 1937)

2. Agradecemos esta documentación a los historiadores brasileños Susana Bleil de Souza y Fabrício Prado. No deja de ser interesante que la misma figure como antecedentes al Tratado de Extradición y devolución de esclavos fugados que firmado el 12 de octubre de 1851. La nota de la Corte de Brasil al gobierno de las Provincias Unidas está fechada el 30 de noviembre de 1813; la de Lord Strangford el 27 del mismo mes y la respuesta del gobierno es del 28 de diciembre de 1813.

En la Provincia Oriental, es importante resaltarlo, a pesar del enfrentamiento en defensa de la soberanía particular de los pueblos que llevó a no reconocer la autoridad del gobierno de las Provincias Unidas, la disposición de la Asamblea General Constituyente sobre la “libertad de vientres” tuvo vigencia. No parece haber ocurrido lo mismo con el reglamento estableciendo los años de “pupilaje”, es decir, las fuentes no indican la obligatoriedad de servicio de los libertos. Por otro lado, parece que su aplicación debió pelearse en cada caso en los tribunales. Se dio en estas situaciones que la mayor o menor vigencia de las resoluciones dependió de la cercanía con los lugares de decisión. Mientras que, por ejemplo, en la región de Maldonado continuaron las ventas de niños esclavos, en las capitales o villas cercanas (Montevideo, Buenos Aires, Colonia) la vía jurídica pudo ser transitada. (Frega, 2004)

A efectos de ilustrar la lucha de las madres por la libertad de sus hijos, así como la vigencia de la ley de 1813 en el territorio de la Provincia Oriental, sintetizamos dos expedientes judiciales. Gregoria Fruanes se presentó en 1815 ante el delegado de José Artigas en Montevideo, Miguel Barreiro, denunciando que su amo estaba incluyendo a su hijo en el precio de venta. Según su testimonio, su hijo había nacido *“en el dichoso tiempo de un Sistema Liberal y de Libertad, tan analogo al grito gral. dela America y aun de la misma naturaleza.”* Denunciaba a su amo, don Juan Méndez Caldeyra, quien *“solo mira sus intereses y desdeña con sus obras el Patriotismo y honrrades que anuncia con sus labios”*. El expediente quedó trunco al dar vista a Méndez Caldeyra. El otro caso que presentamos es el de Cristina, quien defendía la libertad de su hija. En noviembre de 1820 don Vicente Ramos, vecino y juez del pueblo de San Salvador, se presentó a las autoridades de Colonia reclamando la propiedad de una *“negrita chica”*, hija de su antigua criada Cristina. Argumentaba en su favor que *“en esta Banda no ha[bía] habido semejante orden de Libertad a ningún negro recién nacido”* y que el gobierno de Buenos Aires había actuado contra derecho cuando había determinado que *“la cría [era] libre y no dentrabá en la venta”* de la criada que había hecho en aquella ciudad. El escrito presentado por la esclava Cristina, por el contrario, sostenía que *“Don Jose Artigas, a cuyo cargo estuvo esta Provincia jamas desaprobó esta gracia, antes la hizo cumplir”*. Mencionaba, además, la existencia de antecedentes favorables en ese mismo juzgado -lo cual confirmaba que era necesario recurrir a los tribunales para hacer valer esta disposición- y, por si su pedido era desestimado, solicitaba papel de venta para su *“desgraciada”* hija a fin de librarla del *“corazón de fiera”* de don Vicente Ramos. Las autoridades locales fallaron en favor de la libertad de la niña. (Frega, 2004)

En otras regiones del “Sistema de los Pueblos Libres” también se procuró utilizar la independencia política respecto del gobierno de las Provincias Unidas para desconocer la vigencia de la libertad de vientres. Esto parece haber ocurrido en Corrientes bajo el gobierno de José de Silva en 1815 y aun después, ya que en noviembre de 1817 Juan Bautista Méndez debió solicitar al Cabildo Gobernador de Corrientes que le remitiera copia del oficio de Artigas donde *“reprovava”* tal interpretación para hacerla circular por *“estas campañas”*. Según Méndez *“están en este error viviendo estas jentes, vendiendo Livertos por Esclavos”*. (Archivo Artigas, tomo XXXIV, 2003)

La dominación luso-brasileña determinó que nuevamente los hijos de las esclavas heredaran esa condición. Fue en el año 1825, reiniciada la lucha, en que la Sala de Representantes de

la Provincia Oriental aprobó el 5 de setiembre una ley que reinstauraba la vigencia de la libertad de vientres y la prohibición del tráfico de esclavos. (Comisión Nacional de homenaje del Sesquicentenario de los hechos históricos de 1825, 1975) Sin embargo, su puesta en vigencia, al igual que en el período anterior, fue resistida. En las plazas de Colonia y Montevideo continuó el dominio brasileño hasta la firma de la Convención Preliminar de Paz entre la República de las Provincias Unidas (de la que formaba parte la Provincia Oriental) y el Imperio de Brasil. Allí, por tanto, no se aplicaba lo resuelto en 1825 y correspondió al gobierno provisorio del nuevo Estado reparar esa situación. A pesar de que la Asamblea Constituyente y Legislativa había sido instalada en diciembre de 1828, la minuta de resolución sobre el tema no fue presentada hasta enero de 1830. Finalmente se resolvió por la afirmativa, pero argumentos legalistas se interpusieron para evitar que tuviera vigencia desde la misma fecha que en el resto del territorio. Quedaron en minoría posiciones como la de Tomás Diago, quien había expresado: “*sufra un pequeño ataque la propiedad y que triunfe la humanidad oprimida*”. (Presidencia de la República, tomo VI, 1980)

Las otras “trampas” legales se vinculaban con los reglamentos de presas de buques corsarios. La reglamentación aprobada en las Provincias Unidas en 1816 establecía que en el caso de que entre las presas hubiera negros, éstos serían destinados al ejército o al servicio de particulares, siendo considerados libres después de cierto período de tiempo según el caso. En la guerra contra el Imperio del Brasil se recurrió nuevamente a las Patentes de Corso, y se calcula que fueron apresados buques negreros con más de 3.000 personas, las que fueron ingresadas en calidad de “libertos”. La Jefatura de Policía de Buenos Aires se encargaba del alistamiento de aquellos útiles para el ejército y el reparto de los demás, hasta que un decreto de setiembre de 1827 facultó a los dueños de las embarcaciones para empeñar ellos mismos el servicio de los libertos, valuándolos en 200 pesos cada uno y dejándolos sometidos a un régimen de patronato similar al de la reglamentación de 1813. Para completar este mecanismo semi-encubierto de introducción de esclavos, se habilitó la cesión o venta de los patronatos. (Crespi, 1995)

La incorporación al ejército

La formación de batallones de morenos y pardos reconocía antecedentes coloniales. En una guerra de recursos constituían un “botín” codiciado y su utilización para engrosar las filas de todos los bandos no implicaba cuestionar la institución de la esclavitud, en tanto los derechos de los particulares eran traspasados al Estado. Las Provincias Unidas, por ejemplo, formaron con pardos y morenos libres los regimientos N° 6 y N° 9 que se emplearon en los frentes de la Banda Oriental y Alto Perú, Y con esclavos “rescatados” a sus amos en los regimientos N° 7 y N° 8 de Infantería y Segundo Batallón de Cazadores. Un decreto de la Asamblea Constituyente del 31 de mayo de 1813 autorizó al gobierno a formar un regimiento de negros esclavos, “*pagando a sus propietarios el respectivo importe*”. (Ravignani, 1937) También se formó el Regimiento de Infantería N° 10 de integración mixta, aunque mayoritariamente con afrodescendientes: los morenos eran aproximadamente el 75 por ciento, los pardos el 8 por ciento y sólo el 17 por ciento restante, blancos.

(Andrews, 1989) Según los datos de ese historiador, mediante este sistema instaurado en 1813 se reclutaron 1.016 soldados esclavos, y entre 1815 y 1818 fueron agregados 1.059 libertos más. En general, se reclutaban todos los varones entre 16 y 30 años y si bien se establecía que quedaban libres desde el momento en que eran “filiados”, debían servir durante por lo menos un año más después de concluida la guerra para hacer efectiva su libertad. A efectos de evitar los “ocultamientos” solieron fijarse multas de hasta 500 pesos (el valor de dos esclavos aproximadamente) a aquellos amos que quisieran evadir la leva de sus criados.

La Provincia Oriental bajo gobierno artiguista mostró algunos matices, si bien no hubo disposiciones abolicionistas de carácter general. Ya se mencionó la vigencia de la libertad de vientres, a lo que se agregaría el derecho de los negros y zambos libres a recibir suertes de estancia o los fallos en favor de los reclamos de los esclavos que llegaban a José Artigas como tribunal de alzada. Suele citarse la resolución en favor de Ana Gasquen o Gandara, esclava de Francisco Aguilar, amparando su reclamo en que si bien no existía una ley sobre el particular, era “conforme à los intereses del systema se proteja la Libertad de la Esclavatura contra las leyes del Despotismo”.³

Sin embargo, las exigencias militares parecieron predominar en las disposiciones respecto de los esclavos. El gobierno artiguista no escapó al imperativo de reforzar las tropas con los esclavos, ni tampoco a la tradición de respetar la propiedad privada de los “patriotas”, por lo que la leva de morenos y pardos fue una de las primeras medidas del gobierno oriental en la Provincia. Como en otros casos, se comenzó con los esclavos de los “enemigos de la revolución”. Ya fuera para aplicar el producido de su venta a los fondos públicos, como para engrosar el cuerpo de artillería que se estaba formando, a mediados de 1815 se comisionó a los alcaldes para que remitieran los negros que no tuvieran ocupación ni carta de libertad (Archivo Artigas, tomo XXIII, 1990). Además de las tareas militares, los negros debían encargarse del “movimiento general de Artillería y útiles de guerra contenidos en las Bóvedas”. (Archivo Artigas, tomo XXVIII, 1994) Acarreo de armamentos, cavado de zanjas, construcción de galpones y otros trabajos pesados quedaban a cargo de los morenos y pardos. Sus remuneraciones también acusaban discriminación. Al fijar las dotaciones que debía recibir la tropa de la guarnición de Montevideo, el Cabildo Gobernador en acuerdo con el Delegado Barreiro dispuso que los soldados morenos recibieran tres pesos mensuales, contra seis que recibirían los soldados blancos. En julio de 1816, ante la escasez del erario las asignaciones fueron rebajadas, cubriendo únicamente gastos de subsistencia. Las diferencias entre las tropas veteranas y los cuerpos de morenos se acortaron: tres pesos para los primeros y dos pesos y medio para los segundos, equivalente a la paga de los Regimientos Cívicos de Caballería. (Archivo Artigas, tomo XXIV, 1991)

3 . Su amo era el conocido traficante de esclavos Francisco Aguilar. Una copia de este expediente se halla en el archivo particular de éste (Fondo Archivos particulares, Caja N° 46) y el original en el Fondo de Administración de Justicia, Maldonado y San Carlos (Caja 15, exp. 132, letra G), ambos en el Archivo General de la Nación. Este caso ha sido mencionado, por ejemplo, en Díaz de Guerra (1974) y Montañó (1997).

La formación de batallones de pardos y morenos tampoco escapó a las resistencias de los amos en el bando oriental. Aun con los escasos datos existentes para el período es posible señalar que el porcentaje de hogares en los centros urbanos, que contaba con por lo menos un esclavo, rondaba el 45 por ciento, tal como se desprende de los padrones de San Carlos y Maldonado a comienzos de la década de 1820. En Montevideo la proporción de hogares con esclavos seguramente era mayor, en tanto que hacia 1819 se calculaba que constituían la cuarta parte de la población.⁴ Esta “extensión” de la posesión de esclavos, aunque en pequeño número, llevó a que se dispusiera que la leva se aplicara a partir de aquellos propietarios de por lo menos tres esclavos, a los que se les tomaría uno. De allí en más, a los que tuvieran cuatro se les tomaría dos, a los de cinco, tres, y así sucesivamente. A los que tenían dos o uno no se les tomó ninguno *“por consideración a q.^e los hortelanos no pueden estar sin menos”*, como indicaba Barreiro a Joaquín Suárez en agosto de 1816. Previendo mayores quejas, recordaba Barreiro: *“los negros van á servir en clase de milicia, y por consecuencia los amos los tienen siempre seguros y se les sacan con el fin de disciplinarlos, arreglarlos, y tenerlos listos para marchar á la primera orden”*. (Archivo Artigas, tomo XXXI, 1998) Ahora bien, las resistencias a la formación de regimientos de pardos y morenos iban más allá del reclamo individual ante la pérdida de un bien, considerado parte del capital. Encerraban un temor al “desorden social” testimoniado por las frecuentes quejas ante los supuestos desmanes e indisciplina de tales regimientos, fundamentalmente por considerar alentadas sus acciones por la dirigencia artiguista. A pesar de las quejas y evasiones, en una semana se reclutaron 390 esclavos, y en la lista de revista de enero de 1817 (previo al abandono de Montevideo por parte de las tropas orientales ante el avance portugués), sumadas las nuevas compañías a las de morenos y pardos libres de constitución anterior, totalizaron 555 plazas de soldados, 72 de cabos, 14 de tambores y pitos y 39 de sargentos. (Frega, 2004)

El reinicio de las guerras de independencia en el territorio oriental, esta vez ante las tropas brasileñas, convocó a los antiguos soldados de los regimientos de pardos y morenos. En 1825 se dictaron nuevas disposiciones para la *“recolección de Todos los negros y pardos libres, y todos aquellos que sean tenidos sin legítima propiedad que hubiesen sido soldados”* a los efectos de incorporarlos al servicio militar. También en esta ocasión, los amos procuraron evadir por distintos medios estas disposiciones. (Díaz de Guerra, 1983) Culminada la guerra con Brasil tampoco se procedió a otorgar la libertad a aquellos que habían participado, pues se les exigió un servicio mínimo de tres años; en caso contrario, serían devueltos a sus amos. (Martínez Montero, 1940-1942)

4. Dado el interés de los amos por ocultar los esclavos (sujetos a la leva en la situación de guerra que se vivía), seguramente la proporción de esclavos fuera mayor. Por otro lado, el padrón no refiere a morenos y pardos libres, ni tampoco a libertos. Los padrones de Maldonado y San Carlos se encuentran en el Archivo General de la Nación, Fondo Archivo General Administrativo, Libro 283 y el de Montevideo en el Libro 261.

Camino alternativo hacia la libertad

La documentación muestra cómo ante las fisuras de los mecanismos de control o ante las limitadas medidas abolicionistas hubo quienes procuraron caminos propios de libertad. En esa situación se hallan las mujeres que se ampararon en los decretos que, fomentando la fuga de esclavos del enemigo, les prometían la libertad si se incorporaban al ejército. Desde su lectura, los decretos eran aplicados a ellas sin ninguna contrapartida por ser mujeres. Así lo planteó Ana, esclava de doña Manuela Antonia Cuba, luego de la rendición de los españoles en 1814. La resolución fue favorable, pero sin fisurar la institución de la esclavitud: Ana había pasado a pertenecer al Estado de las Provincias Unidas, y éste la declaraba libre. (Frega, 2004)

Otro tipo de situaciones refiere a los regimientos de pardos y morenos. Para los esclavos la integración a las filas patriotas podía ser una etapa transitoria: así como huían de casa de sus amos podían desertar de los regimientos y acortar el plazo para obtener su libertad. No estaba lejos la experiencia de los tiempos de la colonia, donde un espacio rural abierto y multiétnico alimentaba la idea del “*cimarronaje*” e incluso, el intento de conformar un palenque o quilombo, como habría surgido de la tentativa de fuga “masiva” de 1803, aun insuficientemente analizada. Alistarse por “*algún tiempo*” y luego abandonar las filas, sin depender de los inciertos resultados de la guerra, era una estrategia posible en esta coyuntura. Este es el caso, por ejemplo, del moreno Antonio Rodríguez, quien se presentó al Cabildo de Montevideo en abril de 1816 solicitando su libertad -estaba preso en la Ciudadela- a cambio de alistarse “*en la milicia de artillería*”, donde “*como moreno libre [...], sere útil en quanto pueda ála Patria*”. Según su relato había servido en el Regimiento N° 10 del que había desertado y se encontraba preso por haberse negado a entregar a su antiguo amo parte de los jornales que percibía en diversos trabajos, por ejemplo, la cosecha de trigo. Más allá del caso en particular, la argumentación utilizada en el petitorio fue la siguiente: “*Yo Exmo. Señor soy libre desde que me filiaron, y el susodicho Señor dexo de ser mi amo desde el momento que me entrego ¿por que pues, contra toda justicia quiere esclavisarme nuevamente? quando la Patria me hizo libre y me puso en el fuero de mis derechos. Quando el mencionado Sor. fuese algun americano, ó huviese prodigado sus intereses en favor de este gobierno por adhesion a el Sistema, no replicaria y me someteria ásus ordenes: pero Señor es Europeo y enemigo del País en que vive*”.

En la consideración del esclavo, la “*Patria*”, es decir, la revolución, lo había puesto en el “*fuero de sus derechos*” -aquí, el derecho a la libertad- y esos derechos, al ser naturales, no podían supeditarse a la obligación de permanecer en las filas. A esto sumaba, reflejando las contradicciones con el derecho a la propiedad ya apuntadas, el fundamento político: su antiguo amo era español europeo y pertenecía al “enemigo”, por lo que no podía ampararse en los bandos que mandaban “recoger” los morenos y pardos que no tuvieran carta de libertad a fin de devolverlos a sus antiguos amos. (Frega, 2004)

Las formas de resistencia adoptaban diversas modalidades: la “*huida a los montes*” para evitar la leva, la desertión e incluso la insubordinación. Un ejemplo de ello fue resultado de las negociaciones de los jefes del Batallón de Libertos, Rufino Bauzá, José Monjaime y Manuel Oribe con el gobierno lusitano en Montevideo. Partidarios de un acuerdo con el Directorio de

las Provincias Unidas decidieron a mediados de 1817 abandonar el ejército oriental y dirigirse a Buenos Aires. Lecor accedió a ello y dispuso su ingreso a Montevideo para un posterior cruce del Río de la Plata. Parte de los soldados del regimiento, sin embargo, decidió desertar y acogerse a una disposición lusitana que les ofrecía la libertad. Ante las acusaciones que le formuló Bauzá de promover la desintegración de su batallón, respondió Lecor: “*Se equivoca V. S. suponiendo que la conducta de los Negros es el resultado de la seducción, quando en la esperanza de su libertad se halla un alisiente mui poderoso*”. El objetivo de esta disposición del gobierno luso-brasileño no era proteger la libertad de los esclavos (recuérdese las reclamaciones ante la disposición de la Asamblea General Constituyente en 1813) sino derrotar al ejército oriental. En el *Registro Geral das Cartellas de liberdade* donde fueron anotados los soldados se incluyó 179 individuos en 1817 y totalizó 231 cartas de libertad hasta 1821. (Frega, 2004) La desertión de los jefes ambientó la de la tropa, aunque los caminos seguidos fueron diferentes, tal vez por la incierta posibilidad de gozar de la libertad si seguían integrando el ejército en una lucha que no necesariamente sentían como propia.

Respecto de sublevaciones de esclavos en el ejército oriental, las informaciones son fragmentarias y escasas. En el mismo año 1817 se habría producido en Purificación un levantamiento que habría involucrado a unos 200 soldados negros, la mayoría de los cuales, según el informante, habían sido tomados prisioneros de las tropas del Directorio. El motivo del levantamiento habría sido “*que no se les daba Carne ni demas auxilios*”. La validez de este testimonio es cuestionable, en tanto fue dado ante el ejército de las Provincias Unidas por otro evadido de Purificación en julio de 1817. (Archivo Artigas, tomo XXXIII, 2000) Es probable que se tratara de antiguos integrantes de batallones de pardos y morenos de las Provincias Unidas, tanto porque la práctica de utilizar prisioneros en el ejército era común a todos los bandos como por lo que se desprende de este oficio de José Artigas al Gobernador de Santa Fé, Mariano Vera, fechado el 22 de enero de 1817. En éste le ordenaba que remitiera al Cuartel General “*todos los Libertos*” de las tropas de Buenos Aires que se encontraban “*en ese Pueblo*” pues estaba fomentado “*éste Regim[ien].to y el de Blanden[gue].s*”. (Archivo Artigas, tomo XXXIV, 2003)

Otros esclavos pudieron encontrar en la revolución una posibilidad de ascenso social. Presentados voluntariamente, integrando los regimientos comunes, probablemente su posición fue mejor que la de aquellos reclutados en forma forzosa. El naturalista francés Auguste de Saint-Hilaire que recorrió la Provincia Oriental pocos meses después de la derrota artiguista, recogió testimonios acerca de que los soldados artiguistas que mostraban mayor valor eran los negros fugados, “*porque luchaban por su propia libertad*”. (Saint-Hilaire, 1887) Aunque el temor pudiera ser exagerado, a fines de 1816 el Comodoro de la flota británica en el Río de la Plata anunciaba posibles fugas masivas de esclavos y refería al temor de las “*clases propietarias y de alguna consideración*” en ambas orillas del Plata por la popularidad de José Artigas entre las clases bajas. (Graham, Humphreys, 1962) De las tropas que acompañaron a Artigas, diversos testimonios refieren al accionar de un Batallón de Negros con unas 200 plazas al mando de José María Gorgonio Aguiar, quien ingresó junto al caudillo a Paraguay en setiembre de 1820. (Découd, 1930)

Balance provisorio de una etapa

A través de esta apretada síntesis se han mostrado las contradicciones y limitaciones que presentaron las disposiciones tomadas por los distintos gobiernos de la región platense respecto al tema de la esclavitud. Asimismo, se recogieron testimonios que daban cuenta de la lucha de los esclavos por su libertad. Sin entrar a considerar otros resultados, parece claro que la incorporación a los ejércitos fue el elemento predominante en las distintas políticas. No contamos con cifras confiables acerca de cómo esto puede haber influido en la proporción de población esclava en el conjunto, ni tampoco si la participación en las guerras de independencia generó una mayor disminución de los esclavos varones. El cuadro que se presenta a continuación es meramente aproximativo ya que no se tiene información para los mismos cuarteles en cada año. De todas maneras, los resultados parecen coincidir con la tendencia que muestran las conclusiones de Goldberg (1976) y Andrews (1989) para Buenos Aires. Durante las guerras de independencia disminuyó la población esclava y esa disminución se manifestó en mayor proporción en aquellos de sexo masculino. Al no contar con datos acerca de negros y pardos libres, no es posible concluir si la disminución se produjo por las muertes en combate o porque efectivamente alcanzaron la libertad.

TABLA 1.

Evolución de la población esclava en Montevideo por sexo, 1805-1819 (en porcentajes)

| Año | Esclavos | Esclavas | Relación de masculinidad | % esclavos/as sobre población total |
|---------|----------|----------|--------------------------|-------------------------------------|
| 1805* | 54.4 | 45.6 | 119 | 30.6 |
| 1814** | 47.9 | 52.1 | 92 | 25.7 |
| 1819*** | 44.0 | 56.0 | 78 | 24.8 |

Fuentes: Para 1805, Arredondo (1928), padrón levantado en diciembre de 1805. Para 1814, Archivo Gral. de la Nación, Fondo Archivo Gral. Administrativo, Libro 254, padrón del Cuartel 2 levantado en agosto de 1814. Para 1819, ibídem, Libro 261, padrones de los cuarteles 1, 3 y 4 de Montevideo levantados en setiembre de 1819.

Notas: (*) No se incluye la población de extramuros. Allí la proporción de esclavos varones es de 80%. (**) El padrón fue levantado por las autoridades de Buenos Aires; se tomaron en cuenta datos de 14 de las 16 manzanas del cuartel, por hallarse las otras dos ilegibles. (***) Se consideraron los totales de cada cuartel; pueden existir pequeñas diferencias si se toman los datos de cada manzana.

Otro aspecto a considerar es el mantenimiento de las formas de discriminación, arraigadas tras siglos de ser considerados como *“cosas con elementos supervinientes de persona”*. (Petit Muñoz, 1948) Vayan algunos ejemplos en esta dirección. En 1820, en Maldonado, un amo se quejaba de que se hubiera atendido el pedido de papel de venta formulado por su esclava Clemencia por los malos tratos de que era objeto. Según su opinión, *“todo amo está autorizado para dar una corrección á los criados q.^e se extrabian”*. [No es] *motivo suficiente para q.^e se le despoje del dominio, solamente sobre la queixa de la culpada*. A comienzos del año siguiente en esa misma región fue detenido durante nueve días por embriaguez el negro *“llamado Juan Antonio”*, quien *“estubo sirviendo a la Patria con [Gorgonio] Aguiar”*. Posteriormente fue remitido a las autoridades con el propósito de que se tomaran otras medidas, *“baxo el concepto que este moreno bagando*

por la Campaña no podrá ser muy útil al Vecindario". Aunque se admitiera su condición de libertad, los morenos y pardos, al igual que indios, gauchos y "hombres sueltos" debían ser "disciplinados". Al prejuicio étnico se sumaba el temor al "desorden" social. (Frega, 2004) En 1830, meses antes de la Jura de la Constitución del Estado Oriental, se denunció en la prensa la discriminación de que eran objeto en las escuelas públicas los pardos y morenos. La respuesta de uno de los miembros de la Junta de Instrucción Pública fue terminante. En caso de acceder a la escuela, debían estar separados: *"Las castas tienen por ahora progenitores incivilizados. Jóvenes groseros, ordinarios e inciviles no deben hombrarse con quienes una educación más estudiada les da un rango superior"*. (Villa, Mendive, 1980)

Aunque es posible afirmar un tratamiento más favorable a los esclavos en aquellos casos que llegaban directamente a José Artigas, o bien para aquellos afrodescendientes que integraron batallones comunes y no los regimientos "de color", no hubo cambios sustanciales respecto de las formas de obtención de la libertad entre la colonia y las guerras de independencia. Aparecen manumisiones gratuitas en algunos casos, en otros luego de tantos años de servicio o por compra, y no siempre la integración de regimientos de pardos y morenos se tradujo en la obtención de la carta de libertad. En algunos pleitos las autoridades se inclinaron a defender los derechos de los esclavos, pero en otros las demoras, la interrupción de las actuaciones o las resoluciones beneficiaron a los amos. En cuanto a la devolución de esclavos, el criterio predominante parece haber sido el político, es decir, se protegía la propiedad de los partidarios de la revolución y se requisaba -o se concedía la libertad- a los esclavos de los enemigos. La coyuntura de las guerras de independencia, sin embargo, posibilitó que los esclavos encontraran un espacio de libertad y en lo inmediato pudieran "descontar" una parte del tiempo de opresión y discriminación. Pese a la inexistencia de medidas generales de corte abolicionista, el orden provisorio que proclamaba la revolución privilegiaba a los *"más infelices"* y así fue interpretado por los esclavos, quienes procuraron también sus propios caminos de liberación.

Abolición y esclavitud en tiempos de la república

El Río de la Plata experimentó tras la finalización del ciclo revolucionario una intensa incorporación al mercado mundial. Este proceso se inició a través de la comercialización en los mercados europeos, de los productos del complejo estanciero-saladeril, lo cual dinamizó las economías de Buenos Aires, Montevideo y Porto Alegre. El entorno rural que alimentó la dinámica de esos puertos, sufrió algunos cambios tras la revolución. El desarrollo de las grandes estancias en la campaña bonaerense promovió la ampliación de poderes en sectores que terminarían confiando el gobierno a Juan Manuel de Rosas. La expansión de las haciendas brasileñas en el Estado Oriental, junto al avance de la ganadería en Río Grande del Sur, fue el marco que propició el ensayo independentista de los farrapos. Ambos fenómenos, fueron expresión de un proceso que con matices afectaba a la región.

Los núcleos estanciero-saladeriles promovieron durante el segundo tercio del siglo XIX el empleo de trabajadores forzados que habrían de incrementar sus dividendos. De este modo se reactivaron ciertas formas de trabajo coactivo a partir del resurgimiento del tráfico esclavista

en el Uruguay independiente y el empleo por parte de las estancias en Buenos Aires, de cautivos indígenas y de inmigrantes españoles contratados. (Gelman, 1999) Es posible asistir tras 1820 al período de auge de la charqueada esclavista de Río Grande del Sur. Es necesario advertir en qué forma la demanda del complejo estanciero-saladeril aumentó las necesidades de mano de obra. Los propietarios optaron por el desarrollo de formas de trabajo forzado tanto en el medio rural como en el urbano. Las soluciones encontradas en Buenos Aires, Montevideo y Porto Alegre diferían en tanto que sus coyunturas políticas eran disímiles.

A contrapelo de las condiciones socioeconómicas, la impronta igualitaria de la revolución implicaba serios compromisos políticos para las repúblicas del Plata. Las ideas de la Ilustración, el despliegue de los movimientos abolicionistas y la condena de la trata por el Congreso de Viena (1815), iniciaron una coyuntura internacional propicia para liquidar la esclavitud durante el siglo XIX. Los nuevos Estados debieron resolver el legado esclavista de su pasado colonial, justo en momentos en que escaseaba la mano de obra.

El porcentaje de habitantes de origen africano continuaba siendo importante en la región. A pesar de las guerras de independencia, en Buenos Aires constituían la cuarta parte de la población hacia mediados de la década de 1830. (Goldberg, 1976; Andrews, 1989) En Uruguay, la población negra se concentraba en Montevideo, así como en la frontera este y noreste. En la capital representaban entre la quinta y la cuarta parte de la población. Los padrones estadísticos de la década de 1830 evidencian el impacto demográfico de la población esclava en las jurisdicciones de Minas, Rocha, Cerro Largo y Tacuarembó. En algunos casos el peso poblacional de los esclavos representó el 14 por ciento de los habitantes y en otros se aproximó a constituir un tercio, conformando una minoría relevante. Esto significaba una tasa de población esclava similar a la de sociedades esclavistas vecinas, pues en Río Grande del Sur en ese mismo período un tercio de la población era esclava. (Osorio, 2004) Por otra parte, en Buenos Aires y Montevideo la población negra se organizó en asociaciones de base africana, denominadas “naciones africanas” o “salas de nación”. Estas representaban los espacios de sociabilidad predominantes entre la población de origen africano.

La persistencia del tráfico de esclavos

La fundación republicana generó una coyuntura abierta para el debate sobre los principios que debían imperar en el Estado Oriental del Uruguay. En el caso de la esclavitud, se debían establecer las bases para la abolición. No obstante, los constituyentes de 1830 sólo se limitaron a incluir la libertad de vientres y la prohibición del tráfico de esclavos en la Carta Magna, refrendando y ampliando a todo el territorio las disposiciones que habían sido establecidas por la Sala de Representantes de la Provincia Oriental en 1825. Hubo un acuerdo tácito para no abrir el debate sobre la esclavitud, pues se entendió que las Cámaras Legislativas del Uruguay independiente debían regular la aplicación de las medidas anti-tráfico y proyectar para el futuro una fórmula para declarar la abolición. Al parecer los constituyentes prefirieron no generar conflictos sobre un tema que consideraban delicado pero secundario. El debate en la Asamblea Constituyente y Legislativa sobre la ampliación de las medidas contra la esclavitud a

Montevideo y Colonia, evidenció la dificultad de los assembleístas para idear soluciones que simultáneamente resguardaran los derechos de libertad de los esclavos y los de propiedad de sus amos. En el planteo de esa dicotomía los últimos nunca salieron perjudicados. Las Cámaras Legislativas del Estado Oriental recién aprobaron en 1837 un reglamento para la prohibición constitucional del tráfico. En el ínterin, se reactivó la introducción de esclavos.

Luego del establecimiento de la Asamblea Constituyente y Legislativa, las primeras evasiones sistemáticas a la prohibición del tráfico ocurrieron en Montevideo y Colonia. Las disposiciones sobre la libertad de vientres y la prohibición del tráfico recién se aplicaron allí a partir del 20 enero de 1830. De esta forma, se “legalizó” la introducción de esclavos desde el año 1825 hasta esa fecha.

En 1830 también se estableció una política limitativa sobre la emancipación de los esclavos que habían participado en la guerra de independencia. Cada caso fue evaluado por las autoridades políticas y militares. Esta cuenta podía resultar gravosa para el gobierno oriental, pues además de los esclavos militarizados en la reciente guerra, se amparó a antiguos soldados de las fuerzas artiguistas, así como a algunos esclavos fugados del territorio brasileño. Los soldados-esclavos debieron documentar su participación en la guerra mediante listas de revista o testimonios de sus jefes, y comprobar la duración de su servicio en las armas. De otra forma, podían retornar a la esclavitud. La capacidad de apelación ejercida por los antiguos esclavos al emplear a su favor argumentos republicanos y patrióticos, constituyó una herramienta eficaz cuando coincidía con la actuación de funcionarios que atendían favorablemente sus reclamos. Al agotarse las instancias judiciales, las suscripciones o rifas “patrióticas” probablemente constituyeron la única salida legal para obtener la libertad. En la prensa no surgieron voces contrarias a emancipar los soldados de la patria. Sin embargo, los amos procuraron activamente la retribución monetaria prescrita por el Estado o la devolución del soldado a su antigua condición de esclavo. A pesar del patriotismo exaltado por la fundación republicana, varios soldados afrodescendientes debieron volver al servicio de sus amos como esclavos.

En el mismo período se asiste en Buenos Aires al ascenso y consolidación del rosismo. Juan Manuel de Rosas mantuvo relaciones de clientelismo con las “naciones africanas” de Buenos Aires, interviniendo directamente en la elección de sus líderes, donando sitios para sus establecimientos, así como participando ocasionalmente de sus festividades. (González Bernaldo, 2001) Durante el rosismo las “naciones africanas” se multiplicaron, y participaron activamente en los festejos del régimen. Algunos diarios rosistas estaban especialmente orientados a la población de origen africano. No obstante, a fines de 1831, durante el primer gobierno de Rosas, se liberalizó la introducción y venta de esclavos “de servicio” en Buenos Aires. Esta resolución era contraria a las disposiciones de la Revolución de Mayo, siendo restituida la prohibición de ese tipo de tráfico en 1833. La reinstauración del tráfico de servidores domésticos en esa ciudad alimentó el debate montevideano sobre la introducción de esclavos.

Las disposiciones contra el tráfico de esclavos en Uruguay requerían la sanción legislativa de una reglamentación que resolviera las situaciones no previstas y dispusiera los procedimientos para combatir la introducción. Quedaba por definir una solución legal para aplicar a los esclavos que arribaban al país con sus amos, quienes no se ajustaban a la ley contra la trata. Los traficantes podían aprovecharse de ciertas irregularidades, de “arreglarse” con los funcionarios

del puerto o la Policía, haciendo pasar esclavos recién sacados de África como sirvientes de los pasajeros. Al año siguiente de la Jura de la Constitución se generó una polémica sobre la diferenciación entre esclavos de “servicio” (cuya propiedad generaba lucro a su amo debido a su trabajo) o de “peculio” (introducidos para la venta). El fondo del debate radicaba en cuánto más se podían aflojar los derechos de libertad de los esclavos a favor de los derechos de propiedad de los amos, pues ambos estaban proclamados en la Constitución.

Luego de 1830 la introducción de pequeños contingentes de esclavos de “servicio” continuó -casi sin control alguno- hasta 1837. El arribo constante de argentinos y brasileños a Uruguay debido a la coyuntura regional favoreció esta modalidad de tráfico. Tras el ascenso de Juan Manuel de Rosas, sucesivas oleadas de opositores al régimen se refugiaron en Montevideo. Hacia 1831 una revuelta se levantó contra Pedro I de Brasil. El Emperador abdicó ese año, quedando el gobierno en manos de una regencia de tendencia liberal hasta 1841, cuando fue coronado Pedro II. Tanto los sucesos de 1831, como la Guerra de los Farrapos (1835-1845) impulsaron a que algunos riograndenses se establecieran en Montevideo, siendo acompañados en numerosas ocasiones por sus esclavos. Los introductores y quienes los defendieron, se ampararon en el artículo constitucional que garantizaba el respeto de la propiedad de los inmigrantes, en la cual se situó indefectiblemente a los esclavos. La polémica entre los derechos de libertad y propiedad también fue afectada por el discurso sobre los beneficios económicos que los “brazos esclavos” podrían generar al país, lo cual dirimió el problema a favor de los amos. En aquel momento se argumentó que las economías de Brasil, Cuba y el sur de los Estados Unidos eran las de mayor “riqueza” del continente, señalando que las tres estaban sostenidas por la esclavitud.

El gobierno oriental también participó del tráfico de esclavos como forma de aumentar la renta fiscal, colaborando con el mayor operativo de introducción forzada de africanos al Uruguay independiente. Hubo grandes arribos de “colonos” africanos que llegaban a Montevideo y Maldonado, a partir de contratos entre el Estado e introductores privados. Los negociantes entregaron 30.000 pesos al gobierno por la concesión, lo cual constituía algo más de 46 pesos por “colono”, pues para uno de los contratos se había fijado que los embarques debían sumar 650 africanos. Se estableció que los “colonos” no debían ser mayores de 16 años de edad y que los varones no debían superar el 60 por ciento de los africanos embarcados. El precio de venta en Montevideo oscilaba entre 200 pesos para los menores de 8 años y 220 pesos para los mayores. Sin embarco, los africanos una vez arribados al territorio oriental fueron vendidos hasta en 300 pesos. En pos de asegurar las ganancias, se autorizó a los traficantes a cargar hasta 150 “colonos” por arriba de la cifra convenida, para cubrirse de la mortandad que implicaba el viaje transoceánico de niños, niñas y jóvenes.

El panorama de las cifras y condiciones contractuales evidencia cuan lucrativo resultaba el negocio. El gobierno de Fructuoso Rivera recibió importantes ingresos fiscales a partir de otorgar permisos de introducción de africanos. Tanto los traficantes como el gobierno se beneficiaron de esta operación. Los africanos servirían a sus patronos por un período de doce años, a contarse una vez que el niño cumpliera los 12 años de edad. Los registros policiales sólo anotaron como “colonos” a un pequeño porcentaje de africanos introducidos por medio de este operativo, siendo la mayoría vendida como esclava.

TABLA 2:

Edad y sexo de 141 africanos desembarcados por el Águila I (1833)

| Sexo \ Edad | 8 a 9 años de edad | 14 a 18 años de edad |
|-------------|--------------------|----------------------|
| Femenino | 56 | 6 |
| Masculino | 68 | 11 |

Fuente: Archivo General de la Nación, Fondo Archivo General Administrativo, Ministerio de Gobierno, Caja 848, [Relación de 141 de los 239 africanos desembarcados en Santa Lucía], 2 de noviembre de 1833. Nota: Uno de los africanos de mayor edad murió luego del desembarque.

TABLA 3:

Edad y sexo de 194 africanos desembarcados por el Delfina (1835)

| Sexo \ Edad | De 4 a 7 años | De 8 a 11 años | Mayores de 12 años |
|-------------|---------------|----------------|--------------------|
| Femenino | 18 | 25 | 12 |
| Masculino | 76 | 58 | 5 |

Fuente: María Díaz de Guerra, 1983.

En el caso del navío *Águila I*, casi el 90 por ciento de los africanos empadronados por la policía no alcanzaba los 10 años de edad. El 56 por ciento era de sexo masculino y el 44 por ciento del femenino. Los recibos de traspaso del patronato que transcribió María Díaz de Guerra de los africanos llevados por el bergantín *Río de la Plata* a Maldonado en 1834, corresponden a menores de 9 años e incluso a un “colono” que tenía 5 años. (Díaz de Guerra, 1983) La relación de sexo y edad de los africanos del *Delfina* brinda perspectivas similares. En ese embarque, el 72 por ciento de los africanos eran del sexo masculino y el 28 por ciento del femenino, lo cual superaba la cuota máxima de varones estipulada por el contrato. Debemos advertir que este grupo constituía el 77 por ciento del total de africanos desembarcados por el *Delfina*. Hubo 37 niños, niñas y jóvenes africanos que fallecieron por efecto del clima y las enfermedades luego de su llegada a la costa de Maldonado.

El viaje desde Montevideo hasta la costa africana, incluyendo la provisión de africanos y el retorno, podía llevar siete meses. El 3 de agosto de 1833 partió hacia Angola el bergantín de bandera uruguaya *Río de la Plata*, sólo con lastre. Al parecer, la mayor parte de los “colonos” procedían de esa región africana. Aunque debía desembarcar en la capital oriental, el bergantín arribó a Maldonado el 14 de febrero de 1834. Traslataba 336 “colonos” africanos, así como 40 libras de carey y 200 cocos de bálsamo. La escala en Maldonado se debió al aprovisionamiento de víveres, pero también a causa de una revuelta de un grupo de marineros de ese navío. La sublevación fue reprimida, tras lo cual los africanos fueron desembarcados en el puerto.

Por medio de la introducción de “colonos” africanos más de mil niños, niñas y jóvenes africanos arribaron como esclavos a la nueva república. Ante la dimensión que adquirió la empresa de los “negreros” orientales, la marina inglesa desplegó algunas medidas de fuerza contra los navíos que hacían ese tráfico. Igualmente, el gobierno inglés presionó durante la segunda

mitad de la década de 1830, a partir de la firma de un tratado contra la trata de esclavos, para que los navíos orientales no pudieran evadir la vigilancia británica.

En reiteradas ocasiones durante la década de 1830, el Poder Legislativo intentó reglamentar la prohibición de la trata. Sucesivos fracasos dejaron abierta una brecha para la continua introducción de esclavos. Recién en 1835 el gobierno de Manuel Oribe implementó medidas efectivas contra el tráfico. El corolario de ese impulso fue la creación de un reglamento que preveía aplicarse sobre todos los esclavos introducidos sin excepción. No obstante, esa medida habría de tener particular vigor luego de la abolición de la esclavitud. La ley de 1837 se aplicó en especial sobre las mujeres y niños que aguardaban la emancipación total de sus antiguos amos por efecto de las leyes de abolición generadas durante la Guerra Grande. El patronato aseguró la sujeción de las esclavas emancipadas en Montevideo durante el conflicto, y de los menores de edad hasta 1853, al servicio de sus patrones.

La política antiesclavista británica en el Cono Sur americano, se evidencia mediante la sucesión de tratados de prohibición del tráfico firmados en 1839 con Chile, Uruguay y la Confederación Argentina y en 1850 con Brasil. Si bien el tratado anglo-uruguayo preveía la reciprocidad en la inspección de los buques, su efecto más relevante era la habilitación a la armada británica para registrar los navíos de bandera uruguaya sospechados de trasladar -o de haber trasladado- esclavos para su venta. El tratado fijó que en un plazo máximo de ocho meses tras su firma, el 13 de julio de 1839, debían canjearse las ratificaciones para entrar en vigencia. Esto recién ocurrió el 21 de enero de 1842. La tardanza del gobierno oriental no se vinculó a factores burocráticos, sino a la continuidad de un tráfico ilegal de esclavos semi-encubierto.

En el Río de la Plata, la búsqueda de trabajadores forzados a bajo costo (españoles contratados, indios capturados, jóvenes africanos), en pos de optimizar los dividendos de una coyuntura favorable, propició la reactivación del tráfico esclavista. La trata adoptó nuevas formas (“colonos” africanos) que le otorgaron una precaria validez. Al cerrarse esa puerta, el tráfico perduró en la más amplia ilegalidad. A partir de estas consideraciones es posible entender la dura resistencia ofrecida por los amos de esclavos ante los avances del proceso abolicionista en Montevideo. Al comenzar la coyuntura bélica, la preservación política del gobierno de la capital terminó por forzar la incorporación de los esclavos para su defensa militar. La esclavitud no concluyó determinadamente, por lo menos en Uruguay, a partir de su declive económico como sistema de trabajo. Varios episodios durante la década de 1830 cuestionaron la validez moral y legal de la esclavitud así como del tráfico. No obstante, ambos perduraron debido al lucro que generaban.

Guerra Grande y abolición

Las primeras medidas de leva de morenos libres y esclavos durante la Guerra Grande (1839-1851), que habrían de desembocar en la abolición de la esclavitud, se superpusieron a la liquidación definitiva del tráfico de esclavos. No existió un período bien definido entre la supresión del tráfico esclavista y la abolición, sino que ambos procesos fueron casi simultáneos. De este modo, los africanos constituían una parte importante de la población negra de Montevideo al momento de la abolición. Aun en 1853 se contó más de un millar de africanos entre los anotados en el registro policial de servidores domésticos de Montevideo.

Sólo algunas voces aisladas propugnaron la abolición durante la década de 1830. Se entendía que la abolición general sería perjudicial para sus propios beneficiarios, los esclavos. La lucha contra el tráfico de esclavos -no el abolicionismo- se estableció como tema de debate para la prensa. El discurso abolicionista recién se instaló en la opinión pública en 1841, cuando Juan Manuel de Rosas expresó su voluntad de invadir Uruguay para restablecer el gobierno de Manuel Oribe. La prensa montevideana, particularmente los exiliados argentinos, debatieron en torno de diferentes proyectos para emancipar a los esclavos. Esta medida era percibida como la única capaz de poner un freno a los ejércitos de la Confederación Argentina. El debate se inició en torno del “*armamento de los negros*”, pero pronto devino en respaldar la “*abolición de la esclavitud*”. Sólo un contexto político internacional favorable y una coyuntura bélica apremiante determinaron la concreción de la abolición. Más allá de la legislación y de los discursos contra la esclavitud, las prácticas de manumisión del poder político fueron signadas por una dinámica estrictamente bélica. Debemos advertir que en otros conflictos, como la Guerra de los Farrapos, se había enrolado a una parte de los esclavos, pero esto no devino en la abolición. Por tanto, no sólo la coyuntura bélica permite entender el proceso de abolición uruguayo, sino que también debe atenderse su devenir intelectual.

Es posible caracterizar la coyuntura iniciada en 1839 como una situación de excepción. La Guerra Grande cuestionó la existencia del Uruguay, el cual pudo haber desaparecido como entidad independiente. Esto se tradujo en la inseguridad de sus ciudadanos, pues el Estado no era capaz de garantizar su vida, propiedad o libertad. La coyuntura bélica afectó profundamente a las comunidades, por medio de la inseguridad de los bienes y las vidas. El Estado para afrontar la lucha debió confiscar o contratar los recursos de los particulares, surgiendo conflictos cuando éstos se negaron a entregarlos, aunque se asegurara una retribución en el futuro. Los bienes requeridos fueron básicamente caballos, carne y techo. Además se sumó otro tipo de apropiación a partir del empleo generalizado de los esclavos por las tropas. El devenir de la guerra hacia 1841-1842, obligó a Fructuoso Rivera a plantear la defensa del territorio oriental ante una posible invasión de Oribe, o por otra parte, a reforzar la retaguardia en pos de avanzar sobre la provincia de Entre Ríos. Para ambas operaciones era necesaria la formación de cuerpos de infantería, por lo que se recurrió al enrolamiento forzado de morenos libres y esclavos.

El proceso de abolición fue lento y conflictivo, aun bajo los apremios de la guerra. Los sectores propietarios lograron posponer los planes de leva de esclavos, afectando las primeras medidas sólo a los morenos libres. Algunos esclavos aprovecharon esta coyuntura para escapar de sus amos incorporándose al ejército. Al complicarse la guerra, el gobierno de Montevideo dispuso el enrolamiento de 300 esclavos mediante un sorteo, el cual fracasó. La mecánica de sorteo ofreció amplias posibilidades de evasión a los amos, cuya resistencia expuso cuan importante era aún la esclavitud. Las prácticas de manumisión basadas en padrones y sorteos individualizaban a los amos que debían remitir a los esclavos, colonos y libertos al ejército. A partir de que estas obligaciones sólo operaban sobre algunos amos o patrones, éstos podían evadirlas a través de diversas estrategias. Las formas de resistencia, beneficiadas por la individualización de amos y patrones, sólo podrían ser liquidadas mediante una manumisión general que terminara por abolir la esclavitud. Esta disposición debía primero enganchar a los esclavos

a través del ejercicio de la fuerza y luego reconocer los derechos de los amos. La obstinación de los vecinos de Montevideo en pos de conservar la propiedad de sus esclavos, sumada a una coyuntura militar negativa, contribuyó a generar un escenario propicio para ello.

Al peligrar la situación del gobierno se procedió a la leva general de esclavos por medio de la abolición. La sanción de la ley de abolición por la Asamblea General el 12 de diciembre de 1842 no cumplió los mecanismos constitucionales normales. La premura por dar trámite a la medida revela la urgente necesidad de efectivos del gobierno en Montevideo (que se conocerá como Gobierno de la Defensa luego de haberse iniciado el sitio a la capital). Los comisarios de la capital notificaron inmediatamente a los amos y esclavos de la disposición. Se enviaron comunicaciones urgentes a la campaña, solicitando la pronta remisión de los morenos aptos para el servicio militar, y se advirtió a los comandantes militares departamentales y a los alcaldes la finalización de la esclavitud, ordenando el envío y custodia de los enrolados a los cuarteles.

Los esclavos emancipados fueron concentrados para su clasificación por parte de una comisión que los examinaba, determinando si eran aptos para integrar el ejército, si poseían alguna deficiencia, enfermedad, o si eran muy mayores o menores. Quienes no eran incorporados retornaban con sus antiguos amos en calidad de pupilos, concediéndoles una papeleta que certificaba la causa de su baja. No todos los esclavos manumitidos fueron incorporados al ejército, sino que algunos trabajaron para reforzar las defensas de la plaza. Tradicionalmente no se vincula a los esclavos con la integración de la caballería, pues el cabalgar les permitía fácilmente desertar. No obstante, la documentación revela, entre otras cosas, que eran buscados esclavos aptos para andar a caballo.

La situación de quienes fueron emancipados en la campaña fue penosa, pues debieron transitar a pie el camino hacia Montevideo. Diversas partidas fueron enviadas desde los departamentos durante diciembre y enero, siendo concentrados los morenos en el Cantón del Miguelete (situado en el saladero de Beltrán, cerca del Paso del Molino) donde operaba la Comisión Clasificadora. La forzada calidad de tales envíos devela el continuado ejercicio de violencia sobre los afrodescendientes. Los enrolados eran conducidos bajo estrictas medidas de seguridad para evitar las fugas.

Tras la abolición, las estrategias de evasión de los amos se redujeron a sacar a los esclavos del país. Los brasileños optaron por embarcar sus esclavos en navíos de guerra del Imperio, lo cual efectuaron la misma noche del 12 de diciembre. Los comerciantes más importantes de la capital, así como los barraqueros y saladeristas, poseían muelles sobre la bahía que les permitieron embarcar a sus esclavos. En ocasiones, los propietarios orientales enviaron a sus esclavos a la frontera. Otros desertaron al bando enemigo, llevando a sus esclavos consigo. Algunos vecinos denunciaron a quienes encubrían a los esclavos emancipados de la capital. Los negros libres intentaron huir a la campaña para escapar de las levas. Una forma más efectiva, y más compleja, mediante la cual los morenos eludieron el alistamiento forzado, era consiguiendo pasaportes extranjeros. De igual forma, la desertión al campo enemigo fue una estrategia de evasión.

Una vez establecido en el territorio oriental el gobierno de Manuel Oribe (que se conocerá como Gobierno del Cerrito) aplicó medidas de alistamiento, tales como la incorporación de los esclavos del enemigo o el reclutamiento de los morenos libres y colonos hasta concretar la

abolición. A pesar de la apremiante necesidad de efectivos, a la hora de tomar las decisiones sobre la propiedad pesó el garantizar los bienes de quienes estaban con la causa. La ley de abolición de 1846 promulgada por ese bando no hizo mención explícita a que los esclavos liberados fueran enrolados. La reglamentación y la puesta en práctica de la ley evidenciaron su carácter militar. Días después de promulgada la ley de abolición se realizaron listados para conocer la cantidad de esclavos aptos para el ejército, así como para notificar a los amos de que debían presentarse con sus esclavos ante las jefaturas departamentales. Se crearon las Comisiones Clasificadoras de Esclavos, cuyo funcionamiento se concretó entre 1846 y 1847. La necesidad de efectivos condujo a que el gobierno de Manuel Oribe trasladara e incorporara a sus batallones a los esclavos de la campaña, antes de que las comisiones se hubiesen constituido. Probablemente las autoridades del Cerrito conocían los problemas generados por la leva de esclavos, pues se aseguraron de garantizar los derechos de retribución de los amos. Ese fue el principal cometido de las Comisiones Clasificadoras de Esclavos.

En la Defensa las mujeres, los menores y los “inútiles” para la guerra quedaron bajo el patronato de sus antiguos amos. En cambio, en el Cerrito el patronato sólo afectó a los morenos menores de edad. En la Defensa sólo fueron emancipadas las madres, hermanas y esposas de los soldados a partir de los reclamos de éstos. Las solicitudes de las mujeres que carecían del amparo militar tuvieron suerte diversa.

La ley de 1842 tuvo variadas y contradictorias interpretaciones sobre el patronato de las morenas. El cometido del patronato, según se expresaba, era amparar a las esclavas que carecían de propiedad. El plazo del patronato evitaría que los antiguos amos las echasen a la calle. De esta forma, las morenas podrían lograr algún ahorro para su propia subsistencia como mujeres libres, previo a su total emancipación. Igualmente, se pretendía que las antiguas esclavas se habituaran a la vida social en libertad. No obstante, la perversión de los fines del patronato radicó en que los patronos prolongaron el servicio de las pupilas, incluso reteniendo el dinero que ellas obtenían a partir de su trabajo para terceros.

Los patronos mantuvieron a buena parte de las pupilas bajo su servicio hasta el final del conflicto, pues sólo se emanciparon quienes así lo solicitaron. Cada caso de emancipación constituía una nueva instancia en que se evaluaba la libertad de las mujeres. En cada caso confluía la opinión de las morenas, de los patronos, de las autoridades políticas y militares, así como de los juristas. Se confrontaron las solicitudes de las morenas con la pretensión de los patronos de prolongar la servidumbre. En medio de esa discusión, las autoridades militares ampararon a los familiares de su tropa. Políticos, militares y asesores jurídicos estaban impregnados del sentido humanitario de la abolición, pero éste no sólo se vinculó a la sensibilidad romántica predominante entre los intelectuales, sino a los compromisos republicanos inscritos en la revolución oriental. La completa emancipación de las morenas que carecían de vínculos con el ejército sólo puede entenderse en el marco de esa lucha moral contra la esclavitud.

En el Gobierno del Cerrito se respetó el límite de los 25 años de edad para el patronato femenino. Mediante el relacionamiento con militares o de arrimarse al campamento, las morenas lograron la libertad propia y la de sus hijos. Las mujeres no sólo se ampararon en los reglamentos militares, sino que fueron sujetas a la justicia militar. Las madres lograron tramitar

con éxito dispar la libertad de sus hijos, que permanecían en poder de sus antiguos amos. La capacidad de reclamo de las morenas en ciertos casos generó respuestas positivas de las más altas jerarquías del Cerrito.

El final de la guerra en la Confederación Argentina devino en la abolición de la esclavitud. El bando que derrotó al rosismo en 1852 intentó quebrar la relación clientelar entre Rosas y la población negra, por lo que abolió la esclavitud en la Constitución de 1853. (Andrews, 2004) Los exiliados argentinos en Montevideo, que luego ocuparon el gobierno en Buenos Aires, habían participado en la campaña a favor de la abolición en Uruguay en 1841-1842. Rosas había otorgado favores materiales y prestigio a los afrodescendientes, pero también les exigió participar en las guerras civiles mantenidas casi en forma constante en las provincias, así como en la región. Los primeros diarios publicados por asociaciones de base africana surgieron luego de 1852, cuando Rosas ya no ejercía su dominio sobre la prensa local. La primera Constitución argentina incluyó entre sus postulados la abolición de la esclavitud. No obstante, la provincia de Buenos Aires se mantuvo al margen del sistema federal hasta 1861. Si bien la Constitución de Buenos Aires de 1854 prohibía el tráfico de esclavos, no hacía mención a la abolición. (Clementi, 1974; Andrews, 1989) Por lo tanto, el final de la esclavitud recién se extendió a Buenos Aires en 1861.

El proceso de militarización de la población de origen africano, que también afectaba a los sectores populares en el Río de la Plata, se intensificó durante la Guerra Grande. La militarización de las sociedades hispanoamericanas entre el ciclo revolucionario y la modernización (1810-1870), contribuyó a que el ejército desempeñara un rol clave en los nacientes Estados. La incorporación a la tropa afectó especialmente a los habitantes pobres de las sociedades pos-revolucionarias, quienes eran comúnmente sujetos a levas. El ejército fue una de las instituciones en donde se recreaba el orden social ideado por la elite. La militarización terminó acercando e integrando, no sin resistencias y fracasos, a los sectores populares al imaginario social de la dirigencia. (Salvatore, 1992) A causa de su condición étnico-racial y de su situación socioeconómica, los morenos y pardos fueron especialmente afectados por la militarización.

La inserción de los afrodescendientes en las tropas era de antigua data, pero se advierte una profundización de este proceso durante la Guerra Grande. La “militarización” de los negros o “negrificación” del ejército fue simultánea a la abolición de la esclavitud. La militarización permitió a sectores marginados el acceso a nuevas formas de organización y solidaridad. Por otra parte, el poner en armas a un grupo marginado causaba temor en las elites, pues fortalecía la capacidad de resistencia de un sector socialmente excluido. (Andrews, 1989) El camino recorrido entre el reclutamiento y la desertión, junto a los períodos de variada permanencia en el ejército, caracterizó las historias de vida de muchos afrodescendientes.

Una de las necesidades que el ejército cubría era la alimentación, la cual comprendía a todos los habitantes del campamento, tanto hombres como mujeres. Los morenos en el ejército no sólo encontraron comida y vestimenta para sí mismos, sino para sus familias, que en ocasiones vivían junto a ellos en la línea de fortificaciones. Las confiscaciones también beneficiaron a los soldados afrodescendientes, en tanto se establecieron en terrenos y solares abandonados o expropiados. No sólo mejoraron sus condiciones materiales, sino que en cierto modo mejoró

su participación en el reparto del prestigio social. Es posible que los morenos, amparados en su fuero militar, hayan planteado cierta resistencia ante las formas de discriminación predominantes.

Las insurrecciones armadas de 1846 y 1853 en Montevideo, evidencian el rol político cumplido por los batallones de morenos durante y tras el fin de la guerra, pues se establecieron como brazo armado de los grupos que se disputaban el control del país. Las descripciones de quienes fueron vencidos durante estos enfrentamientos igualaron la “barbarie” de los negros a la “crueldad” de quienes los comandaban, caracterizando esos episodios mediante el saqueo y la matanza. En tanto el bando colorado se convirtió en el partido de gobierno y sus fuerzas se tornaron en el ejército profesional del Uruguay, la inclusión de los afrodescendientes en las fuerzas armadas redundó en su adscripción a ese bando. Algunos soldados u oficiales de origen africano pudieron establecer una relación clientelar con los jefes colorados tras la Guerra Grande, pues los últimos fueron los mandos del ejército estatal durante la segunda mitad del siglo. La leva de afrodescendientes fue una práctica de larga duración. Las guerras civiles de la segunda mitad del siglo XIX, así como la Guerra del Paraguay, afectaron la integridad demográfica de la comunidad negra.

TABLA 4.
Evolución de la población negra, Minas, Rocha, Cerro Largo. (1834-1855)

| Año | Minas | | Rocha | | Cerro Largo | |
|------------------|--------------------------|----------------------|--------------------------|----------------------|--------------------------|----------------------|
| | Relación de masculinidad | % de población negra | Relación de masculinidad | % de población negra | Relación de masculinidad | % de población negra |
| 1834-1836 | 166 | 14% | 143 | 29% | 252 | 25% |
| 1854-1855 | 109 | 12% | 98 | 14% | s/d | s/d |

Fuente: Archivo General de la Nación, Fondo Archivo General Administrativo, Libro N° 273, Padrones de Tacuarembó y Cerro Largo, 1822, 1834, 1836; Libro N° 283, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1820-1834-1836; Libro N° 285, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1834; Libro N° 282, Padrón de Maldonado y su jurisdicción, 1854-1857; Libro N° 287 A, Padrón del departamento de Minas de 1855. Nota: Los datos de 1834-1836 refieren sólo a la población esclava. Se incluye a los denominados como “morenos” y “pardos”. Para el caso de Rocha en 1834 no se determinó el sexo de 41 individuos, calculando la relación de masculinidad sobre 489 morenos.

Debemos advertir la disminución tanto porcentual como numérica de los habitantes de origen africano tras la Guerra Grande. En el caso de la villa de Minas, la población total en 1855 se había triplicado con relación a las cifras de 1826, mientras que la cifra de afrodescendientes sólo se había incrementado en un 94 por ciento. Incluso lo ocurrido en los partidos del sur de Minas parece describir una disminución en números absolutos de los morenos y pardos. La población total de los partidos de Campanero, Soldado, Casupá, Malmarajá, Barriga Negra y Santa Lucía, creció un 61 por ciento entre 1826 y 1855, pero el número de morenos y pardos disminuyó en un 16 por ciento. Mientras que la población total de esos partidos creció de 1042 a 1684 habitantes, el número de afrodescendientes disminuyó de 143 a 120 en igual período. Con relación a Rocha, también es posible advertir un descenso tanto numérico como porcentual de la población negra. El impacto de la guerra se evidencia en la disminución abrupta de la relación de masculinidad tanto en Minas como en Rocha. Ambas jurisdicciones contaban con una relación muy alta de masculinidad entre la población esclava

antes de la Guerra Grande. El más elevado índice de masculinidad de Cerro Largo, probablemente se corresponde a su poblamiento tardío con relación a Minas y Rocha. El empleo de mano de obra esclava en las estancias y labranzas de la frontera este y noreste se había alimentado de la persistencia del tráfico interoceánico de esclavos, así como del contrabando de esclavos desde Brasil.

Las situaciones pendientes tras la abolición

La abolición y la integración de los morenos al ejército afectaron los intereses de los propietarios. Ambas leyes de abolición habían previsto el resarcimiento a los amos, pero hacia el final de la guerra esto aún no se había efectuado. Las demandas de retribuciones por daños durante la guerra incluyeron los reclamos de los propietarios. Algunos sectores vinculados al comercio de importación y exportación tuvieron mejores oportunidades de cobrar adeudos por la leva de sus esclavos, por medio del canje de papeles de derechos de Aduana. El gobierno reunió los reclamos y documentó las deudas para su posterior pago, dejando en manos de la Junta de Crédito Público la tarea de justipreciar los reclamos y cuantificar la deuda del Estado con los perjudicados por la guerra. De este modo, sólo es posible estudiar la retribución a los amos de esclavos rastreando el devenir de la Junta de Crédito Público durante la segunda mitad del siglo XIX.

Las dificultades de cobrar sus retribuciones impulsaron a los antiguos amos a sujetar a los hijos de los ex esclavos. Luego de finalizada la guerra, los morenos y las morenas reclamaron a sus hijos, quienes seguían sujetos al pupilaje. Los padres entendían que más allá de la denominación éstos continuaban sirviendo a las familias de sus antiguos amos en calidad de esclavos. El sistema de patronato, establecido en ambas leyes de abolición, amparaba esta situación. Los hijos de los antiguos esclavos continuaron viviendo con los amos, cometiendo abusos graves contra los menores. Ante esta situación fueron frecuentes los pedidos, reclamos y hasta arrebatos de menores por parte de sus padres. De esta forma, se entabló una disputa entre padres y tutores que revivió en tiempo de paz los conflictos entre amos, esclavos y poder político generados durante la guerra, alcanzando las causas judiciales a los ámbitos de decisión política. En 1853 la Cámara de Representantes eliminó el patronato, quedando los “*menores de color*” bajo las condiciones generales de la minoridad. Se configuraron situaciones particulares sobre los afrodescendientes huérfanos o de familias pobres. Los patronos los sujetaron laboralmente bajo la denominación de “criados” en familias de sectores medios y altos.

El término “criado” poseía una doble connotación, de amparo y de trabajo, por lo que el pupilaje era definido a través de las responsabilidades del “tutor” y las órdenes del “patrón”. El pupilaje como figura jurídica pretendía asegurar la subsistencia y educación de los menores pobres o en situación de orfandad, aunque en ocasiones se degeneraba a causa del maltrato doméstico. Como forma de resistencia, los menores fugaban e incluso robaban a sus patronos. Niños, niñas y jóvenes fueron encuadrados en situaciones policiales a partir de sus intentos, en general infructuosos, de evadir el control de sus tutores-patronos. Los menores afrodescendientes que carecían de familiares que quisieran sacarlos del pupilaje, sólo podían salir mediante la huida.

La abolición tuvo efectos en la frontera uruguayo-brasileña tras 1846. Antes, los amos de esclavos brasileños habían logrado evadir la ley de 1842. Los reclamos de los brasileños alimentaron las demandas del Imperio contra el Gobierno del Cerrito. Hasta la definición final de las alianzas, que derivó en la invasión brasileña al territorio uruguayo, el Imperio no realizó un reclamo formal por la devolución de los esclavos. Desde 1835, los esclavos se habían beneficiado de la Guerra de los Farrapos fugando al Uruguay. Los esclavos vivieron diversas situaciones durante las fugas, pues en el camino se enfrentaban a varios peligros, tales como ser vueltos a capturar o perder la vida. Los riesgos incluían a las gavillas de salteadores y los avatares de la naturaleza. Fue frecuente el paso de partidas organizadas cuyo fin era capturar afrodescendientes para utilizarlos con diferentes fines, tanto para robar como para venderlos. Los esclavos tuvieron que desarrollar estrategias de supervivencia durante el trayecto, las cuales no se limitaron ni agotaron al momento de su llegada, pues debían resolver la forma de huir, conseguir dónde establecerse y cómo asegurar su subsistencia. Podemos identificar prácticas de huida individuales y colectivas. La fuga generalmente implicó un destino incierto. A pesar de esto, algunos individuos conocían estrategias que garantizaban su subsistencia en las comunidades en donde se insertaban. A partir de los acuerdos de 1851 con Brasil, Uruguay se comprometió a extraditar los esclavos brasileños huidos. Esto no inhibió la continuidad de las fugas de esclavos brasileños hacia el Uruguay.

Por otra parte, los contratos de peonaje constituyeron una vía legal que permitió a los propietarios brasileños perpetuar el empleo de esclavos a modo de *“peones contratados”*. Por medio de esos contratos se obligaba a los esclavos brasileños a trabajar durante largos períodos en el territorio oriental, a modo de trabajadores forzados. La continuidad de las haciendas de frontera implicó la creación de una legalidad de excepción que amparó la aplicación de trabajo forzado en el territorio oriental.

En Cerro Largo, la duración de los *“contratos de peonaje”* disminuía promedialmente con relación a la edad de los peones contratados, quienes mayoritariamente se ubicaban en la franja entre 12 y 31 años. El monto de los contratos descendía cuando el contratado era menor o mayor que la franja etaria que hemos señalado. No se establecieron diferencias de género al fijarse los montos de los contratos, pues se estipulaban montos similares para hombres y mujeres contratados en iguales períodos. Hemos advertido una equiparación en la tasación de los esclavos hombres y mujeres que luego eran contratados como peones. A pesar de no poder detallar las labores realizadas por las mujeres, se confirma su incorporación a la economía de hacienda y la explotación de su trabajo.

TABLA 5.
Relación de la edad de los contratados y el monto de los contratos.
Cerro Largo (1850-1860)

| Edad del contratado | Monto del contrato (en patacones) | Años de contratación (en promedio) | Nº de contratos |
|---------------------|--------------------------------------|---------------------------------------|-----------------|
| Menores de 12 años | 666 | 22 | 10 |
| De 12 a 21 años | 821 | 20 | 51 |
| De 22 a 31 años | 682 | 16 | 62 |
| De 32 a 41 años | 616 | 14 | 18 |
| Mayores de 42 años | 412 | 11 | 11 |

Fuente: Museo Histórico Nacional, Archivo del Cnel. José G. Palomeque. Jefatura Policial del departamento de Cerro Largo, t. III, (1860-1861), f. 93. Nota: Hubo 32 contratos en los cuales no figuró la edad del contratado.

La mayor parte de los contratos establecían largos plazos de trabajo, entre 15 y 20 años, tanto para hombres como mujeres. No hemos encontrado una estacionalidad en los contratos, lo cual no es extraño, pues no eran acuerdos temporalmente renovables. Una vez que el contrato se firmaba se iniciaba un largo período de trabajo continuado. La vigencia de los contratos subsistía incluso a la muerte de los patronos. Los “*peones contratados*” figuraban en los inventarios de los propietarios rurales, remedando la situación de los esclavos en las sucesiones testamentarias antes de la abolición.

Tras la Guerra Grande, la presión brasileña sobre los sucesivos gobiernos uruguayos impidió la resolución de la situación de los “*peones contratados*”. Los intentos de las autoridades orientales para impedir la introducción de trabajadores forzados recién se concretaron en 1862. No obstante, la influencia del Imperio sobre el gobierno oriental dificultó la aplicación de esas medidas. La continuidad de formas de trabajo semi-libres inhibió la conformación de un mercado libre de trabajo en la frontera, lo cual no fue el único freno a la expansión del capitalismo en la zona. Los padrones estadísticos posteriores a la guerra revelaron múltiples situaciones de dependencia en que quedaron los afrodescendientes de la campaña tras la abolición. La convivencia entre antiguos amos y esclavos -potenciada por los contratos de peonaje- debió contribuir a fijar antiguas formas de relacionamiento social en la frontera.

En el espacio fronterizo uruguayo-brasileño se establecieron corrientes migratorias de población negra en ambas direcciones. Por una parte, las fugas de esclavos brasileños así como el arribo de “*peones contratados*”, por otra, los raptos de morenos orientales llevados a Brasil. El fin del tráfico interoceánico en el Imperio (1851) determinó carencias crónicas de mano de obra esclava y en consecuencia el alza de precio de los esclavos. El tráfico interno determinó que los esclavos de Río Grande del Sur fueran vendidos y conducidos hacia los estados de mayor dinamismo económico de Brasil. Asimismo, se iniciaron y sucedieron secuestros de morenos orientales en la frontera, quienes eran capturados para ser trasladados al Imperio en donde eran vendidos como esclavos. La finalización del tráfico interoceánico hacia Brasil tuvo efectos en la legislación uruguaya. Bajo el impulso de las autoridades diplomáticas británicas el Estado Oriental declaró piratería a la trata de esclavos en 1853. La marina inglesa sospechaba que a través de la costa atlántica uruguaya se introducían furtivamente -mediante trasbordos- africanos en Brasil.

Debe advertirse que el final del proceso de abolición en el Río de la Plata, se superpuso al establecimiento, por parte de las elites, de dispositivos más eficaces para la corrección y reglamentación de las clases populares. (Andrews, 1989) Los procesos de disciplinamiento afectaron particularmente a la población negra, a partir de instituciones como el ejército, de la reglamentación laboral y de la corrección de la vida cotidiana. Tras el final de la Guerra Grande, los esclavos emancipados fueron sujetos a edictos policiales que coartaban su libertad mediante la reglamentación de su trabajo. Al desaparecer la esclavitud, quienes contrataban el trabajo de los afrodescendientes reclamaron reglamentar su servicio. Tanto en la campaña como en Montevideo se generó una mecánica policial para asegurar la sujeción de los recién liberados a las relaciones laborales. De esta forma, surgió la confección de registros policiales de sirvientes, el requerimiento de papeletas de empleo y referencias, así como la conformación de listados de morenos y pardos. Por lo tanto, es posible percibir la implantación de prácticas coactivas orientadas a la población negra, generadas tras la abolición, las cuales suplantaron algunas modalidades de relación propias de la esclavitud. Esta operación se acompañó de otras disposiciones en pos de ampliar el tiempo que los sujetos dedicaban al trabajo, las cuales se habrían de extender a los heterogéneos sectores populares para sujetarlos al mercado laboral.

Luego de la guerra los afrodescendientes se integraron a las comunidades compartiendo las posibilidades materiales de los sectores populares. La abolición de la esclavitud no cambió radicalmente las posibilidades materiales de los emancipados respecto de las condiciones de los morenos libres en tiempos de la esclavitud. En la campaña, el ascenso social de los afrodescendientes estuvo fundamentalmente orientado hacia el desarrollo de estrategias de vida independiente, al establecerse como pequeños labradores propietarios, arrendatarios o agregados en tierras ajenas, que se sustentaban en el trabajo familiar.

**Cronología
primaria
sobre
esclavitud
y caminos
de
emancipación
en el
Río de la Plata
entre
1812 y 1862**

1812. *Abril.* Superior Gobierno de las Provincias Unidas. Prohibición del tráfico de esclavos.

1813. *2 de febrero.* Buenos Aires. Asamblea General Constituyente. Decreto disponiendo que a partir del 31 de enero de ese año nadie nacería esclavo. (Libertad de vientres). Esta disposición tuvo vigencia en la Provincia Oriental artiguista.

1813. *4 de febrero.* Buenos Aires. Asamblea General Constituyente. Decreto disponiendo que los esclavos de países extranjeros serán libres “*por solo el hecho de pisar el territorio de las Provincias Unidas*”.

1813. *6 de marzo.* Buenos Aires. Asamblea General Constituyente. Reglamento fijando las condiciones de los libertos o pupilos, que alcanzarían plena libertad a los 20 años los varones y 16 las mujeres.

1813. *31 de mayo.* Buenos Aires. Asamblea General Constituyente. Decreto autorizando al gobierno a formar un regimiento de negros esclavos mediante el pago del importe correspondiente a sus amos.

1813. *24 de diciembre.* Buenos Aires. Decreto haciendo extensivo el “rescate” de esclavos a ser incorporados al ejército, a toda la Provincia de Buenos Aires.

1814. *21 de enero.* Buenos Aires. Decreto. Sólo serán considerados libres los esclavos introducidos por vía de comercio o venta, y de ninguna manera aquellos que vinieran fugados de otros países o los que, introducidos por extranjeros en calidad de sirvientes, se conservaran en su propiedad y servicio.

1814. 24 de enero. Montevideo. Cabildo de Montevideo adicto a las Provincias Unidas. Ante el aumento de las fugas al campo oriental, solicita a los alcaldes de extramuros que aprehendan a los esclavos y los remitan a Montevideo, estimulándolos con el pago de cuatro pesos por cada negro, a cuenta de los amos.

1815. Agosto. Provincia Oriental. Circular a los alcaldes de las villas y pueblos para que remitieran los negros de sus respectivos distritos que no tuvieran ocupación ni carta de libertad.

1815. 10 de setiembre. Provincia Oriental. Reglamento Provisorio para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados disponiendo que los más infelices sean los más privilegiados en el reparto de tierras y ganados. En dicha jerarquización ocupaban el primer lugar los *"negros libres y zambos de esta clase"*.

1816. 17 de abril. Montevideo. Circular del Cabildo de Montevideo a los comandantes de Colonia, Soriano, Canelones, San José y Maldonado ordenando la aprehensión de los esclavos fugados a la campaña, advirtiendo a quienes los albergaran que serían obligados a pagar a los amos *"todo el tiempo de la ocultación en sus hogares"*.

1816. 24 de mayo. Montevideo. En el marco de las *"Fiestas Mayas"* conmemorando el inicio de la revolución del Río de la Plata se realizan *"danzas de negros"* destacando la crónica que *"sus instrumentos, trages, y baile eran conformes á los usos de sus respectivas naciones"*. Se indica, además, que se emularon *"unos a otros en la decencia, y modo de explicar su festiva gratitud al día, en cuyo obsequio el Gobierno defirió á este breve desahogo de su miserable suerte"*.

1816. Agosto. Montevideo. El delegado de José Artigas, Miguel Barreiro, cumple las órdenes sobre la creación de un nuevo batallón con esclavos, disponiendo la forma en que deben ser reclutados.

1817. 20 de enero. Montevideo. Ingreso de las tropas luso-brasileñas con apoyo de la mayoría del Cabildo.

1817. 9 de junio. Montevideo. Edicto disponiendo la libertad de los integrantes de regimientos de pardos y morenos que pasasen al ejército portugués.

1820. Setiembre. Gorgonio Aguiar ingresa al territorio de Paraguay con cerca de 200 soldados del regimiento de pardos y morenos que comandaba.

1825. 19 de abril. Banda Oriental. Inicio de las operaciones militares tendientes a lograr la independencia del territorio frente al dominio brasileño.

1825. 5 de setiembre. Florida. Acta de la Sala de Representantes. Ley declarando que desde esa fecha en adelante serán libres sin excepción de origen todos los que nacieren en la Provincia, quedando prohibido el tráfico de esclavos de país extranjero.

1827. 28 de marzo. Buenos Aires. Decreto disponiendo que la Jefatura de Policía de esa provincia proceda al alistamiento o entrega a particulares de los *"negros"* introducidos como presos en los buques corsarios. Dichas personas quedarían sometidas a *"patronato"* en condiciones similares a las dispuestas en 1813.

1828. 4 de octubre. Ratificación de la Convención Preliminar de Paz por la cual el Emperador del Brasil y el gobierno de la República de las Provincias Unidas declaraban la independencia de la Provincia de Montevideo, *"llamada hoy Cisplatina"*.

1829. Mayo. Proyecto de decreto del Gobierno Provisorio del Estado de Montevideo. Todos los *"libertos"* que se hallan en servicio militar desde tres años anteriores a la fecha y se revistaron en alguna de las batallas contra el Imperio de Brasil serán rescatados por el Gobierno y satisfecho su valor a sus amos. Los que no alcancen

los tres años, salvo que en su foja de servicios figurara algún acto distinguido, serían devueltos a sus amos.

1830. 18 de enero. Montevideo. Acta de la Asamblea General Constituyente y Legislativa. Consultas de la Cámara de Apelaciones acerca de cómo proceder en los juicios sobre venta de esclavos.

1830. 20 de enero. Montevideo. Acta de la Asamblea General Constituyente y Legislativa. Se propone extender a todos los puntos del territorio la ley de fecha 5 de setiembre de 1825 sobre libertad de vientres y prohibición del tráfico de esclavos. Discusión en torno de la retroactividad, ya que meses atrás el bergantín goleta *Santo Domingo Eneas* introdujo una veintena de esclavos y el 22 de diciembre anterior había hecho otro tanto el bergantín *Río de la Plata*. Finalmente, se aprueba con la siguiente redacción: “se hace extensiva desde esta fecha á todos los puntos del territorio en que no ha estado en observación, sin perjuicio de declararse oportunamente el valor que haya de darse a las leyes que hablan de la materia”. En los hechos, significaba su aplicación en Montevideo y Colonia.

1830. 28 de enero. Montevideo. *La Gaceta Mercantil*. Denuncia formulada por “Un amante de la igualdad y de que sólo haya distinción entre la virtud y el ocio” acerca de la no admisión en la escuela oficial del Fuerte de un “pardito de 10 años” que tenía a su cargo.

1830. 10 de abril. Montevideo. *El Tribuno*. Se hace eco de la denuncia anterior y reclama dejar de lado esas distinciones que no tienen su origen en talentos o virtudes.

1830. 15 de abril. Montevideo. *La Gaceta Mercantil*. Artículo firmado por “Un miembro de la Junta Inspectora” justificando la separación de los niños, niñas y jóvenes afrodescendientes con base en que “Las castas tienen por ahora progenitores incivilizados” y que “Jóvenes groseros, ordinarios e inciviles no deben hombreade con aquellos a quienes una educación más estudiada les da un rango superior”.

1830. 18 de julio. Estado Oriental. Constitución de la República. Establece que son ciudadanos naturales los *hombres libres* nacidos en cualquier parte del territorio del Estado (Art. 7). Entre las Disposiciones generales figuran los siguientes artículos:

Art. 130. *Los habitantes del Estado tienen derecho a ser protegidos en el goce de su vida, honor, libertad, seguridad y propiedad.* Art. 131. *En el territorio del Estado, nadie nacerá ya esclavo; queda prohibido para siempre su tráfico e introducción en la República.* Art. 132. *Los hombres son iguales ante la Ley, sea preceptiva, penal, tuitiva, no reconociéndose otra distinción entre ellos sino la de los talentos o las virtudes. Queda para la futura legislatura reglamentar la aplicación de la prohibición del tráfico de esclavos.*

1831. Buenos Aires. Se restituye la libre introducción y venta de esclavos “de servidumbre” por parte de sus amos.

1831. Setiembre. Montevideo. Edicto policial fijando medidas restrictivas contra los esclavos. Se les prohíbe dormir en casa ajena a la de su amo, así como circular en la calle luego de las ocho de la noche, salvo con un permiso escrito de su amo.

1832. 13 de marzo. Montevideo. En el periódico *La Matraca* aparece la primera mención escrita a la participación de la población negra en el Carnaval. La referencia integraba un cuadro de costumbres, por lo que se entiende que los “bailes de negros” ya constituían un ingrediente representativo del carnaval montevideano.

- 1832.** 12 de noviembre. Montevideo. Se firma el primer contrato para la introducción de “colonos” africanos.
- 1833.** 25 de mayo. Montevideo. Intento de revuelta de esclavos, once morenos libres y esclavos son encarcelados. Uno de sus líderes, Antonio Rodríguez alias “Duplessis”, fue deportado a Buenos Aires El otro, Félix Laserna alias “Santo Colomba”, fue encarcelado, liderando en setiembre otra revuelta entre los prisioneros. Como resultado fue sentenciado a muerte el 18 de octubre de 1833.
- 1833.** 28 de mayo. Montevideo. Se prohíben las actividades bajo techo de las salas de nación africanas, como resultado del intento de revuelta. Se reactivan medidas restrictivas contra la población de origen africano.
- 1833.** Julio. Montevideo. Se exhorta a las salas de nación africanas a participar en los festejos públicos organizados para conmemorar la Jura de la Constitución.
- 1833.** 25 de octubre. Montevideo. Arriba el navío *Águila I*, conduciendo 239 “colonos” africanos.
- 1833.** Buenos Aires. Se deroga el permiso establecido para la libre introducción y venta de esclavos “de servidumbre”.
- 1834.** 14 de febrero. Maldonado. Arriba el navío *Río de la Plata*, conduciendo 336 “colonos” africanos.
- 1834.** 4 de abril. Montevideo. Arriba el navío *Porfia* conduciendo 164 “colonos” africanos.
- 1834.** 27 de noviembre. Montevideo. Aparece por primera vez en forma escrita, en el periódico *El Universal*, el vocablo *candombe* como denominación de las festividades de la población de origen africano.
- 1834.** Diciembre. Océano Atlántico. Es confiscado el navío *Río de la Plata* por la marina británica. Traslada cerca de 500 africanos a Montevideo.
- 1834.** Montevideo. El licenciado Jacinto Ventura de Molina enumera 16 salas de nación africana, también menciona el nombre de algunos de sus reyes, reinas y príncipes.
- 1835.** 30 de enero. Montevideo. Arriba el navío *Esperanza Oriental* con 350 “colonos” africanos, quienes son desembarcados en la playa del Buceo ante el cañoneo de un buque de la marina británica.
- 1835.** 16 de marzo. Maldonado. Arriba el navío *Delfina* con 251 “colonos” africanos. Los africanos son confiscados por el gobierno oriental y entregados en patronato a los vecinos de Maldonado.
- 1835.** 13 de junio. Montevideo. Se impide el desembarco de los africanos conducidos por el navío *César Augusto*, cuyo destino final se desconoce.
- 1837.** 14 de junio. Montevideo. Ley de reglamentación del tráfico de esclavos. Se establece un régimen de patronato de tres años para los africanos introducidos ilegalmente hasta esa fecha, prolongándose el patronato de los niños, niñas y jóvenes africanos hasta llegar a la mayoría de edad legal (25 años).
- 1839.** 11 de marzo. Montevideo. Declaración de guerra del Estado Oriental al gobierno de la Provincia de Buenos Aires. Inicio formal de la Guerra Grande.
- 1839.** 24 de mayo. Buenos Aires. Firma del tratado anglo-argentino para la supresión del tráfico de esclavos. Se autoriza a la marina británica a visitar a los buques de bandera argentina para perseguir el tráfico esclavista. El tratado se ratificó en 1840.
- 1839.** Junio. Montevideo. Edicto policial contra candombes. Se prohíbe “todo bayle de candombes con tambor” en la ciudad, autorizándose sólo las reuniones de la población de origen africano en las afueras del recinto montevideano.

1839. *13 de julio.* Montevideo Firma del tratado anglo-uruguayo para la supresión del tráfico de esclavos. Se autoriza a la marina británica a visitar a los buques de bandera uruguaya para perseguir el tráfico esclavista. El tratado se ratificó el 21 de enero de 1842.

1841. *Enero.* Montevideo. Ante la perspectiva de la invasión del Estado Oriental por parte de los ejércitos de la Confederación Argentina, se inicia el debate sobre la abolición de la esclavitud en la prensa montevideana.

1841. *Enero.* Montevideo. Primeras medidas de leva de morenos libres.

1842. *28 de julio.* Montevideo. Se sortea la liberación de 300 esclavos, para su incorporación en la infantería. Luego de dos meses sólo se pudo reunir a 113 esclavos.

1842. *6 de diciembre.* Batalla de Arroyo Grande. Las fuerzas de la Confederación Argentina, comandadas por Manuel Oribe, derrotan al ejército de Fructuoso Rivera e inician su avance para poner sitio a Montevideo.

1842. *12 de diciembre.* Montevideo. Ley de abolición de la esclavitud. (Luego de la formalización del sitio este gobierno se conocerá como Gobierno de la Defensa).

1843. *11 de febrero.* Montevideo. Se inicia el sitio por parte del ejército comandado por Manuel Oribe.

1844. *22 de abril.* Campo sitiador. Primera disposición del Gobierno comandado por Manuel Oribe (que se conocerá como Gobierno del Cerrito) para enrolar morenos libres.

1846. *18 de marzo.* Montevideo. Fructuoso Rivera, apoyado por los batallones de negros, retoma el gobierno de Montevideo.

1846. *28 de octubre.* Campo sitiador. Ley de abolición de la esclavitud (Gobierno del Cerrito). Al día siguiente se reglamenta la ley, creando las Comisiones Clasificadoras de Esclavos.

1850. Montevideo. Según fuentes policiales, había 20 salas de nación africanas.

1851. *8 de octubre.* Montevideo. Ante el conocimiento de las tratativas de un armisticio entre las tropas comandadas por Manuel Oribe y el Gobierno de la Defensa la población cruza la línea sitiadora y se pone fin al enfrentamiento militar en el territorio del Estado Oriental.

1851. *12 de octubre.* Río de Janeiro. Entre los tratados suscritos por el representante del Gobierno de la Defensa, Andrés Lamas, con el Imperio de Brasil figura el de extradición de criminales y devolución de esclavos.

1851. Frontera uruguayo-brasileña. Tras el fin de la guerra se inicia el establecimiento de "contratos de peonaje" entre amos y esclavos brasileños, quienes son forzados a trabajar en el territorio oriental.

1852. *3 de febrero.* Confederación Argentina. Batalla de Monte Caseros. La alianza conformada por el Imperio del Brasil, el Gobierno de la Defensa, la Provincia de Entre Ríos y la Provincia de Corrientes derrota al ejército de la Confederación Argentina leal al Gobernador Juan Manuel de Rosas. Fin de la Guerra Grande.

1853. Estado Oriental. Ley que declara piratería al tráfico de esclavos. La marina británica sospechaba que a través de la costa uruguaya se introducían africanos a Brasil.

1853. *1º de mayo.* Confederación Argentina. El Congreso Constituyente sanciona la Constitución nacional que incorpora en el artículo 15 la abolición de la esclavitud, declara que es un crimen el contrato de compra-venta de personas y en su

redacción definitiva en 1860 establece que los esclavos, sin importar el modo en que fueran introducidos, quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio nacional.

1853. 2 de mayo. Estado Oriental. Se elimina el patronato sobre los hijos de los esclavos emancipados por las leyes de abolición.

1853. Junio. Montevideo. Edicto policial contra candombes. Se prohíbe la celebración de candombes en el interior de la ciudad o en las cercanías a las zonas pobladas.

1853. 18 de julio. Montevideo. Golpe militar contra el Presidente Juan F. Giró. Los insurrectos se apoyan en los batallones de negros. En setiembre se instala en el gobierno un triunvirato integrado por Fructuoso Rivera, Juan A. Lavalleja y Venancio Flores.

1861. 17 de setiembre. Batalla de Pavón donde triunfan las fuerzas de Buenos Aires comandadas por Bartolomé Mitre sobre las de la Confederación al mando de Justo José de Urquiza. Como consecuencia se incorporará la provincia de Buenos Aires a la Confederación Argentina, aplicándose la abolición de la esclavitud establecida constitucionalmente.

1862. 2 de julio. Estado Oriental. Se prohíbe el establecimiento de nuevos “contratos de peonaje” entre amos y esclavos brasileños, para trabajar en el territorio oriental. Los contratos firmados antes de esa fecha mantienen su vigencia.

Bibliografía y fuentes editadas

- ANDREWS, G. R., 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- 2004. *Afro-Latin America 1800-2000*. New York, Oxford University Press.
- ARMAND UGÓN, E., CERDEIRAS ALONSO, J. C., ARCOS FERRAND, L. y GOLDARACENA, R., 1930. *República Oriental de Uruguay. Compilación de Leyes y Decretos. 1825-1930*, t. I y II. Montevideo.
- ARREDONDO, H., 1928. Los “Apuntes estadísticos” del Dr. Andrés Lamas, en: *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, t. VI, N° 1 (25-195).
- BAUZÁ, F., 1965. *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Montevideo, Biblioteca Artigas. (Orig. 1895-1897).
- BLANCO ACEVEDO, P., 1950. *El federalismo de Artigas y la independencia nacional*. Montevideo, Impresora Uruguaya.
- BLANCHARD, P., 2002. The Language of Liberation: Slave Voices in the Wars of Independence; en: *Hispanic American Historical Review*, vol. 82, N° 3 (499-523).
- BORUCKI, A., 2003. *Abolicionismo y esclavitud en Montevideo tras la fundación republicana 1829-1853*. Montevideo, inédito.
- BORUCKI, A.; CHAGAS, K.; STALLA, N., 2004. Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855. Montevideo, Ed. Pulmón.
- OWSER, F. P., 1990. “Los africanos en la sociedad de la América española colonial”; en: L. Bethell (Ed.). *Historia de América Latina*, 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura* (138-156). Barcelona, Crítica.
- CARVALHO-NETO, P. de, 1965. *El negro uruguayo (hasta la abolición)*. Quito, Editorial Universitaria.

- CLEMENTI, H., 1974; *La abolición de la Esclavitud en América Latina*. Buenos Aires, La Pléyade.
- COMISIÓN NACIONAL “ARCHIVO ARTIGAS” (1950-2003). *Archivo Artigas*. 34 tomos. Montevideo.
- COMISIÓN NACIONAL DE HOMENAJE DEL SESQUICENTENARIO DE LOS HECHOS HISTÓRICOS DE 1825. Biblioteca del Palacio Legislativo (1975). *Actas de la Sala de Representantes de la Provincia Oriental*, Montevideo.
- CRESPI, L., 1995. “La condición jurídica de los libertos en Buenos Aires, 1810-1850” (1995). Ponencia presentada en las V Jornadas Inter Escuelas / Departamentos de Historia, I Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia, inédita.
- DECOUD, H. F., 1930. *El campamento de Laurely*, Montevideo, El Siglo Ilustrado.
- DÍAZ DE GUERRA, M., 1974. *Diccionario biográfico de la ciudad de Maldonado (1755-1900)*. Montevideo, IMCO.
- 1983. *Documentación relativa a esclavos del departamento de Maldonado*. Montevideo, IMCO.
- FREGA, Ana, 1998. “La virtud y el poder. La soberanía particular de los pueblos en el proyecto artiguista”, en: N. Goldman y R. Salvatore. (Comps.), *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema* (101-133). Buenos Aires, Eudeba.
- 2004. “Caminos de libertad en tiempos de revolución. Los esclavos en la Provincia Oriental Artiguista” 1815-1820; en: A. Bentancur, A. Borucki y A. Frega (Comps.). Seminario *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente* (45-66). Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- GELMAN, J., 1999. “El fracaso de los sistemas coactivos de trabajo en Buenos Aires”; en: *Revista de Indias*, vol. LIX, N° 215 (122-141).
- GOLDBERG, M., 1976. “La población negra y mulata de Buenos Aires”, en: *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, vol. 16, N° 61 (75-99).
- GONZÁLEZ BERNALDO, P., 2001. *Civilidad y política en los orígenes de la nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- GRAHAM, G. S., HUMPHREYS, R.A. Ed., 1962. *The Navy and South America, 1807-1823. Correspondence of the Commanders-in-Chief on the South American Station*. Londres, The Navy Records Society.
- ISOLA, E., 1975. *La esclavitud en el Uruguay. Desde sus comienzos hasta su extinción (1743-1852)*. Montevideo, Publicaciones de la Comisión Nacional de Homenaje al Sesquicentenario del los Hechos Históricos de 1825.
- KLEIN, H., 1986. *La esclavitud africana en América Latina y Caribe*. Madrid, Alianza.
- LEVAGGI, A., 1973. *La condición jurídica del esclavo en la época hispánica*. Buenos Aires, Apartado de la *Revista de Historia del Derecho*.
- MALLO, S. C., 1991. “La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos, 1780-1830”, en: *Revista de Historia de América*, N° 112 (121-146).
- MARTÍNEZ MONTERO, H., 1940-1942. “La esclavitud en el Uruguay. Contribución a su estudio histórico-social”, en: *Revista Nacional*, año III, t. XI, N° 32 (261-273); año IV, t. XIV, N° 41 (221-267); t. XV, N° 45 (396-425) y año V, t. XIX, N° 57 (403-428).
- MARTÍNEZ MONTIEL, L. M., 1992. *Negros en América*. Madrid, Mapfre.

- MONTAÑO, O., 1997. *Umkbonto. Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay*. Montevideo, Rosebud.
- 2001. *Yeninyanya (Umkbonto II). Historia de los afrouruguayos*. Montevideo, Mundo Afro.
- OSORIO, H., 2004. “Esclavos en la frontera: padrones de la esclavitud africana en Río Grande del Sur, 1765-1825”, en: A. Bentancur, A. Borucki y A. Frega (comps.) Seminario *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente* (7-15), Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- PELFORT, J., 1996. *150 años. Abolición de la esclavitud en el Uruguay*. Montevideo, Ediciones de la Plaza.
- PEREDA VALDÉS, I., 1965. *El negro en el Uruguay. Pasado y presente*. Montevideo.
- PETIT MUÑOZ, E., NARANCIO, E. y TRAIBEL, J. M., 1948. *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevideo, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.
- Presidencia de la República. (1980). *Diario de Sesiones de la Asamblea General Constituyente y Legislativa, 1828-1830*, Montevideo. 7 tomos.
- RAVIGNANI, E. (Selecc. y anot.), 1937. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, t. I y II. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras.
- SAINT-HILAIRE, A. de, (1887). *Voyage a Rio-Grande do Sul (Brésil)*. Orléans, H. Heluison, Libraire-Éditeur.
- SALA, L., RODRÍGUEZ, J. y DE LA TORRE, N., 1967. *Estructura económico-social de la colonia*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- SALVATORE, R., 1992; “Reclutamiento militar, disciplinamiento y proletarización en la era de Rosas”, en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Eduardo Ravignani*, Buenos Aires, Tercera Serie, N° 5 (25-47).
- SCHÁVELZON, D., 2003. *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires, Emecé.
- STUDER, E. S. de, 1958. *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires, UBA.
- VILLA, O. y MENDIVE, G., 1980. *La prensa y los constituyentes en el Uruguay de 1830*. Montevideo, Biblioteca Nacional.
- ZUBILLAGA, C., 1966. *Artigas y los derechos humanos*. Montevideo, Comité Central Israelita del Uruguay.

El sustrato mesiánico de las rebeliones negras en la América Colonial: el caso de Palmares

TERESA PORZECANSKI

El estudio de los fenómenos mesiánicos en América Latina ofrece diversas vertientes para iluminar las relaciones entre rebeliones de esclavos y mesianismo. La cuestión del nexo entre movimientos revolucionarios y movimientos mesiánicos ha constituido tema de investigación por parte de muchos científicos sociales. Muhlmann y Metraux, por ejemplo, han sostenido que “*surgen mesías y cruzadas en sociedades amenazadas y desequilibradas por causas internas o externas*”.¹ Un ejemplo serían las sociedades tupí-guaraníes estudiadas por Metraux, o las “culturas de caboclos” brasileñas estudiadas por M. I. Pereira de Queiroz.²

Según A. Barabas “*en el contexto milenarista, el mesianismo constituye una inamización de las creencias y de la acción, ya que la próxima llegada de un esperado emisario divino que revela a los hombres el mensaje de salvación, sienta las bases para la constitución de una nueva comunidad -la de los ‘elegidos’- cuyas expectativas sacralmente legitimadas son totalizadoras (instaura próximamente, en la tierra, la sociedad perfecta) por lo que suelen encaminar las acciones de la colectividad hacia la rebelión contra la realidad establecida*”.³

Son varios los antropólogos que piensan que el estudio descriptivo de muchas de las cosmovisiones mítico-religiosas americanas, anteriores a la llegada del conquistador, devuelve la imagen de una organización de las creencias según modelos de base mesiánica que, al contacto con el catolicismo, son re-significadas y adaptadas. “*La esperanza salvacionista va acompañada de un tiempo de catástrofe, anunciado en la mitología cataclísmica y apocalíptica, identificado por medio de señales diversas (naturales o sociales) que previenen el inminente fin del mundo conocido. Los acontecimientos apocalípticos (cuyas causas se atribuyen comúnmente al desgaste del mundo o a*

1. Lafaye, Jacques, 1988. *Mesías, cruzadas y utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. Fondo de Cultura Económica, México, pág.19.

2. Pereira de Queiroz, María Isaura, 1978. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. Siglo XXI, México.

3. Barabas, A. M., *Movimientos socio-religiosos y Ciencias Sociales*, en: *El Mesianismo contemporáneo en América Latina*. Religiones Latinoamericanas. N° 2, Julio-Diciembre de 1991, México, pág.19.

*graves errores humanos que ameritan el castigo de las deidades), presuponen el advenimiento del milenio reparador entendido como transformación total del mundo conocido.*⁴

La existencia de profecías o revelaciones que preanuncian un futuro en el cual la catástrofe del presente será superada, es una característica que aparece frecuentemente. Pero es también común que se desate un proceso de mitificación de un líder cuya muerte se niega puesto que éste “permanece vivo” y “regresará” a los efectos de producir un futuro distinto.

*“Un elemento de importancia capital para el entendimiento de estos fenómenos es el reconocimiento de que la cosmovisión religiosa opera como fundamento para la comprensión del mundo social, como germen de la rebelión y como guía para la acción colectiva.”*⁵

Esta cualidad del modelo mesiánico de dar forma a las creencias mítico-religiosas es funcional a la tarea de soportar un presente desgraciado en aras de un futuro de perfección, por un lado, mientras que por otro, otorga poder a una figura real o mítica que se transforma en protagonista de una historia colectiva. Max Weber,⁶ en su análisis del *líder carismático*, le atribuye a éste el poder irracional y revolucionario de transformación y renovación de la conciencia colectiva y de la acción social.

La relación entre mesianismo y diáspora o exilio, que está presente en los textos mesiánicos judíos,⁷ se reconoce en las rebeliones y en los movimientos colectivos de búsqueda del paraíso, como es el caso Tupí-Guaraní, descrito por E. Schaden y Pereira de Queiroz.⁸

Realidad y mito de Palmares

El 20 de noviembre de 1995 en la pequeña ciudad de Uniao dos Palmares, estado de Alagoas, nordeste brasileño, se revive un mito de la esclavitud, que lo es también de todos los esclavizados y de todas las “minorías”. Se cumplen trescientos años de la fecha en que moría Zumbi, líder de la República Negra de Palmares, la más grande y duradera comunidad de rebeldes contra la esclavatura que existió, y capaz de resistir por espacio de sesenta años a todos los intentos de aniquilación.

Según N. Rodrigues, *“algunos historiadores fijan la fecha precisa de 1630 para el inicio de los quilombos constitutivos de Palmares. Pero, más bien parece de tiempos bien remotos que por aquellos sitios se refugiaron, de las haciendas vecinas, los negros que se escapaban de los rigores del cautiverio”*.⁹ Desde 1644, ya los holandeses guerreaban contra los quilombos, y *“para la época*

4. Ibíd., pág.19.

5. Ibíd.

6. Weber, Max, 1958. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, edited with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, N.Y.

7. Patai, R., 1979. *The Messiah Texts*. Avon Books, USA.

8. Porzecanski, T., 1989. *Antropofagia entre los Guaraníes*, en: *Curanderos y Caníbales*. Luis Retta Editor, Montevideo.

9. Rodrigues, Nina, 1977. *Os Africanos no Brasil*. Companhia Editora Nacional, Brasileira, vol.9, San Pablo, pág. 72 y sigs.

de la restauración de Pernambuco, cerca de 1650, todavía cuarenta negros, todos de Guinea, buscaron de nuevo el sitio de las ruinas del antiguo quilombo y allí lo reconstruyeron, no ya divididos en grandes y pequeños Palmares, sino confederados bajo la dirección de un jefe.¹⁰

Este acontecimiento se inscribe dentro de la trágica historia de la trata de esclavos en América Latina. A partir de 1549 y hasta 1850, primero Portugal y luego el Imperio del Brasil, importaron millones de esclavos africanos destinados al trabajo en los cañaverales, las minas y las plantaciones cafeteras. Gran parte de la historia de la producción de bienes del Brasil colonial fue fruto de la mano de obra esclava. Las estimaciones del número de africanos llevados anualmente por la fuerza a Brasil se calcula entre siete y doce millones, estimados por la Enciclopedia Católica en el total del tiempo de la trata, a los que deben sumarse un cuarto más que moría en la travesía.

En el siglo XVI, después de varias sublevaciones de esclavos en las plantaciones de las colonias portuguesas de Santo Tomé y Príncipe, en especial de un levantamiento fracasado por parte de Yoan Gato, el esclavo Amador lideró una rebelión exitosa que lo llevó a dominar dos tercios de Santo Tomé y a proclamarse rey. Esta situación sin embargo no habría de durar demasiado. Derrotados finalmente, los sublevados se refugiaron en los quilombos después de incendiar las plantaciones. Los señores, entonces, con sus haciendas y esclavos, iniciaron un lento trasiego de todo el sistema de esclavatura al Brasil, en el que se infiltraron los gérmenes de insurrecciones posteriores en el continente nuevo. La más notoria es la que instituyó los mocambos de Palmares ya mencionada, una república de esclavos sublevados que se mantuvo autónoma e invicta por más de sesenta años.

Las condiciones de vida de los esclavos fueron ampliamente descritas como perversas. Amontonados en las *senzalas*, galpones de las usinas de la caña de azúcar, sin elementos de higiene o siquiera aberturas al exterior, cuidadosamente vigilados, la vida activa de trabajo de los esclavos africanos no pasaba de diez años. Morían antes por agotamiento, hambre, enfermedades epidémicas, desolación.

El régimen de trabajo de los esclavos estaba condicionado por las exigencias productivas de la hacienda o el ingenio, así como por las particularidades del mercado, ya que ante el crecimiento de la demanda la explotación se intensificaba hasta llegar a límites increíbles.

Comprados por los plantadores como bestias de carga o herramientas, los esclavos eran considerados como parte integrante de los instrumentos de producción, con el agravante de la existencia de un mercado de esclavos que, regularmente abastecido, posibilitaba el reemplazo de los fallecidos, por lo que se procuraba obtener la mayor cantidad de rendimiento posible en el menor tiempo. La extensión de la jornada de trabajo llegaba a las dieciocho horas diarias. Los africanos traídos eran jóvenes, entre quince y veinte años pero, a partir de 1830, ante la inminencia de la supresión de la trata, se trajeron niños de nueve a doce años. Se esperaba que esta joven edad permitiera realizar el proceso de aculturación más rápidamente. Hasta 1820, la importación de esclavos fue predominantemente de hombres, pero posteriormente ante la inminencia de que se acabaría, se comenzaron a importar mujeres y niños. Se pretendía favorecer los matrimonios y aumentar los nacimientos para así institucionalizar “criaderos” de esclavos.

10. Ibid.

El disciplinamiento venía por la tortura, el “tronco”, donde eran colgados, el *bacalao*, una especie de látigo para marcarlos, el collar de hierro. Las faltas más graves se castigaban con la castración y los dientes rotos a golpes de martillo. La huida significaba una persecución a cargo de cazadores especiales, los Capitanes do Mato, que hacían su negocio con la caza y la entrega de esclavos, vivos o muertos.

Las formas de resistencia fueron básicamente dos: la primera consistió replegarse al interior de las creencias religiosas africanas, que aunque controladas y transformadas por los cleros evangelizadores, podían guardarse en lo profundo de la identidad y mezclarse entre sí, dando lugar a modalidades sincréticas que emergieron a lo largo de siglos en América: las religiones afroamericanas que mantenían los panteones de dioses de origen africano e incorporaban elementos indígenas y cristianos.

La segunda forma de resistencia era plegarse a los movimientos de blancos en contra de la administración colonial, en las rebeliones que estallaron por toda América durante tres siglos de régimen colonial. En Marañón, Bahía, Minas y en el Sur, las rebeliones que se sucedieron tuvieron siempre el apoyo de negros esclavos que veían en ellas un modo de expresar su rebeldía ante la inhumana situación. La lucha armada se organizaba en los *kilombos* (del idioma kimbundo hablado por los bantús de Angola; *palenques*, en otras partes de América del Sur), que se multiplicaron por todo el continente. Si bien su duración era efímera, sentaron las bases para la organización que después sería la República de Palmares.

Estas comunidades vivían en lugares inaccesibles donde los ejércitos de la Corona y los Capitanes do Mato no pudiesen llegar, desarrollaban una pequeña agricultura, y podían eventualmente atacar las haciendas de las cercanías. El temor de los hacendados y de los dueños de los grandes cañaverales llevó al gobierno portugués a aplicar medidas de violencia extrema. Es en este contexto, en la Capitanía de Pernambuco que, aprovechando la ocupación holandesa de gran parte del nordeste brasileño, y el enfrentamiento de los imperios con estos nuevos enemigos, que un grupo numeroso de esclavos logró escapar de sus dueños para fundar la República de Palmares, la que se mantuvo intacta con intermitencias entre 1628 y 1697 con una población que se estimó en veinte mil, que constituyó, junto con Haití, la experiencia de autogobierno africano más importante que se haya llevado a cabo fuera de África.

Palmares fue una federación —del estilo de una organización de pequeños grupos, tal como existieron hasta recientemente en África¹¹— de diez comunidades llamadas *mocambos*, y cuya ciudad real llamada Macaco contuvo mil quinientas viviendas dentro de un cerco fortificado hecho de palos en punta. En medio de las casas se erguía una iglesia en la que la expedición portuguesa encontró una imagen de Jesús Niño, otra de Sao Bras y otra de la Señora de Conceicao.¹² Los investigadores sin embargo se inclinan a creer que los pobladores de Palmares practicaban los cultos africanos pues en diversas crónicas se habla de “negros fetichistas”,¹³

11. Nina R., pág. 77, da el ejemplo de Farabana en Bambuk, Alto Senegal, un lugar donde se habían refugiado esclavos de los distritos vecinos y que constituyó en el siglo XVIII y estado temible por el número y valor de sus guerreros.

12. *Ibid.*, pág.74.

13. *Diário de Viagem do capitão João Blaer aos Palmares em 1645*, en: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol. X, março 1902, Nº 56, pág. 87.

lo que hace suponer procesos de sincretismo que la deculturación de los esclavos hacía inevitable. La subsistencia de base agrícola (maíz, banana, mandioca, frijoles), el coco y la cría de aves y pequeños animales era completada por eventuales incursiones en haciendas vecinas en busca de tabaco, harina o ganado.

En Palmares no sólo hubo esclavos negros. Llegaron también a refugiarse allí blancos perseguidos e indios. Su primer líder fue Ganga-Zumbá hasta 1798 y su segundo Zumbí, y existió un Consejo que dirimía junto con él sobre las cuestiones importantes. A su vez, cada *mocambo* tenía su líder particular, el que si bien autónomo respondía al liderazgo de Zumbí. Según las crónicas, el sistema respondía a más a un modelo africano de reyecía bantú que a lo que modernamente se entendió por “república”.

Palmares resistió a un número de expediciones punitivas difícil de precisar durante las tres etapas de su existencia:

1. El período holandés, que finalizó destruido por Bareo en 1644.
2. Un segundo período de Palmares, fruto de la restauración pernambucana que finaliza por la expedición de don Pedro de Almeida.
3. La Palmares terminal, devastada definitivamente en 1695.¹⁴

La bibliografía concuerda en que las guerras fueron más de veinte y menos de cuarenta, dato que da una idea de la persistencia e intensidad de la persecución. El ejército de Palmares utilizaba arcos, flechas, lanzas y armas de fuego tomadas de las expediciones holandesas y portuguesas en tanto que los *mocambos* habían sido fortificados con estacas y fosos.

Las “Relaciones de las Guerras hechas a los Palmares de Pernambuco en el tiempo del gobernador don Pedro de Almeida de 1675 a 1678”,¹⁵ enviadas por la Capitanía de Pernambuco a la Corona portuguesa confirman que fueron escasos los tiempos de paz. Zumbí es descrito como “de singular valor, gran ánimo y constancia” y fue herido por primera vez por un ataque en 1675. En 1677 la expedición de Fernando Carrillo casi aniquila la República con matanzas, incendios y prisiones masivas. Un año después, el gobernador de la Capitanía de Pernambuco cambia su táctica y envía representantes a Palmares ofreciendo paz, respeto a sus vidas y devolución de prisioneros, si ellos deponían las armas. El entonces líder Ganga-Zumbá acepta la propuesta y envía una delegación que regresa con regalos y el ofrecimiento de paz si la rebelión fuera depuesta.

Pero el Consejo Ultramarino de Lisboa no aceptó el trato, diciendo: “*No conviene que se admita la paz con estos negros pues la experiencia ha demostrado que esta práctica es siempre un engaño y también por nuestra reputación...*” Tampoco los jefes de Palmares, dirigidos por Zumbí, lo aceptaron. Ganga-Zumbá fue ejecutado y asumió este último. En 1695, el bandeirante paulista Domingo Jorge Velo y sus hombres realizaron dos sangrientas expediciones para acorrallar y liquidar a la República Negra de América del Sur. La capital resistió veintidós días antes de ser

14. Rodrigues, Nina, ob. cit., pág.72.

15. Citado por N. Rodrigues, ob. cit., pág.73.

devastada. Hay versiones que sostienen que Zumbí logró huir con veinte hombres por un sendero junto a la Sierra Viscosa, y se instaló en una caverna para organizar una nueva resistencia, pero uno de sus tenientes delató el lugar del escondite a cambio de su propia libertad. Se señala que Zumbí fue asesinado y su cabeza expuesta en la plaza pública “para aterrorizar a aquellos que lo juzgaban inmortal”. Otras versiones relatan que “no queriendo sobrevivir a la pérdida de Palmares, Zumbí y sus guardias se precipitaron” (desde un barranco) “prefiriendo una muerte gloriosa al cautiverio deshonroso que les aguardaba”.¹⁶

Sin embargo, aquí la historia y la leyenda se interpenetran y se diluyen una en la otra. Por un lado, las leyendas recogen hoy todavía en poesías populares, canciones y dramatizaciones la creencia de que Zumbí es inmortal, de naturaleza divina y que algún día regresará. Por otro lado, si se toma en cuenta que la palabra *zumbí* es el nombre de una jefatura, las que había múltiples, una para cada *mocambo*, puede pensarse que el Zumbí inmolado fue pronto sustituido por otro jefe que ostentaba el mismo cargo. Una tercera alternativa es tomar la acepción de la palabra en *kimbundo*, lengua *bantú* de la región angolana y guineana: de acuerdo a ella, Zumbí es *Nzumbí* que significa “fantasma, alma de otro mundo, espíritu perturbado”.¹⁷ Según A. Ramos ¹⁸ “en Angola, el dios supremo tiene el nombre de Nzambi o Zambi y en el Congo, Nzambian-pungu o Zambi-ampungu”. En la actualidad, el nombre Zumbí, derivado del **Zumbí** original usado por los primeros cronistas, conserva en las regiones nordestinas de Brasil el significado de divinidad o santidad de los negros de la costa. En el estudio del refranero popular infantil, N. Rodrigues descubre una acepción adicional, la de hechicero que pasa las noches peregrinando por los caminos. De allí deduce que el nombre conserva de forma condensada las tradiciones religiosas y políticas de los pueblos bantús africanos, las que se habrían repetido definitivamente en América.

Uniao do Palmares es hoy pueblo muy pobre devastado por las usinas de caña de azúcar que ocupan gran parte de la región, pero tiene una estatua de Zumbí en lo alto de una montaña, como símbolo de una esperanza que fue real por algún tiempo y cuya utopía se quiere preservar del olvido.

Mesianismo y rebelión

Los vínculos entre mesianismo judío y rebelión aparecen sintetizados en la introducción teórica de Pereira de Queiroz ¹⁹ a su clásica obra que rastrea su historia y etnología, cuando dice: “Tres elementos indispensables forman la base de todo movimiento mesiánico y lo hacen específico: una colectividad descontenta u oprimida, la esperanza en la venida de un emisario divino (...) y la creencia en un paraíso al mismo tiempo sagrado y profano. Estos elementos caracterizan la creencia mesiánica judía, la primera que haya sido analizada y estudiada”. Características adicio-

16. Matoso, Mia, *Licoes de Historia do Brasil*, 4ª ed., 1895, pág. 180.

17. Gudolle Cacciatore, Olga, 1977. *Diccionario de Cultos Afro-Brasileiros*. Editora Forense Universitaria, San Pablo, pág. 270.

18. Ramos, A., 1979. *As culturas Negras no Novo Mundo*. Companhia Editora Nacional, San Pablo, pág. 227.

19. Pereira de Queiroz, M.I., ob. cit., pág. 22.

nales la constituyen la “espera” mesiánica como proceso o transcurso del tiempo que se desliza desde un pasado a un futuro diferente, y la idea central de *transformación* social.

En este sentido, Raphael Patai toma el mesianismo judío como modelo sobre el que se inspiran en el siglo XIX el judaísmo reformista y el propio zionismo, a pesar de constituir éstos movimientos esencialmente laicos. Sostiene que el zionismo político de Herzl puede entenderse como un “mesianismo secularizado” del cual están ausentes los elementos divinos y milagrosos para dejar lugar a los elementos políticos.²⁰

Los milenarismos y otras formas de espera sagrada hicieron posible la supervivencia de pueblos americanos²¹ y africanos por medio de una diáspora de extinción y esclavismo. Esta función eminentemente pragmática del mesianismo está en la base de una concepción judía del tiempo que vertebra la arquitectura de todas las utopías: el desarrollo de una historia que parte de un comienzo y se dirige hacia un final sin repetirse a sí misma gestando un proceso gradual de transformación colectiva.

Tan determinante y necesario es este patrón en la construcción de cosmovisiones libertarias, que los mesías atraviesan también la historia de la Europa hispánica, portuguesa y católica durante varios siglos, especialmente a partir de Ramón Llull (siglo XIV) y hasta Manuel Lacunza (siglo XIX),²² conformando el centro permanente de muchas aspiraciones místicas reivindicativas durante tiempos infaustos.

Pero en las rebeliones negras contra la esclavatura el elemento mesiánico común a los africanos y judíos se expresa con mayor claridad: dos experiencias de tormento, de diáspora y de sublevación que extienden vinculaciones con el ámbito mítico-religioso. En el mito de Palmares, Zumbí representa, como en los mesías judíos, la convergencia de un destino profano con una intención sagrada.

20. Patai, R., ob. cit., pág. xlvii y sigs.

21. Ver, por ejemplo, Oro, A. P., 1991. *Hermano José: un Mesías brasileño actual*, en: *Religiones Latinoamericanas*, Nº2, Julio-Diciembre 1991, México, págs. 89-103. También, Schmidt Dicke, María Amelia, *Indagaciones sobre el Mensaje del Mesianismo Krahó*, ibíd.

22. Lafaye, J., ob. cit., págs. 27-46. Sobre el mesianismo en Portugal, ver Lipiner, E., 1993, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*, Imago Editora, Río de Janeiro, Brasil.

SEGUNDO PANEL

*Culturas vivas y las expresiones
artísticas y espirituales*

África en el Río de la Plata

BEATRIZ SANTOS ARRASCAETA

“Anoche me visitó un Griot, me contó hermosas leyendas, me habló de ninfas negras, selvas encantadas, pequeñas aldeas. El Griot contó el esplendor de mi pueblo negro hasta que el blanco opresor destruyó todo aquello. Un pájaro azul recogió en sus alas mi alma desgarrada para que duerma eternamente en la bella tierra africana.”

Para comenzar a abordar el tema culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales, me basaré en algunos trabajos de dos antropólogos argentinos Alicia Martín y Alejandro Frigerio. Dice Alicia Martín en mi recopilación “La herencia cultural africana en las Américas”: *“En este trabajo me propongo aportar algunos elementos a la comprensión de las relaciones sociales entre sectores étnico-raciales de la ciudad de Buenos Aires hacia fines del siglo pasado y comienzos del presente, centrado en la comunidad negra porteña. Estos elementos provienen de crónicas sobre festejos de Carnaval, fiesta que es un escenario público de primer orden para condensar y dramatizar situaciones sociales. El Carnaval, como otras fiestas comunitarias, da el marco de licencia y fantasía necesarias para la emergencia de valores sociales. Permite a sus partícipes representar personajes, actuar aspiraciones y temores, es decir, proyectar imágenes alternativas de una sociedad. Las primeras referencias sobre la celebración pública del Carnaval datan de 1836”*. Todas las naciones africanas reunieron grupos para desfilar por las calles en brillantes trajes, cada uno con su conjunto de tambores y bailarines. Estas comparsas negras dominaban las fiestas de Carnaval de cada año (excepto entre 1844 y 1852, cuando el gobernador Rosas prohibió el Carnaval) hasta avanzada la década de 1870. Entonces, empezaron a dominar las comparsas blancas. Esto lo afirma el conocido investigador Reid Andrew. El predominio de las naciones africanas no sólo se expresaba en los carnavales, sino que durante la época de Rosas los negros porteños se organizaban en Naciones. Llegó a haber más de cincuenta naciones de negros en Buenos Aires. Muchas de éstas participaban activamente de la vida pública. *La Gaceta Mercantil* del 25 de junio de 1842 publica una nota de donación de fondos para la guerra contra la Banda Oriental, aportada por las siguientes sociedades africanas: Ansa, Congo, Camundá, Canguela, Quizamá, Angola Brazileiro, Quipará, Mina Nago, Mozambique, Banguela, Lumbi, Basunci, Lucango, Umbala, Casanche, Mayambé, Muñanda, Mondongo, etcétera. Las naciones negras tenían sedes en casas, llamadas Casas del tambor o del tango. Antecesoras de las sociedades de socorros mutuos, propendían a la manumisión de sus socios esclavos, otor-

gaban préstamos, asistían a enfermos, ancianos, velaban a sus muertos y se reunían los domingos y feriados luego de la misa a celebrar sus bailes, llamados genéricamente candombes.

Desde que Rosas asumió el gobierno se hizo asiduo asistente a los *tambos*. Cada domingo se presentaba en estos lugares uniformado de brigadier general, con su señora, su hija y los adulones de su residencia. Se sentaba con aire solemne junto al Rey del Tambo Congo, del Tambo Mina, etcétera, según lo afirma en sus investigaciones Vicente López. Pero Rosas no sólo visitaba asiduamente los tambos los días domingo, sino que llevaba a los negros a los actos públicos elevando sus danzas africanas hasta el escenario de un teatro. El martes 6 de diciembre de 1831 se realizó en el Coliseo un acto especial en homenaje al gobernador, con la concurrencia del cónsul inglés, su familia y altas autoridades. Durante el Carnaval de 1872 una solicitud firmada “Un Pardo”, en el diario *La Prensa* denunciaba: “*Dábamos nuestras reuniones de gente de color y nadie nos molestaba, pero hoy vuelven a turbar este estado pacífico algunos señores de posición que entran en nuestros bailes y como tienen armas y nosotros no, por orden de la Policía, nos pelean y amenazan a nuestras compañeras*”. Durante los carnavales se advierte una estrategia de algunos afroargentinos para sobrevivir en una sociedad blanca que los estigmatiza: blanquear las costumbres. No ofrecían en sus cantos nada que evocara el ritmo africano, aún no enmudecido. Los morenos no asistían a bailes en lugares interétnicos, sino que se concentraban para los carnavales en el Teatro de la Alegría, no para reafirmar su folclore sino para ensayar los signos de una identidad blanqueada. Imitaban a los blancos bailando cuadrillas, valeses, mazurcas, habaneras, *schottis* de paso doble.

Un artículo de 1905 titulado “La gente de color” congratulaba a los afroargentinos por sus salones aristocráticos donde en vez del grotesco candombe o de la mazemba lasciva se danzaba con traje moderno a la manera de Luis XV. La prensa porteña había dado a la elite de color la última señal de aprecio, concluye Reid Andrews.

Las relaciones interétnicas en las últimas décadas del siglo XX, como expone Alicia Martín, involucraron en un lapso de 40 años a distintos actores sociales en enfrentamientos dramáticos que significaron la desaparición de algunos y la imposición de un país blanco y europeo. El sometimiento de los aborígenes desde 1870 es cronológicamente paralelo a la disolución de la comunidad negra porteña y al arribo de la inmigración ultramarina masiva, así como a la extinción del gaucho como tipo social. Estos movimientos demográficos, consecuencia del recambio liberal de la fuerza de trabajo, estuvieron vinculados entre sí por una motivación político-cultural que constituye un mito motor fundante de la nacionalidad argentina: la Argentina blanca y europea.

En cuanto a África en estas tierras recuerdo las palabras de un músico y poeta brasileño: “*Primero me robaron de África, después robaron el África de mí*”. Asimismo, Galeano dice que la memoria de América ha sido mutilada por el racismo y nuestra sociedad actúa como si fuéramos tan sólo hijos de Europa. Agrego que nuestra sociedad trata de ignorar que somos hijos de un continente maravilloso. Los africanos esclavizados trajeron a las Américas y al Caribe la antigua certeza de que todos tenemos dos memorias: una individual, vulnerable al tiempo y a la pasión, condenada como nosotros a morir, y otra memoria colectiva, destinada como nosotros a sobrevivir.

La licenciada Andrea Díaz afirma que una de las estrategias del etnocidio es haber intentado asimilar nuestra cultura ancestral, no sólo no haberla dejado vivir en su real dimensión, sino tratar de no permitir su desarrollo. Díaz plantea que debemos romper con esa mentalidad que a muchos los coloniza hacia adentro y que reflejan hacia afuera por medio de una actitud discriminatoria.

La preservación de la identidad pasa a ser un elemento importante para evitar ser absorbido por otra cultura. Con la llamada crisis de la modernidad, todo lo acallado aflora y adquiere relevancia para el discurso histórico. El licenciado Juan Pedro Machado afirma que la construcción del discurso de los afroargentinos ha sostenido una evolución constante desde 1988. El análisis del discurso, como acción social, permite des-encubrir los usos y abusos de poder plasmados en los discursos, ser un medio valioso para la crítica y el cambio. Dentro de la construcción de relaciones de poder, de solidaridad, de dominación y de resistencia aparecen las historias de los hechos cotidianos, la historia contada por nosotros mediante los afrodescendientes federados; así, la importancia de la unidad temática se torna visible.

En este sentido se expresan los versos de una escritora afroargentina Cristina Rodríguez Cabral. En ella no encontramos el uso deliberado de la palabra sino el vigor emocional.

Dice la poeta: *“No debemos olvidar que somos hijos de reyes y de guerreros, por eso baten los tambores al nacer. Como hijos de reyes y guerreros resistimos hace siglos al emblanquecimiento, filosofía racista que ayer nos prohibía salir a la calle y hoy pretende mantenernos dispersos. La enorme sonrisa del Lobo se abre cual abanico mágico en Cuareim, desparrama su brillo de estrellas por Isla de Flores y se confunde con la luna rumbo a Ansina”*.

Y los versos de Martha Fermina Gularte: *“Ese día no jugaron los niños del conventillo, estaba triste Cuareim y hasta el ambiente más frío. Los vecinos cuchicheaban, los morenos se van, el conventillo se muere si ésta gente se va, fueron manos malvadas que derrumbaron mi alero, se olvidaron que en Cuareim blancos y negros crecieron”*.

Expresiones culturales de los afro-rioplatenses

TOMÁS OLIVERA CHIRIMINI

Cuando consideramos la cifra de africanos esclavizados introducidos en América, en algunos lugares más elevado que el aporte europeo y la cantidad de descendientes actualmente, no puede dejar de pensarse en el importante papel que ellos han desempeñado en la evolución sociocultural del nuevo continente en general, y de América Latina en particular.

Respecto del tema de las culturas negras en el Uruguay se ha dicho mucho, pero no se ha profundizado su estudio y no se ha concientizado el tema. En consecuencia, han podido prosperar ciertos errores que desembocan casi siempre en los aspectos más evidentes: aspectos folclóricos, anecdóticos o pintorescos de la música, el canto popular y la danza.

Se habla comúnmente de la presencia del negro en el Carnaval, de la influencia de los tambores, cada vez más de moda, del colorido de “Las Llamadas” y de las comparsas negras como atracción turística, pero poco se habla del rol fundamental que jugó el negro y sus descendientes en la evolución sociocultural y política del nuevo continente y de los pueblos del Río de la Plata.

Afirma el antropólogo uruguayo Daniel Vidart, que “(...) *Cuando se consulta la escasa bibliografía dedicada al estudio de la población negra en nuestro país, cuesta poco comprobar que aún no se ha escrito la historia profunda de los negros y su influencia en los rasgos somáticos y en las características culturales del pueblo uruguayo*”. Coinciden con su manifestación otros autores como los uruguayos Renzo Pi Hugarte y Mario Consens o el norteamericano George Reid Andrew y el argentino Daniel Schávelzon. Tanto al componente indígena como al afrodescendiente se les ha ignorado, ocultado, borrado de la historia rioplatense.

En la mayoría de las exposiciones que he realizado sobre el tema con relación a los afrouruguayos, luego de finalizadas y abierto el cuestionario consecuente, es de rutina que se pregunte si en la Argentina han existido negros y/o si allí se ha dado el candombe como en Uruguay. Mis respuestas son afirmativas, y ampliando conceptos siempre respondo que tanto el candombe como el tango son expresiones culturales rioplatenses.

En consecuencia, ninguna historia de los afro-rioplatenses sería completa sin exponer un panorama de su participación en la vida cultural en ambas capitales del Río de la Plata.

Cuando se examina la bibliografía sobre la historia de estas dos ciudades encontramos que tanto Montevideo como Buenos Aires son modelos arquitectónicos, sociales y culturales europeos, relegándose y aun ignorando su composición étnica y el aporte tanto de los indígenas como de los individuos provenientes de África.

Una de las páginas más asombrosas de la historia mundial ha sido la de la trasplatación de la raza negra al nuevo mundo. Ningún movimiento entre las razas humanas ha creado problemas más difíciles. De acuerdo con este contexto, es paradójico el hecho de que durante el período de mayor postración para África, su cultura y su forma de ser hubiera de irradiar lejos de ese continente. Dado ese trasplante puede hablarse de una cultura afroamericana, diversa en calidad, en vitalidad, en pureza o en hibridación.

En nuestros días, esa cultura afroamericana muestra realidades heterogéneas con una evidente y notable pujanza, constituyendo aportaciones a la idiosincrasia de los países donde viven los afrodescendientes.

Valores y manifestaciones culturales

Durante varios períodos de la historia África ha sido el continente olvidado. Sin embargo, tuvo un pasado glorioso, superior en muchas fases a las civilizaciones bárbaras europeas que le fueron contemporáneas. Cuna de las primeras civilizaciones, sus aborígenes fueron capaces de administrar imperios y dejar tesoros de arte, como las esculturas milenarias del Este y del Oeste africano. El Sahara fue en tiempos remotos una región habitable, por lo tanto un lugar de contacto y nexo de unión entre los pueblos ribereños del Mediterráneo y los pueblos situados al Sur. Su desecación determinó un tajante corte horizontal de Oeste a Este, partiendo a África en dos mitades prácticamente incomunicadas: la franja costera del Norte, influida por las alternativas de la historia mediterránea, en alguna medida incorporada a Europa, recibiendo sucesivas influencias de los griegos, de los romanos, de los cristianos, de los bárbaros, etcétera. El resto del continente con una conexión mínima con el exterior quedó durante mucho tiempo abandonado a su pura autenticidad africana.

Roma había dominado el Norte de África con variable intensidad y profundidad, aunque siempre limitada por la barrera del desierto. Su espíritu no había logrado calar en el Norte de África, manteniéndose la masa de población africana al margen de la romanización.

Con el Islam sucedería lo contrario. La fulminante conquista árabe de todo el litoral mediterráneo de África en el siglo VII nos enfrenta con un hecho nuevo: la religión predicada por Mahoma estaba hecha a la medida de pueblos afines a los africanos; por consiguiente, éstos asumieron el Islam como algo propio. Se trataba de una mutua asimilación.

La extensión del Islam en África no se limitó a la periferia. Fue calando poco a poco en dirección hacia el Sur, incorporando paulatinamente a la gran comunidad de los creyentes otros pueblos de etnias diferentes. Entretanto, en un sentido inverso, este hecho marca la escisión del continente africano en dos partes culturalmente antagónicas: África islamizada, al Norte, y África pagana, al Sur. En esta dirección quedaban muchos pueblos desconocidos en los que habían florecido diversos reinos, como los de Malí, Yoruba, Benín, etcétera, con personalidad y

cultura considerables. Estos reinos africanos tuvieron su organización, sus manifestaciones artísticas, su poderío militar y sus creencias autóctonas.

Dentro de sus organizaciones debemos destacar la existencia de personas hábiles, inteligentes e intuitivas que construyeron con ayuda de los Griots y de los Dioses, teorías explicando la formación del universo.

Los Griots, verdaderas enciclopedias vivientes, son personas que se dedican a todas las manifestaciones del intelecto. Los hay narradores de cuentos, músicos, danzarines, cantantes, etcétera. La mayoría de ellos son encargados de recoger en sus privilegiadas memorias la genealogía de las familias de noble cuna, los actos heroicos de conspicuos personajes, la historia de los estados o de otras tribus, las costumbres sociales y las creencias religiosas, para trasmitirlas a las generaciones posteriores.

Manifiesta la doctora Beatriz Hilda Grand Ruiz, destacada africanista argentina, que los valores culturales que nos enseña la sociedad tradicional africana están relacionados con el valor vida. Son formas de entender las cosas, son sentimientos o maneras de sentir. En ellos el concepto tiempo es un valor humano que está ligado al encuentro, a la relación, a la comunicación. El tiempo se evalúa cuanto permite ser más o mejor persona.

En África el valor comunidad es fundamental y los valores propios, tradicionales de la sociedad africana, son contrapuestos a los del mundo moderno, de la competencia, de la eficiencia, del individualismo. En el África tradicional es importante la familia, así como saber de dónde se viene y a dónde se va.

La cultura tradicional ha enseñado al africano a adaptarse al entorno natural y vivir en armonía con la naturaleza. Los ríos, las selvas, los animales, los deslizamientos, la geografía africana hace tomar una posición frente a todos los reinos: vegetal, mineral o animal. Cuando la familia necesita comer, el cazador mata a un animal en ceremonias, se disculpa con su presa, le explica que su familia necesita la carne y los huesos del animal muerto se entierran con el mayor respeto.

El tambor

La utilización de instrumentos de percusión es común a todos los pueblos primitivos. Sin embargo, aun cuando muchos tipos de tambores pueden ser atribuidos a pueblos originariamente apartados de África, parece indiscutible el carácter genuinamente africano de las percusiones. Dicho de otra manera, no podemos pensar en África sin asociar a ella idea de tambores, de ritmos.

Para los pueblos africanos el tambor siempre ha tenido un increíble valor. De múltiple significado, éste aparece en casi todas las manifestaciones de la vida del africano pudiendo afirmarse que es el pulso de África, el instrumento identificador del continente negro. El tambor sirve para comunicarse con todo lo que vive. Se utiliza para contar historias de tribus, hacer o convocar a la guerra, para la caza, para alejar el mal y desterrar los espíritus, para festejos o duelos, para curaciones, tatuajes o circuncisiones, cosechas de frutas y granos o hacer llover.

En África existe una gran variedad de tambores. Variedad en sus formas, en sus materiales, en su construcción, utilización y sonidos. Es expresión de poder ya que se considera un

instrumento inventado por los dioses. El nativo debe aprender los distintos ritmos desde pequeño, de tal manera que cualquiera no puede tañer un tambor si no ha pasado por las distintas etapas de su aprendizaje.

En suma, el tambor traduce un diálogo ininterrumpido con todo lo que existe, presente o pasado. Es el vehículo sonoro de la existencia africana.

Arte y oficios

Entre los africanos existen pueblos inventores de antiguas industrias del hierro y escultores del bronce. Se destacan como hábiles talladores de estatuas de madera y marfil y/o fabricantes de máscaras que hoy se disputan los museos del mundo.

En África antigua las actividades artesanales eran funciones vinculadas con lo sagrado, desempeñando un papel preciso dentro de la comunidad. La obra tenía una finalidad, una función y el artesano debía encontrarse en condiciones psicológicas propicias para realizarla. El trabajo de la madera, del hierro, del cuero, del tejido, etcétera, no eran consideradas como ocupaciones utilitarias, domésticas, estéticas o reactivas. El arte no era sólo la cerámica, la pintura u otros modos de expresión similares, sino el conjunto de las obras del hombre y de todo cuanto podía concurrir a formar al ser humano.

El artista africano tiene la necesidad de expresar sus sentimientos; el autor está poniendo su interior en la obra que considera inspirada por el creador. Cada obra de arte lleva su mensaje.

Los africanos son también creadores de valores estéticos, que al ser redescubiertos en el naciente siglo XX fecundaron la imaginación de las vanguardias artísticas de Occidente. Tras las huellas del negrismo se lanzaron artistas, escritores, poetas y músicos que se pusieron en contacto con esas investigaciones y con los escultores, los objetos tallados, las máscaras y los fetiches realizados por nativos de Camerún, del Congo, de Benín, de Sudán... Entre los primeros adalides de este movimiento figuraron Apollinaire, Picasso y Paul Guillaume.

Danza y literatura

La danza es otro elemento con el que se identifica el hombre africano. En África existen distintos tipos de danza, por ejemplo, danzas guerreras y danzas de peticiones (para un nacimiento, una buena cosecha, un bautismo, un casamiento; para hacer llover). A lo largo y ancho de las Américas y el Caribe las danzas africanas dejaron su impronta.

En cuanto a la Literatura, el continente africano cuenta con obras orales y folclóricas de gran riqueza y originalidad. Tienen un acento propio, cuyas características son concisión, síntesis, fondo moral, exaltación de la astucia y la inteligencia, cálida imaginación, expresión caprichosa, raras y a veces pintorescas concepciones.

Sus manifestaciones tradicionales están en constante evolución. Cuentos, leyendas, proverbios y canciones que al pasar de boca en boca, al divulgarse de una zona a la otra cobran actualidad, se enriquecen y se renuevan merced a la imaginación y a la fantasía populares.

Este folclore incluye cuentos maravillosos y morales, relatos de carácter humorístico, cuentos de amor, fábulas, etcétera. En sus expresiones el animal más débil y pequeño vence al más fuerte. Triunfa la sagacidad sobre la fuerza bruta o la estupidez. El caracol o la rana derrotan al venado; el camaleón al elefante; la tortuga al antílope.

Respecto de la escritura los africanos no eran ágrafos. Expresaban todos los proverbios con signos. Las lenguas negroafricanas comprenden las sudanesas, las nilóticas, las semibantú de la selva africana occidental, las bantú habladas desde el Ecuador al Cabo. Estas últimas constituían el grupo más importante.

El término *bantu* o *bantú* designa un importante sector de la población negroafricana que se refiere al parentesco existente entre los lenguajes de la mayoría de las poblaciones negras asentadas en el África central y meridional. O sea, que suele entenderse por bantús a un conjunto de pueblos y tribus que sólo presentan afinidades idiomáticas.

La creencia religiosa del africano es tan coherente que en ella se encuentra el verdadero sentido de la humanidad. Sus doctrinas serán fuente de surgimiento de religiones sincréticas afroamerindias en América.

Otro aspecto que lo caracteriza es el de la solidaridad. El africano es un ser fraterno, naturalmente afectuoso, ya sea entre hermanos o entre quienes se tratan como tales. Para él la palabra es una especie de organismo vivo. No se falta a la palabra dada. Entre las sociedades africanas esto implica un alto concepto de la dignidad. También dan importancia a la persuasión de la palabra; ella es la que golpea, acaricia, convence o rechaza.

El esclavizado africano y su supervivencia

Después del descubrimiento de América asistimos al despegue de Europa, que por diversos factores encadenados coincidirá con un general hundimiento africano. Estos factores fueron:

- el descubrimiento de América,
- los progresos tecnológicos y
- la polarización del comercio hacia el Nuevo Mundo.

El descubrimiento de América, con la consecuente formación de plantaciones en constante expansión determinó para África la *trata de esclavos*.

Es paradójico el hecho de que durante el período de mayor postración para África, su cultura y su forma de ser hubiera de irradiar lejos del continente. Ese trasplante trajo aparejada varias consecuencias:

El negro africano estuvo entre los fundadores de ciudades que se crearon durante el tiempo de la trata y hoy son las principales de México, América Central, las Antillas y el hemisferio Sur.

Durante los tres primeros siglos de la trata desembarcaron en América más africanos que europeos, llegando a afirmarse que la obra de la colonización fue una empresa afro-europea.

Durante ese tiempo, la corriente esclavista fue enorme, no se detuvo en ningún momento y llegó a todas partes. No hubo lugar donde los esclavizados no llegaran; no hubo actividad que no aprendieran. Fueron plateros, capataces de indios, artesanos, constructores, forjadores de hierro, soldados, agricultores, etcétera.

La participación del negro en la emancipación de América Latina en general es ignorada. Sin embargo, las investigaciones contemporáneas han revelado una sucesión impresionante de sublevaciones de esclavizados, anteriores a la independencia; así como se han dado a conocer acontecimientos de la revolución de Haití y su influencia en el pensamiento de Simón Bolívar y posteriormente, la acción directa y efectiva de contingentes negros en las tropas de Colombia, en las proezas de Artigas y en la de los Treinta y Tres Orientales o de los Regimientos de Pardos y Morenos, tanto en la Banda Oriental como en la vecina orilla y en la liberación de Perú y Chile.

Otra consecuencia de ese trasplante puede hallarse en la gestación de una cultura afroamericana, extraordinariamente diversa en calidad, en vitalidad, en pureza o en hibridación.

En las nuevas tierras, al esclavizado africano no se le ofrecía la oportunidad de rehacer sus valores y sus sistemas de vida, su orden, su familia, su gobierno, sus lenguas, sus creencias y sus prácticas religiosas, sino que se los aislaba, se los separaba, se buscaba quebrar los lazos comunes con sus aldeas y sus familias para una rápida y completa asimilación de sus nuevos lugares de destino.

Este proceso radical de desculturación presentó diversas modalidades de ejecución según el lugar y los sistemas de trabajo. A pesar de los tremendos padecimientos que tuvo que afrontar y soportar el negro esclavizado, con su fuerza espiritual se las ingenió para sobrevivir y conservar su nativa originalidad. Cuando tuvo una hora de libertad, esa hora se convirtió en danza, en música, en canción. Sus danzas dejaron su influencia a lo largo y ancho de las tres Américas, pudiendo afirmarse que casi todos los bailes populares modernos tienen una marcada raíz negra.

Los bantúes han constituido, sobre todo en ciertas épocas, el elemento dominante de la población esclavizada americana. Su folclore se ha conservado de Norte a Sur en todo el continente americano. La música desempeñó un papel importante en el fenómeno de adaptación del africano a las nuevas formas de vida en el nuevo continente. Esa música originaria se transformó en poderoso foco de dispersión de influencias africanas. El negro conservó en América sus cantos rituales, sostenidos por los restos lingüísticos transportados a las nuevas tierras, y por medio de formas de vida urbana en las que el negro participara se fueron introduciendo peculiaridades en el hacer y decir musicales que terminaron por caracterizar las músicas y danzas de los pueblos latinoamericanos.

Como consecuencia de las peculiares actitudes del africano y sus descendientes y de las condiciones que el sistema esclavista imponía al negro, desde el punto de vista social, la presencia de África en América se ha mantenido y a lo largo del tiempo no ha dejado de mestizarse, de transformarse y reelaborarse.

El esclavizado en América depositó sus culturas y se nutrió con las raíces propias que sembraron en una tierra nueva. Su presencia, evidente a través de estudios arqueológicos, etnográficos, etnológicos e históricos, certifica que no sólo fueron la fuerza de trabajo con que

se erigieron ciudades en Argentina y en Uruguay, sino que ponen en evidencia su variedad y riqueza cultural, las que pese a todas las dificultades y vicisitudes que su condición les obligó a resistir, lograron influir en la sociedad dominante. Así, su herencia cultural sobrevive en el modo de vida y en la idiosincrasia de los rioplatenses. Diversos aspectos de la cultura occidental, sellan la incorporación de los afrodescendientes al nuevo continente como ciudadanos americanos.

Tanto en Uruguay como en Argentina, los esclavizados africanos y sus descendientes participaron en todas las batallas, guerras civiles y por la independencia que acontecieron principalmente a lo largo del siglo XIX.

Finalizada la Guerra Grande, el negro “libre” comienza su dificultosa integración en la sociedad. Ubicado en el nivel inferior de la escala social, su ascenso se ve obstaculizado por su escasa o ausente educación, por su pobreza material, por su desventajosa competitividad con los inmigrantes europeos que llegan masivamente y mejor preparados a nuestras costas. Sin embargo, casi imperceptiblemente, los negros comienzan a dejar el sello indeleble de su cultura ancestral en la población uruguaya.

Las mujeres afrouruguayas tuvieron un importante rol como amas de leche y nodrizas. Por medio de ellas lograron conservarse y transmitirse cuentos, leyendas y costumbres africanas a las familias que las poseían como signo de estatus. Gozando de plena confianza entre sus amos, las amas de crianza conocían los secretos de la familia a la que pertenecían.

Narraban fábulas que en el Río de la Plata se conocen como la superstición del lobizón, las leyendas de las lagunas bravas y de los negros del agua, de Mandinga, diablo o duende que posee un maleficio, del “Negrito del pastoreo” o “santito de lo perdido” y el juego infantil de la “ronda katonga”.

Dentro de las tareas de las afrouruguayas, se menciona que fueron cocineras, lavanderas, vendedoras de los productos más variados, mazamorreras, pasteleras, torteras, floristas, etcétera. Los hombres fueron peones, cocheros, artesanos, faroleros, panaderos, zapateros, vendedores de escobas y plumeros. Muchos de ellos fueron soldados, la mayoría de tropa, llegando algunos a ser oficiales.

En la región rioplatense varias palabras bantúes dejaron su sedimento en el lenguaje corriente: bombo, batuque, bunda, bujía, cachimba, catinga, cafúa, conga, candombe, dengue, mandinga, malambo, matungo, milonga, mucama, quilombo, mondongo, etcétera.

A lo largo del siglo XIX, en forma similar a lo ocurrido en Argentina, en Uruguay se verifica la publicación de periódicos negros, de efímera circulación.

En el siglo XX, el negro encuentra su camino de ascenso social por medio del deporte, fútbol y boxeo, así como de la música. Muy poco se logra por el ingreso a la Universidad y a la Escuela Industrial. Se publican algunos diarios y revistas y se crean instituciones sin fines de lucro.

Ejemplos de los diarios publicados son: “*Ecos del porvenir*”, en 1901; “*La verdad*”, entre 1911 y 1914; “*Acción*”, en la ciudad de Melo (departamento de Cerro Largo). Entre las revistas están: “*La vanguardia*”, en 1928; “*Nuestra Raza*” en dos períodos, uno en la década del 10 y otro entre 1933 y 1948; “*Bahía-Hulan-Jacks*”, entre 1958 y 1996 y “*Mundo-Afro*”, en 1988.

Con la finalidad de reunir a todas las personas de color se crean instituciones en calidad de asociaciones civiles sin fines de lucro, como el Centro Uruguay, en la ciudad de Melo, en 1923 y también el Centro Uruguay en Montevideo, en 1941. Desde entonces hasta el momento actual han surgido varias instituciones con el fin de elevar social y culturalmente al negro en nuestra sociedad.

El aspecto más evidente y más conocido acerca de los aportes de la cultura negra en nuestro país es el de su música, sus cantos y sus bailes. Ejemplo de ello son el candombe, el tango en sus orígenes, la milonga y el milongón, todos ellos emparentados entre sí. Además hay aportes negros en la plástica, en la poesía, en el ballet, en el canto popular y en la liturgia, por medio de la misa-candombe.

El candombe uruguayo en sus inicios era una ceremonia de origen bantú referida al ritual celebrado en ocasión del ascenso o coronación de un guerrero a la categoría de jefe de tribu. Su historia comprende varias etapas. La primera, que es la de la auténtica danza negra, por carecer de documentación se desconoce como tañían los tambores, cómo eran los cantos y cómo eran las danzas de los negros recién llegados a estas tierras.

Por medio de estudios, crónicas y relatos de viajeros de la época se han podido describir algunas danzas precursoras del candombe, por ejemplo: la Calenda, la Bámula y la Chica. Estas danzas también se han descrito en otros países de América y tienen algunos puntos en común. El candombe tiene su punto de partida en África, en una ceremonia ritual que en el transcurso del tiempo se convirtió en una ceremonia conmemorativa en la que aparecen elementos que nada tienen que ver con la costumbre original. La coreografía del candombe o Coronación de los Reyes Congos o Angolas consiste en una pantomima en la que se han introducido elementos estéticos, religiosos, etcétera, de los blancos.

Como resultado de un proceso de transformaciones, en el transcurso dialéctico del tiempo, herencia de aquellos candombes, se producirán manifestaciones populares de tipo festivo que llegan hasta la actualidad. Antes de extinguirse los candombes rituales, los negros pasaron a ser protagonistas del Carnaval montevideano, iniciando así la incorporación de la herencia folclórica africana a las tradiciones populares uruguayas. Por un lado, tenemos los desfiles de las comparsas negras durante el Carnaval y por otro, los desfiles con tambores de grupos no institucionalizados, más espontáneos, que se denominan “llamadas” y se observan por las calles de Montevideo en ciertas fechas y ocasiones particulares.

La comparsa negra, manifestación exclusivamente de los negros esclavizados y sus descendientes en la segunda mitad del siglo XIX, también fue sufriendo modificaciones. En el siglo XX constituyó un complejo integrado por diversos elementos, negros y blancos; elementos heterogéneos que en nuestros días concurren a un mismo fin social: salir en Carnaval para dar su nota de colorido y ritmo y aspirar a los premios y remuneraciones, teniendo definido criterio comercial.

Estas agrupaciones en el devenir del tiempo han centrado su interés en otro aspecto de la festividad africana, dejando de lado la simple conmemoración. Testimonio fehaciente de ello lo constituyen los ricos y brillantes atavíos con que se visten sus integrantes y la preponderancia de personajes que nada tienen que ver con el motivo y el espíritu del África natal. Sin embargo, el

candombe de los negros con toda su estructura coreográfica, sus personajes, su vestimenta y sobre todo con su ritmo, ha sido y es actualmente fuente de inspiración, de influencias en diversas manifestaciones artísticas del Uruguay y determinante en la idiosincrasia de sus habitantes. Tanto en la comparsa negra con sus personajes tradicionales: Mama Vieja, Gramillero y Escobero, como en las “llamadas”, sobreviven elementos que tienen sus raíces en el África bantú: el tamboril afrouruguayo, los mencionados personajes y el paso de danza del candombe.

Bibliografía

- ANDREWS, George Reid, 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Edic. de la Flor.
- AYESTARÁN, Lauro, 1953. *La música en el Uruguay*, Montevideo, SODRE.
- CONSENS, Mario, 2003. *El pasado extraviado*, Montevideo, Linardi y Risso.
- CARVALHO-NETO, Paulo de, 1965. *El negro uruguayo*, Quito, Edit. Universitaria.
- DE MARÍA, Isidoro, 1957. *Montevideo antiguo: tradiciones y recuerdos*. Montevideo.
- FERREIRA, Luis, 1997. *Los tambores del candombe*, Montevideo.
- GOLDMAN, Gustavo, 1997. *¡Salve Baltasar!*, Montevideo.
- ISOLA, Ema, 1975. *La esclavitud en el Uruguay (1743-1852)*, Montevideo, Comis. Homenaje al Sesquicentenario de 1825.
- MERINO, Francisco M., 1982. *El negro en la sociedad montevideana*, Montevideo, Edic. de la Banda Oriental.
- NATALE, Oscar, 1984. *Buenos Aires, negros y tango*. Buenos Aires, Peña-Lillo.
- OLIVERA CHIRIMINI, Tomás y VARESE, Juan A., 1996. *Memorias del tamboril*, Latina.
- ORTIZ ODERIGO, Néstor, 1974. *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- PEREDA VALDÉS, Ildefonso, 1965. “Negros esclavos y negros libres”, en: *El negro en el Uruguay. Pasado y Presente*. Montevideo, Revista del Instituto Histórico y Geográfico.
- PLÁCIDO, Antonio, 1966. *Carnaval*, Montevideo.
- RAMA, Carlos M., 1967. *Los afro-uruguayos*. Montevideo. El Siglo Ilustrado.
- REY, Marisa, *Negritud y orientalidad*. Inédito.
- ROJAS MIX, Miguel, 1988. *Cultura afroamericana*. Madrid, Anaya.
- SCHAPELZON, Daniel, 2003. *Buenos Aires negra*. Emecé Edit. Buenos Aires.
- UNESCO, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, Bélgica, 1970 -1979.
- VARESE, Juan A. y OLIVERA CHIRIMINI, Tomás, 2000. *Los candombes de Reyes – Las Llamadas*, Montevideo, Edic. El Galeón.
- VIDART, Daniel y PI, Renzo, 1969. *El legado de los inmigrantes*, Montevideo. Colección Nuestra tierra.

Religiones afro-uruguayas: aspectos del trance en la Umbanda blanca

TERESA PORZECANSKI

Enfocamos los fenómenos religiosos, de acuerdo con Simmel, como modos de construcción de la realidad humana apoyados en ciertos principios, a la vez que como mediaciones que dan lugar a procesos de socialización y enculturación que integran a los sujetos a grupos sociales de los que obtienen reconocimiento y legitimación.

Una característica propia de las religiones africanas -en su origen- ha sido que configuran, al mismo tiempo que sistemas de creencias, sistemas cosmológicos y educativos, con escasa estructuración jerárquica vertical entre dioses y humanos. De modo tal que la comunicación entre mundo profano y mundo sagrado es más directa y fluida que en otros sistemas religiosos.

Los estudios coinciden en destacar que son al menos tres los principios fundantes de las religiones africanas, por más que variadas a lo largo y ancho del continente africano y por más que expuestas a múltiples influencias:

1. *Un principio de dinamismo vital*, a partir del cual el ser humano perpetua la vida transmitida a él por sus antepasados y la continúa en sus descendientes en un proceso cíclico e infinito, en el cual la vida jamás desaparece.
2. *Un principio de energía perenne*, que está presente en todas las manifestaciones vitales, sean animales, minerales o vegetales, por lo que los dota de cierta “voluntad”.
3. *Una articulación entre la sociedad humana y el cosmos*, dentro de la cual circula la energía desde el cielo (“orum”) a la tierra (“aye”) pasando por todos los seres vivos.

Lejos de ser consideradas religiones “de introspección” o de “contemplación”, las religiones africanas suponen prácticas colectivas que involucran elementos físicos y simbólicos, y responden a una necesidad de obtener respuestas concretas por parte de lo sagrado.

La Umbanda: sincretismo religioso y ritual

Si bien las prácticas umbandistas presentan variaciones significativas con relación a espacios geográficos y culturales diferentes dentro de América del Sur, denotando una sujeción a coordenadas relativas y a cambios culturales locales precisos, lo que invalida generalizaciones demasiado amplias respecto del fenómeno, el estudio de los orígenes de estas creencias nos remite —en la mayoría de autores— a considerarlas emergentes de complejos sincretismos acumulativos.

Una combinación temprana de diferentes religiones tribales africanas llevada a cabo en los barcos negreros que navegaban meses bajo condiciones de hambre y enfermedad,¹ precedió a las combinaciones subsiguientes, ya en continente americano, donde a las religiones y filosofías del blanco se le sumaría un trasfondo de religiones indígenas nunca totalmente dominado por la expansión colonial.² Las reelaboraciones permanentes y conflictivas de estos sistemas religiosos, junto con sus obligadas adecuaciones a las nuevas circunstancias socioeconómicas posibilitaron, a la vez que la supervivencia de algunas creencias nativas, su gradual transformación.

Encontramos entonces, por un lado, el sistema y contenido de las religiones bantús -de Angola, Congo, Mozambique- cuyos seguidores fueron los esclavos cuantitativamente mayoritarios en la trata que se introdujo oficialmente en Montevideo desde 1793. Por otro lado, se advierte una decisiva influencia de la religiosidad Yoruba -de Nigeria, de Sudán- hablantes de lengua nagó, la que adquiriría preminencia significativa en el proceso de elaboración sincrética de los cultos afrouruguayos. Conviene, entonces, referirse a estos dos insumos, las manifestaciones de los cuales se practicaron desde principios del siglo XIX en Montevideo y hasta 1890, momento en que denotan una notoria transformación, integrándose a la celebración del Carnaval.³

Bantús, Yorubas, Tupís

Las culturas bantúes, aunque cuantitativamente mayoritarias en la trata, fueron más permeables que otras a la absorción de elementos nuevos.⁴ Su religión, poco elaborada en el ámbito de jerarquías simbólicas, consistía en un culto a los antepasados reducido por la desculturación colonial a una base animista, en la que espíritus de ríos, bosques, montañas, piedras y plantas, conformaban factores energéticos de vinculación a los espacios de identidad. Sin templos, con ceremonial sencillo a campo abierto,⁵ un sacerdote llamado “embanda”, ayudado por un “cambone”, oficiaba para *«atraer en cada individuo su espíritu protector (‘tata’)*

1. Varias obras dan cuenta de esta situación. Por ejemplo, Ramos, A., 1979. *As culturas Negras no Novo Mundo*. Companhia Editora Nacional INL-MEC. Brasileira, vol. 249.

Asimismo, Rama, Carlos M., 1967. *Los Afro-Uruguayos*. Montevideo, El Siglo Ilustrado.

Un buen resumen se encuentra en el capítulo 1 de Pallavicino, María, *Umbanda. Religiosidad Afro-brasileña en Montevideo*, s/pie de imprenta, 1984.

2. Ver las investigaciones de Valente, W., 1977. *Sincretismo religioso afro-brasileño*. Brasileira, vol. 280, 177 págs. Allí concluye: “En el Brasil las religiones Bantúes no sólo continuaron el sincretismo intertribal, ya iniciado en África, sino que se fundieron también con las religiones europeas y amerindias”, pág. 53.

3. Coinciden en este punto Ramos, A., ob. cit., Valdés, P., en: *Negros esclavos y negros libres*, Montevideo, 1941. Rossi, V., *Cosas de negros*, Río de la Plata, 1926. Bastide, R., *Las Américas Negras*, Alianza, Madrid, 1969.

4. Bastide, R., 1969, ob. cit., pág. 103 y sigs.

5. *Ibíd.*

mediante canciones y rondallas; este estado de trance se llamaba ‘tener el sarao’”.⁶ En las ceremonias de macumba practicadas en la región de Río de Janeiro los rasgos bantúes modificados persisten en la intención de que los espíritus regresen a su encarnadura. Se trata siempre de «*espíritus de muertos*» -ya no necesariamente de antepasados, ya que la experiencia esclavista destruyó linajes y genealogías- que son, en sentido amplio, predecesores «*de toda la raza negra esclavizada*».⁷ La modalidad y cualidad de estos espíritus depende de la influencia de otros cultos africanos, especialmente del yoruba, más estructurado en categorías y clasificaciones. Un fetichismo coligado a este animismo señala, de alguna manera, escaso grado de abstracción y una orientación pragmática, mágica de la religiosidad bantú.

El sincretismo Bantú-Gegé-Nagó, desarrolla a posteriori este fetichismo a un grado más representacional, vinculando colores y tipos de ofrendas alimenticias, los caracteres identificatorios de cada una de las “líneas de Nación” y de cada uno de los “orixás”. El “magismo” seguirá su proceso transformando la religiosidad africana en una práctica operacional que buscará la obtención de resultados concretos y específicos.

Según A. Ramos, las religiones bantúes originales se asentaban sobre una organización de clanes totémicos y linajes que derivaron, más tarde, en América, en los llamados “clubes”, “cofradías” y “sociedades de negros”.⁸

Sin embargo, lo que aquí importa es que «*el estado de trance (...) es sin duda sobrevivencia de origen bantú*», según reconoce Valente.⁹ Para Deschamps, «*las prácticas religiosas -de los bantúes- tienen por finalidad reforzar la vida, asegurar su perennidad dirigiendo la acción de las fuerzas naturales (...). Los Bantú suelen declararse ‘muertos’ en cuanto se sienten disminuidos. El ser es la fuerza; la fuerza es ‘la cosa en sí’, distinta de sus apariencias. Esta fuerza vital puede concentrarse en puntos esenciales o nudos vitales: el ojo, el hígado, el corazón, el cráneo. Pero todas las partes del cuerpo la poseen (...)*».¹⁰

Así, la fuerza vital rebasa los cuerpos y acude a los objetos que pertenecen a las personas, a sus gestos, a sus palabras. «*Esta noción de fuerza vital (...) no está limitada al hombre vivo, sino que se extiende a los difuntos y a la naturaleza, por la cual circula a la manera de una corriente eléctrica. Existen inclusive acumuladores de fuerza: ciertas personas, determinados altares.*»¹¹

Los muertos, así dotados, pueden desplazarse dentro de varias dimensiones, habitar lugares y encarnarse en personas del mundo de los vivos, irritarse, causar daño o brindar ayuda. «*Los vivos permanecen vinculados con sus antepasados difuntos por una red de obligaciones. En primer término, debe asegurárseles en condiciones convenientes el arduo pasaje de este mundo al otro; para ello están las exequias. Después, para evitar que se consuman y se irriten y para asegurarse su protección, es menester sustentarles la fuerza vital por medio de ofrendas y sacrificios.*»¹²

6. Ibíd.

7. Ibíd.

8. Paráfrasis de Valente, W., ob. cit., pág. 53 y sigs.

9. Ibíd.

10. Deschamps, H., 1962. *Las religiones del África Negra*. Eudeba, Buenos Aires, pág. 11.

11. Ibíd., pág. 19.

12. Ibíd., pág. 12.

Este intercambio supone un compromiso inscrito en el orden social:¹³ «*El grupo social comprende los vivos y los muertos, con intercambio constante de fuerzas y servicios. Los muertos son los verdaderos jefes, custodios de las costumbres: velan sobre la conducta de sus descendientes a quienes recompensan o castigan según que los ritos y las leyes hayan sido observados o no*». Este control social hipostasiado, es puesto afuera del propio centro de la responsabilidad directa de los vivos y colocado más allá, en los antepasados muertos en tanto alteridad, una alteridad a la vez lo suficientemente familiar y lo suficientemente ajena como para que, investida de poder, devuelva al grupo su identidad. «*Los antepasados rigen así las relaciones entre los miembros del grupo*»¹⁴ con lo que se asegura la organización frente a la cual los vivos tienen poca oportunidad de impugnación.

El trasfondo religioso yoruba -Gegé-Nagó- más fielmente conservado en su mitología, panteón y ceremonial que el bantú, operaba en América por medio de una organización sacerdotal más compleja y especializada en las funciones de adivinación, liderazgo y jefatura de cofradías y “naciones”. Un panteón de “orixás”¹⁵ protagonistas de mitos y leyendas en los que cualidades y defectos humanos se ven enfatizados, dependiente de un único Dios Creador llamado Olorum, se dividen entre sí la responsabilidad por los diversos problemas de los hombres y se diferencian por el carácter y personalidad de cada uno de ellos. A estas deidades secundarias acceden los “egunes”, espíritus de antepasados que son en definitiva quienes poseen al “médium” o “cavalo” brindando, a través de él, ayuda y sabiduría a los vivos. Ritos de iniciación muy formalizados que incluyen ayunos y bautismos fundan una línea genealógica no-biológica entre el iniciado y determinado “orixá”, en tanto que un proceso escalonado de jerarquías sacerdotales asciende gradualmente al iniciado al puesto de “mae pequeña”, “bacalao”, “babalorixá” o “ialorixá”, a lo largo de períodos de siete años.

Bastide no ve diferencias realmente significativas entre el ritual yoruba tal como se practicó en Nigeria y tal como se lo practicaba en las diferentes regiones americanas, siendo sorprendente la fidelidad entre los rasgos americanos y aquellos africanos.¹⁶

Se anota una marcada diferenciación de género en el sacerdocio yoruba -se trata de mujeres en contraposición al sacerdote bantú, un hombre- y un trance de posesión estimulado por invocaciones a través de cánticos y bailes al compás de tres tipos de tambores en el que los “orixás” se “incorporan” a los “médium”. Vestimenta característica que clasifica colores, lugares, gestos y significados con cierta influencia musulmana como el “balangandás” (atuendo de cabeza) y una culinaria clasificatoria en las ofrendas de comidas y bebidas, hacen pensar en un ritual más elaborado y estructurado que el de origen bantú. Cultos de base comunal campesina, originados en pequeñas aldeas agrícolas, en culturas de tradición oral con división del trabajo elemental y fuerte integración localista, los yoruba crearon una espiritualidad siempre ligada al mundo concreto.¹⁷

13. Ibíd., pág. 23.

14. Ibíd.

15. Según Valente, W., ob. cit., pág. 78, la palabra “orixá” significa “imagen” en la lengua Nagó.

16. Bastide, R., ob. cit., págs. 112-118.

17. Parrinder, G., 1980. *La religión africana tradicional*. Lidiun, Buenos Aires, pág. 113.

Dos caracteres, sin embargo, coinciden en ambas tradiciones, la Bantú y la Yoruba: por un lado el culto a las fuerzas animadas yacentes en plantas, animales, ríos y acontecimientos climáticos; por otro, el culto a entidades -antepasados o dioses- sagradas que se manifiestan al hombre intermediadas por una comunicación codificada por el ritual.

En ambos, un tono de “magismo”, viabilizado por talismanes, piedras, collares, acerca esta religiosidad a cierto grado de pragmatismo operativo. “*Los africanos (...) creen en la existencia de una energía latente en las cosas que no es visible en su apariencia exterior, pero que puede verse en los efectos que produce.*”¹⁸

Un tercer carácter en el que confluyen ambas tradiciones lo constituye el trance: la circulación de la energía entre mundo espiritual y mundo humano, la posibilidad de obtener una respuesta frente a las interrogantes de la condición humana.

Los sincretismos acumulativos que dan origen a la religión umbandista en América, resultan de complejas adecuaciones no sin conflicto y de cambios en los que las religiones indígenas desempeñan también su papel. Sería imposible, sin embargo, en este artículo hacer un inventario descriptivo de cada una de las religiones indígenas americanas según las diversas versiones reconstruidas y re-interpretadas por los especialistas. A los efectos de delimitar el marco de referencia que estamos elaborando, es necesario restringir la influencia de la religiosidad indígena a la franja de las áreas costeras que recorre el Este de América del Sur, lugar a donde llegaba, por otra parte, el desembarco masivo de la carga esclavista.

Indios y africanos

En lo que refiere a la entonces Banda Oriental, antiguo territorio del Uruguay al sur de Río Grande del Sur, hay por lo menos una etnia distintiva predominante cuyo trasfondo religioso es necesario tener en cuenta para la consideración del marco de referencia atinente a los rituales afro-brasileños en el Uruguay: la Tupí-Guaraní. Respecto de la franja norte de esta región, W. Valente¹⁹ afirma que “*fue de modo especial con la mitología Tupí-Guaraní que el sincretismo de influencia Bantú se mostró más característico*”. Carneiro escribe que fue “*la pobre mitología de los negros Bantús la que, fusionándose con la mitología igualmente pobre del amerindio salvaje, produjo los llamados ‘Candomblés de Caboclo’ en la zona de Bahía*”.²⁰

La penetración de la religiosidad indígena en el africanismo supone una transformación de la parafernalia, de su simbolismo (“*adoptan una indumentaria a la moda de los salvajes. Así, se visten con taparrabos, diademas, pulseras, brazaletes, casi siempre hechos de plumas. Usan collares, arcos, flechas y aljabas*”).²¹

18. Ibid., pág. 30.

19. Valente, W., ob. cit., pág. 60.

20. Carneiro, E., citado por Valente, W., ob. cit., pág. 60.

21. Valente, W., ob. cit., pág. 61.

Sorprendentemente, a estos rituales —según Valente— se los denomina umbandistas en sentido estricto, dejando la denominación “candomblé” a secas, para aquellos de neta predominancia africanista.²² La “línea de Umbanda” designaría la resultante del sincretismo afroindio y el “Candomblé de Caboclo”, en Bahía, así como el “Paje lanza”, en Amazonia y Piauí, refieren a un ritual más volcado a la celebración de encantamientos en que los espíritus que habitan ríos, fuentes, selvas, montañas, al son únicamente de maracas -calabazas adornadas con plumas- e invocados por el “pajé”, se manifiestan al hombre para protegerlo y ayudarlo.²³ La base chamanística de la religiosidad guaraní se sostiene sobre una jerarquización del liderazgo y de la autoridad del jefe religioso —*Karatí*— de modalidad radicalmente menos participativa que dentro del trasfondo africano, ya que solamente él es sujeto de trance y comunicación trascendente.²⁴

La tradición chamánica sudamericana asegura un mayor verticalismo en la autoridad: *“No es solamente el curandero por excelencia, y, en ciertas regiones, el guía del alma del difunto hacia su nueva residencia, sino también el intermediario entre los hombres y los dioses o los espíritus (...), también asegura el respeto de las prohibiciones rituales, defiende a la tribu contra los malos espíritus, indica los lugares en que hay caza y pesca abundantes, multiplica la primera, domina los fenómenos atmosféricos, facilita los nacimientos, revela los acontecimientos futuros, etc. Así pues, disfruta de un prestigio y de una autoridad considerables en los pueblos suramericanos”*.²⁵

Se diría que en la organización del sistema Yoruba-Gegé-Nagó, el poder está más equitativamente distribuido entre el babalao, los babalorixás o ialorixás, los cambones, los sacerdotes de Ifá²⁶ y los hijos e hijas de santo quienes, en diversos procesos de ascensión al sacerdocio mayor, performan tareas de colaboración en el Templo. Por otra parte, la masa de creyentes puede atravesar la línea que separa a líderes y seguidores con mayor movilidad y facilidad que en el sistema chamánico, en el que el *shamán* goza de una posición a la vez que privilegiada, excluyente.²⁷

Rodríguez Brandao, recogiendo las ideas de Helene Clastres, afirma que se trata de un profetismo que postula un retorno a un “estado de naturaleza” intocado por la sociedad, un estado *«por afuera de la sociedad terrenal en que el hombre guaraní deja, él mismo, de ser un hombre regido por su deficiencia»*.²⁸ Una actitud disolutiva de todo “contrato social” puede haber confluído en la idea de la muerte como tránsito en el trasfondo africano: *«estamos delante de un movimiento de búsqueda tribal de un lugar de dioses para la vida del hombre que en nada se confunde con los mesianismos y milenarismos acostumbrados de América (...)»*,²⁹ *«la negación pura*

22. Ibíd.

23. Gudolle Cacciatore, Olga, 1977. *Diccionario de Cultos Afro-brasileños*. Forense Universitaria, Río de Janeiro, pág. 217.

24. Ver, en general, Elíade, M., 1976. *El Chamanismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

25. Ver Valente, W., ob. cit., pág. 62. También Métraux, A., 1981. *Religioni e riti magici indiani nell'America Meridionale*. Il Saggiatore, Milano.

26. Gudolle Cacciatore, O., ob. cit., pág. 74.

27. Carneiro, E., 1978. *Candombles da Bahía*. Civilizacao Brasileira. Río de Janeiro, pág. 25.

28. Rodríguez Brandao, C., 1990. *Os Guaraní: Índios do Sul*. Facultad de Filosofía, Letras e Ciencias Humanas, Universidad de San Pablo. Série Textos, Nº 1, pág. 15.

29. Ibíd.

y simple de cualquier tipo de sociedad, porque para que los hombres alcancen el Kandire de inmortales, se tornen próximos a los dioses, necesitan no habitar otra sociedad sino vivir afuera de cualquiera de ellas”.³⁰

La utilización de *charutos*, defumaciones para purificar y bebidas fermentadas en el ritual —especialmente el *cauim* de origen Tupí-Guaraní— es atribuida por Valente a la religiosidad guaraní, en un señalamiento de Métraux respecto de la importancia de las bebidas fermentadas entre los guaraníes.³¹ Pero lo más importante tal vez haya sido la posibilidad de que el espíritu incorporado en el trance por los “mediums” sea un “caboclo” —indio o mestizo de indio—³² un ancestro indígena y no un “*preto velho*”, ancestro negro africano.

A diferencia de lo que ocurre en las otras modalidades de esta religiosidad en las que predominan, según los casos, los diferentes elementos africanos, cristianos o espiritistas, la referencia al ancestro³³ indígena significa un reconocimiento de las identidades americanas en el pasado mítico de los creyentes. Hay un desplazamiento hacia la creación de genealogías aculturativas que elaboren una continuidad entre el pasado y el presente, evitando la dislocación y la orfandad de los practicantes del credo.

Es en el “trance” donde confluyen los dioses secundarios del panteón yoruba, el culto a los antepasados de los grupos bantús, la manifestación de los espíritus de muertos del kardedismo decimonónico, y las energías y voluntades vivas de una naturaleza animada por la religiosidad tupí. Asimismo, una vinculación importante con los antepasados muertos se aprecia en la religiosidad Apopocuva-Guaraní —al chamán se le revelaba su vocación a través de un sueño en que un pariente muerto le trasmitía un canto—³⁴ y en la de sus supuestos antecesores, los guaykurúes, en quienes el ritual de endocanibalismo es atribuido a la “incorporación” —literalmente hablando— de los antepasados fallecidos.³⁵ De tal modo que el trance es el momento central, no sólo en la práctica del culto sino en el análisis de los acomodamientos, adaptaciones y transformaciones contextuales de la religiosidad afrobrasileña en el Uruguay.

Etapas del trance en los rituales de Umbanda

En Montevideo, la Umbanda en sentido estricto, a diferencia de la Quimbanda y del Batuque, representa la versión menos africanista del ritual. En la llamada “Umbanda blanca” aparece una base kardedista, el vestuario es predominantemente blanco, con collares o “guías” del color de cada “línea” y el uso de cánticos, muchos de ellos *a capella*, sin necesario toque de tambor. Cuando se practica toque de tambor se lo hace de forma suave y contenida en comparación con el que se practica dentro de la ambientación musical de quimbanda o de batuque.³⁶

30. *Ibid.*, pág. 16.

31. Ver Valente, W., *ob. cit.* y Métraux, A., *ob. cit.*

32. Métraux, A., *ob. cit.*, pág. 93.

33. *Ibid.*, pág. 96.

34. *Ibid.*

35. Porzecanski, T., 1989. “Antropofagia entre los Guaraníes”, en: *Curanderos y Caníbales*, Luis Retta Editor, Montevideo, 143 págs.

36. Diversas entrevistas mantenidas con el Pae Armando de Oxalá, a partir de 1972 y hasta 1998.

En los templos llamados de “Umbanda cruzada” —o sea, en los que coexisten quimbanda y batuque con umbanda blanca— el vestuario comprende colores distintivos relacionados con cada uno de los “orixás” o entidades, y los atuendos de cabeza responden a una neta influencia islámica.³⁷

«En la Umbanda los agentes de la posesión son sólo los espíritus de los antepasados míticos (egunes); en el Batuque (...) son los mismos orixás los agentes del trance.»³⁸ En la práctica de “umbanda cruzada” se realizan dos sesiones consecutivas: primero aquella en que descienden los antepasados míticos -espíritus de viejos esclavos negros (“pretos velhos”) y espíritus de indígenas de las tribus tupiguaraní- y luego aquella en que descienden las propias divinidades: los orixás.³⁹

Por cierto que la ceremonia en que los *mediums* entran en trance reviste, por más que diversa de acuerdo a las modalidades diferenciadas del ritual, con relación a los diferentes templos, un carácter formal mínimo que se reitera -con cierta flexibilidad- en la práctica religiosa: una estructuración percibida por el observador, pero también por el participante.

La preparación y la repetición confieren al ritual un tono de espectáculo que convoca por igual a espectadores, participantes y protagonistas. Se trata de «la dramatización de una presencia, que manifiesta sus valores esenciales y los trasmite por su expresión verbal, sus insignias, sus símbolos», explica la Mae Aglimira Villalba.⁴⁰ Naturalmente que la coordinación de este proceso está a cargo del Jefe del Templo quien va organizando el desarrollo de las etapas, adjudicándole a cada una, los tiempos necesarios.

Símbolo de sí mismos

Lúcidamente ha sostenido M. Eliade que “*todos los sistemas y las experiencias antropocósmicas son posibles en la medida en que el hombre se convierte, él mismo, en símbolo*”.⁴¹ Este proceso, íntimamente relacionado con el proceso de hacerse seductor para otros, supone una actitud de despersonalización, desindividualización y deshumanización, que permite “trascender” la “circunstancia humana”, vaciándola de toda connotación real y ocultándola bajo una apariencia que así se torna “numinosa”, en el sentido de R. Otto. Para éste, “*el contenido cualitativo de lo numinoso, que se presenta bajo la forma de misterio, está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado ‘tremendum’, que detiene y distancia con su majestad. Pero de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina*”.⁴² En ese sentido, convertirse en símbolo es vaciarse de todo contenido específico y estar dispuesto a ser depositario de las expectativas del creyente.

37. Ibíd. Consultar además Ayala, A., 1988. *El Batuque. Mitos y fundamentos de la Gran nación Nagó en América*. Montevideo, 255 págs.

38. Pallavicino, M., s/fecha. *Umbanda. Religiosidad Afro-Brasileira en Montevideo*. Montevideo, pág. 35.

39. Ibíd., págs. 35 y 36. Paráfrasis.

40. Villalba Acosta, A., 1989. *Macumba. Terapia del pueblo*. Monte Sexto, Montevideo, pág. 26.

41. Eliade, M., 1975. *Tratado de historia de las religiones*. Era, México, pág. 407.

42. Otto, R., 1980. *Lo santo*. Alianza, Madrid, pág. 51.

La emergencia de este espacio sagrado donde las leyes de lo humano-natural son abolidas, donde el tiempo desaparece y reina la repetición,⁴³ según Mae Chiquita: «*son símbolos intemporales y por eso perduran*» -y donde entra en vigencia un sistema de reglas muy fijas, implica la aparición de lo fabuloso, “enteramente-otro” en el seno mismo de lo cotidiano. Para Baudrillard, hay una cualidad esencialmente humana -en las más diversas culturas etnográficas- que consiste en “*forzar el cuerpo a significar*”.⁴⁴ De tal manera que las condiciones que hacen de la apariencia un patrimonio social, coercitivo, responden al carácter uniformizante, ordenador y simbólico del rito, necesario para sostener la transición entre “lo natural humano” y lo “sobrenatural-desconocido”.

La función de los sistemas simbólicos sería el “envolvimiento” y ocultamiento de la condición natural ya dada a través de un dispositivo por el cual el sujeto se hace “objeto colectivo” para sí mismo y para otros. Ninguna emoción personal, debilidad, fragilidad, vulnerabilidad pueden dejarse entrever. Por el contrario, acceder a la inmovilidad de las máscaras, llevar el cuerpo a la condición de fetiche, aseguran cierta impenetrabilidad de los otros en una esencia que, por vulnerable, aparece desvalorizada en contraste con la perenne sabiduría y eficacia del ídolo.

Desde el punto de vista fisiológico —el fenómeno del trance debiera investigarse con relación al contraste o similitud con los procesos de meditación en las religiones orientales, en especial budismo zen y modalidades yoga— lo que tal vez arrojaría luz sobre las consecuencias del mismo en el metabolismo, la respiración y la resistencia de la piel.⁴⁵

Otra perspectiva sería el estudio comparativo del trance respecto de otros estados alterados de conciencia —el sueño, la hipnosis, la sugestión— aunque en ningún caso estas variables pueden explicar por sí solas la compleja existencia del fenómeno.⁴⁶

Hipótesis interpretativas

Los estudios sobre cosmología de los rituales afrobrasileños en general, arrojan algunos indicios a partir de los que se pueden formular algunas hipótesis interpretativas. En el caso particular de nuestra investigación, según la Mae Chiquita «*la filosofía del Umbandismo consiste en el reconocimiento del ser humano como partícula de la divinidad de la cual se desprende limpia y pura y a la que debe reintegrarse al final de un necesario ciclo evolutivo de reencarnaciones que le permite recobrar su pureza originaria*». ⁴⁷ En este sentido, «*la vida de Dios es energía y fuerza manifiesta*»⁴⁸ y es posible la gradual perfección del hombre. El sentido de la reencarnación es ir

43. Eliade, M., 1972. *El mito del Eterno Retorno*. Alianza, Madrid.

44. Baudrillard, J., 1981. ob. cit., pág. 112.

45. Ver las diversas investigaciones sobre resistencia de la piel, caudales de oxígeno en la respiración y ondas cerebrales, en: *Altered States of Awareness*, Scientific American, 1972. USA.

46. Considerar otras hipótesis relativas a la dramatización, al concepto de espectáculo, desarrolladas en Porzecanski, T., 1984. “Estrategias de la seducción”, en: *Revista Relaciones*, Montevideo, Octubre de 1984.

47. Aguilar, Chiquita, s/f. “En qué consiste la filosofía de la Umbanda”, en: *Nuestra Umbanda*, Año 1, Nº 1, Montevideo.

48. *Ibid.*

corrigiendo sucesivamente los errores de la existencia anterior para conseguir el perfeccionamiento espiritual mediante el desempeño de funciones importantes.⁴⁹

La vida es anterior a la existencia orgánica. Dice Mae Chiquita: “*una persona llega a la Tierra. Nace, crece y va pasando por distintas cosas, por ejemplo, tristezas, angustias, etc.*” Escribe J. Ziegler que en la cosmología nagó «*todo hombre nace de la sustancia de la vida, de un acto creador único y no repetido jamás. Una vez que nace, vive para siempre*».⁵⁰

Debe resaltarse que detrás de la apariencia politeísta y animista de la umbanda, aparece un trasfondo esencialmente monoteísta, unitario y universalista, que busca expresarse en la práctica ritual con mucha menor abstracción que en los monoteísmos clásicos. Un principio creador único, situado en una esfera lejana a la vida cotidiana, intenta por medio del trance volverse físicamente presente a través de manifestaciones múltiples. El médium incorporado asume la antigua función sacerdotal de mediación entre hombres y dioses. Pero la cualidad de esta mediación es que el sacerdote virtualmente “desaparece” permitiendo la comunicación directa entre ellos. En la misma encarnadura -literalmente hablando- de los espíritus, está la posibilidad de un vaciamiento que permite al creyente una cercanía con lo sagrado, aparentemente más próxima que en los monoteísmos tradicionales en que un Dios “lejano” habla mediante una jerarquía sacerdotal o en la introspección solitaria de sus fieles.

Hay asimismo una voluntad expresa de imponer espesor y cuerpo al principio creador abstracto, y en la imposibilidad de su representación total se expresan aspectos parcializados y particulares de su esencia. Se trata de una representación “viva”, por un lado icónica en cuanto “retrata” vestimentas o gestos, pero por otro lado simbólica en cuanto oculta, bajo el cuerpo del médium, la verdadera apariencia de la entidad sagrada. Sincrónica y diacrónica -ya que la misma divinidad será sucesivamente encarnada por diversos *médiums* y lo ha sido a lo largo del pasado- esta representación es transformada sin variar en identidad simbólica. Dioses “vivos” que se mueven, hablan, comunican mensajes, remiten a una religiosidad dinámica, alejada de ídolos e imágenes, aun cuando pueda residir en los altares.

El “polo sensorial” es el cuerpo móvil del médium, su voz, la gestualidad que “humaniza” lo sagrado en una antropomorfización permanente; el “polo ideológico” remite a una dialéctica de cambio y permanencia, de eternidad sujeta a su actualización circunstancial y acotada en el tiempo limitado de la finitud de la vida humana.⁵¹

49. Ibíd. Paráfrasis.

50. Ziegler, J., 1976. *Los vivos y la muerte*. Siglo XXI Editores, México, pág. 139.

51. Me refiero a la diferenciación de sentidos que hace V. Turner al describir las propiedades de los símbolos rituales. En *La selva de los símbolos*, 1980. Siglo XXI, Madrid.

Polaridades expresivas: el Bien y el Mal

Expresa la Mae Shirley de Xangó: «*los enemigos existen tanto en el plano físico como en el plano astral. Muchos Quiumbas o espíritus obsesores andan por el espacio, dispuestos siempre a perturbar o dañar a tantos desprevenidos*». ⁵² Según M. Douglas el carácter esencial por el que puede reconocerse lo sagrado es su peligrosidad: «*el universo está constituido de tal manera que sus energías son transformadas en peligros y poderes que son ahuyentados o controlados por los hombres en su manipulación de lo sagrado*». ⁵³ Este tema ha sido también desarrollado por Berger e implica la polaridad que incluye al bien y al mal dentro de un mismo sistema unificado, que intenta “explicar” ambos a partir de un mismo principio. ⁵⁴

En la cosmología umbandista, los antepasados devienen a un tiempo, espíritus sabios que ayudan a los vivos y fuerzas frente a las cuales es necesario tener ciertas cautelas que se ponen en práctica por medio de formas de tratamiento ritualizado. Se trata de una “peligrosidad” que viene “desde afuera” —de esa dimensión que no es la humana— y que dota al dogma umbandista de un carácter esencialmente dualista. Se trata de una clasificación central que opera oponiendo beneficios y daños, protecciones y ataques e implica la creación colectiva de estrategias rituales. De nuestras entrevistas de investigación hemos podido comprobar que surge en los practicantes y líderes religiosos una preocupación por cómo se hacen las invocaciones, por cómo se tocan los tambores, por cómo se consigue o no un clima de serenidad que eleve a los médium a fin de asegurarles que los espíritus que desciendan serán en verdad «*espíritus de luz*». ⁵⁵

De todos los peligros que acechan desde afuera la vida humana, la muerte parece ser el que definitivamente separa dos mundos irreconciliables. J. Ziegler encuentra que el tratamiento que los rituales afrobrasileños dan al tema de la muerte configura un intento de reunificación de esos dos mundos: «*Para los que mueren, es una reinsertión, bajo formas de egun, en el universo estructurado con dos mitades reversibles, de la existencia infinita de los seres. El hombre vivo se construye vivo con la ayuda de hombres muertos. La conservación de la vida en el universo, su actualización en el trance y su expansión a través del amor, son las únicas grandes y permanentes funciones del hombre*». ⁵⁶

Menos idealmente planteada, esta perspectiva no busca sino aminorar el miedo a la muerte y domesticar, si es posible, la tensión que provoca su certeza dentro de las prácticas cotidianas de la vida. El proceso de esta domesticación conlleva al menos dos etapas. Primero, se trata de afirmar —no negar— la existencia de un límite que viene desde un “afuera”/destino ajeno a la voluntad del cuerpo, un límite que marca un cierto determinismo, un primer corte entre la voluntad humana y aquellos acontecimientos independientes de la misma, por tanto, inevitables.

52. Mae Shirley de Xango, s/f, “Mediumnidad”, en: *Nuestra Umbanda*, Año 1, N° 1, Montevideo.

53. Douglas, M., 1984. *Implicit meanings*. Routledge and Kegan Paul, USA. Preface IV.

54. Berger, Peter, 1969. *The sacred canopy*. Doubleday Anchor Book, New York.

55. Entrevista a Mae Chiquita de Oxum, Montevideo, 1989-1990-1991.

56. Ziegler, J., ob. cit., pág. 332.

Segundo, se trata de la inserción de esta idea de límite en la vida concreta como una práctica de interlocución/transacción/negociación del hombre con los dioses/destino, que opera a través del trance. Es un diálogo entre vivos y muertos, entre hijos y padres, que aminora el miedo a la muerte y permite la inserción de la finitud que aterra dentro de una infinitud más vasta.

Se lleva a cabo mediante una ritualización colectiva en que cada uno se reconoce de cierto modo igual a cada uno de sus semejantes, los *médiums* y a través de éstos igual a los dioses o espíritus que “descienden” a los cuerpos de esos hombres y mujeres comunes como cualesquiera. La duplicidad de estas identificaciones, opuestas y convergentes en el propio cuerpo de los *médiums* en trance, permite a los creyentes ser y no ser al mismo tiempo parte de las dos categorías, y les confiere el poder de circular por la frontera de las mismas. Para los creyentes la interacción con el mundo de las divinidades -que son también antepasados- crea fuertes lazos identificatorios, inclusive genealógicos, el sentido de pertenencia a una dimensión anterior al nacimiento y posterior a la propia muerte, lo que hace disminuir las tensiones inherentes a la conciencia de las limitaciones orgánicas y de la imperfección ética.

No debe quedar al margen que el trance es, al mismo tiempo que transición entre vivos y muertos, descendientes y antepasados, humanos y divinidades, orden social y orden religioso, transformación psico-fisiológica que opera en el cuerpo. Ya no en la máscara o en el vestuario; ya no en el tatuaje o en la pintura facial, es el cuerpo el que es sometido a transición y con visible esfuerzo físico. Ello habla de una religiosidad medular, que pone en duda el mismo concepto de representación —en términos de dramatización, y aun el de “actuación”. Descartados éstos y entendido el cuerpo —todo él— como símbolo que condensa y unifica la contradicción esencial entre impotencia y omnipotencia, entre finitud e infinitud, siguen presentes sin embargo las incógnitas centrales de la esencia del trance, al menos desde el punto de vista antropológico, su cualidad singular de significar, al mismo tiempo, un límite y su trasgresión.

Rituales africanos en el Uruguay del siglo XIX **

OSCAR MONTAÑO

Por medio de diferentes testimonios, crónicas y escritos de afrouruguayos, intentaremos reconstruir lo que fueron vivencias del colectivo afro durante el siglo XIX. Es un extenso período durante el cual se manifestaron diversas expresiones que podríamos denominar “religiosas”, que respondían al ser y sentir de determinados pueblos africanos. Algunos prevalecieron en una década, otros en otra, al igual que ciertas expresiones asociadas a prácticas católicas como las que tenían algunos pueblos congos. La realidad de los pueblos africanos, presentes en tierras de lo que es hoy Uruguay, más precisamente Montevideo fue, por lo tanto, más rica, activa y mística de lo que generalmente se expresa.

En las siguientes páginas haremos un breve repaso de situaciones que pudieron conocerse gracias a lo destacadas por algún viajero o a lo que quedó, afortunadamente, registrado por los africanos y sus descendientes. Estos testimonios no son numerosos debido, sobre todo, a los prejuicios que necesitaban vencer quienes pretendían continuar con las prácticas tradicionales africanas, heredadas de sus ancestros.

El trabajo está basado en los testimonios invalorable de tres afrouruguayos: Licenciado Jacinto Ventura de Molina, Lino Suárez Peña y Marcelino Bottaro. Sus textos lograron superar la censura, el olvido y el menosprecio de generaciones.

Jacinto Ventura de Molina fue el primer profesional de origen africano en estas tierras. Licenciado en Derecho, entendió en las disputas y tratativas de la gente afro, al menos desde 1825 a 1835. Fue poeta, filósofo y Juez de muertos de la sala Congos de Gunga. Sus extensos escritos están compendiados en tres grandes volúmenes.

Lino Suárez Peña. Su testimonio es relevante para conocer y comprender cómo funcionaban las salas de candombe durante el siglo XIX. Citaremos su relato en forma amplia. Para realizar una reconstrucción, aunque parcial de aspectos de la espiritualidad afro,

* Este trabajo no fue incluido en las ponencias del Simposio pero es considerado un aporte testimonial para esta sección

ha sido necesario contar con los escritos de este afrouruguayo, militante activo en su colectividad. Su trabajo se tituló “*Apuntes y datos referentes a la raza negra en los comienzos de su vida en esta parte del Plata*”, publicado en 1924. En éste refleja recuerdos personales de lo vivido en las últimas décadas del siglo XIX, además de los relatos que sus mayores le fueron transmitiendo.

Otro documento de interés para el tema es el que realizara el escritor afrouruguayo *Marcelino Bottaro*. El autor relata sus vivencias con relación a su comunidad en las últimas décadas del siglo XIX, sobre todo la presencia de componentes de varias naciones africanas que resultan novedosos.

Junto con la realizada por Suárez Peña, estas son algunas de las pocas contribuciones con que se cuenta para conocer algo acerca de la ignorada religiosidad de los africanos en estas tierras. Cuando no se la ha querido denostar o desconocer se ha dicho, por ejemplo, que los africanos que aquí llegaron eran pobres de imaginación, como lo afirmó Pereda Valdés en su libro “*El negro uruguayo*”, pág. 143. Marcelino Bottaro, afrouruguayo, escribe con conocimiento de causa sobre las ceremonias que se realizaban, aun cuando había restricciones para el ingreso a determinados ritos los cuales se camuflaban bajo diferentes formas, incluidas prácticas religiosas del catolicismo. Él pudo presenciárselas, al menos aquellas que sobrevivían en el último tercio del siglo pasado. Según el musicólogo Lauro Ayestarán, Bottaro habría muerto a los ochenta años en la década del cuarenta.

A pesar de que algunas de las expresiones que manifiesta Bottaro están teñidas de prejuicios, sus relatos son fundamentales para conocer las prácticas religiosas autóctonas africanas en Montevideo. Su trabajo se tituló: “*Rituals and candombes*”, artículo en la antología de Nancy Cunard, *Negro*, págs. 519 a 522, Londres, 1934.

Los antepasados no mueren

*“Escucha más a menudo
las Cosas que los Seres.
La Voz del Fuego se oye,
oye la Voz del Agua.
Escucha en el Viento
el Matorral que solloza:
Es el Soplo de los Antepasados muertos,
que no se han marchado
que no están bajo Tierra
que no están muertos.”*
“Soplos”, Birago Diop (1906-1989)
poeta senegalés

“Con el sustantivo soplos ha delimitado el lugar del ser humano en el espacio. Cada ser, cualquiera que sea, desborda siempre el lugar en que se encuentra: está más allá de su sitio de

anclaje, excede el punto al que debería estar circunscrito. Se lo ve por una sola cara, pues la otra permanece invisible: es la definición de la dimensión que se produce así, la de la sombra que proyecta o la otra vertiente de un cuerpo. Así considerado el más allá no es una noción metafísica. Por el contrario, echa raíces en lo concreto: es su alma, su energía, su Sopló.”

Los dioses son los soplos del universo. Podría decirse de las religiones africanas que representan el intento de definir la naturaleza en términos de fuerza y de armonía vitales. De ahí el término de animismo con que se las expresa.

Si el poeta nos invita a escuchar “la Voz del Fuego”, la del agua o del matorral sollozante, es porque éstos son el crisol de la energía, el lugar donde reina la armonía del mundo.

Del África occidental al África central, de Sudáfrica al África austral, el ser humano se concibe como parte de la naturaleza. La idea de dominio o de explotación de la naturaleza está ausente.

La religión consiste en aumentar la energía cósmica de la que el hombre es un componente. Las transgresiones que se cometen contra la naturaleza se enuncian en términos de debilidad o de ruptura energética: nunca hay pecado o falta. Los sacrificios están destinados a restaurar el conjunto de las fuerzas vivientes.

Birago Diop escribe:

*“Los que están muertos nunca han partido:
Están en la Sombra que ilumina
Y en la Sombra que se espesa...
Están en el árbol que se estremece...
Están en la choza, están en la Muchedumbre:
Los muertos no están muertos.”*

Refiriéndose a la armonía de los modos de vida tradicionales en la sociedad africana, el sociólogo F. N. Sougan Agblemagnon, de Togo, dice: *“Aquí todo es familiar y la trama de la historia no se rompe; los antepasados están cerca de los niños, los muertos van junto a los vivos, y los animales participan en el mismo misterio que los hombres. Todos son parte integrante de un todo: la Naturaleza. No basta con comprenderla sino que es preciso estar en ella, coordinar los propios ritmos con los ritmos de la Naturaleza. Esa es una de las formas de la felicidad y eso es lo que aprende el niño desde su más tierna edad”.* (El Correo de la UNESCO, marzo 1998, págs. 6-7, El Correo de la UNESCO, marzo de 1979, pág. 17)

El mundo de los ritos

La conocida como África negra, la tierra al sur del Sahara, ha mantenido como ha podido rasgos visibles de su profunda espiritualidad, a pesar de los intentos de conquista religiosa que desde hace siglos se le han realizado. *“El mundo de los ritos, creado a partir de la actitud religiosa ante la vida y la muerte, la familia y los antepasados, como protección frente a los espíritus malignos (...)»*, es parte fundamental de la vida en muchos pueblos africanos.

“El oráculo y la iniciación provienen de una creencia mítica que se ocupa de la naturaleza, el espacio y el tiempo, los dioses y los espíritus, y que determina la realidad cultural del hombre. Una mirada al aura ceremonial de la unión africana con la naturaleza, la magia, la brujería y el culto a los antepasados, así como los métodos protectores y curativos, permite al lector introducirse en los orígenes del sentimiento religioso de África (...)» (“Corazón de África, La magia de un continente”, *Könemann, 1995, solapa*)

“El grupo social comprende los vivos y los muertos, con intercambio constante de fuerzas y servicios. Los muertos son los verdaderos jefes, custodios de las costumbres: velan sobre la conducta de sus descendientes, a quienes recompensan o castigan según que los ritos y las leyes hayan sido observadas o no. La fidelidad a las tradiciones, el respeto por los ancianos y los muertos, el cumplimiento de las ceremonias, se hallan constantemente bajo el control de los antepasados, quienes aseguran así la disciplina social y moral.

Los antepasados rigen así las relaciones entre los miembros del grupo. Todos reconocen estas reglas. El conformismo es total, y los excesos individuales se hallan condenados de antemano. La cohesión, el orden, la participación en la vida comunitaria y en sus ceremonias, cierta igualdad de condiciones materiales, el mutuo respeto, quedan asegurados sin dificultad por poderes superiores, siempre vigilantes, cuya sabiduría expresa la conformidad del hombre al orden natural de las cosas.” (*Hubert Deschamps, “Las religiones del África Negra”, Buenos Aires, 1962, págs. 22-23*)

Cada familia “*está protegida por sus antepasados y su patriarca. Pero, por encima de ella, ciertos personajes tienen la responsabilidad del grupo total: son los jefes político-religiosos, los intermediarios más potentes entre los muertos y la naturaleza*”. (*Hubert Deschamps, “Las religiones del África Negra”, Buenos Aires, 1962, págs. 24-25*)

La idea de prioridad de los antepasados para los europeos carece de sentido, pero para los viejos hombres y mujeres africanos que habitan en lejanas aldeas la vida del día a día, podríamos decir que no tiene significado alguno si se la separa de la presencia y el poder de los ancestros.

Otros investigadores conocedores de la vida africana subrayan el mismo punto: “*Los espíritus de los antepasados son los dioses más importantes de los bantúes sudafricanos: forman parte de la familia o de la tribu; se los considera y consulta en todas las ocasiones importantes*”.

En Zambia “*las divinidades de la familia son los espíritus de los abuelos y abuelas, del padre y la madre, de los tíos y tías, de los hermanos y hermanas*”.

Lo mismo sucede en Nigeria. “*Los ibo creen que los antepasados ejercen profunda influencia en sus vidas, y esta creencia tiene consecuencias sociológicas de largo alcance (...) Es necesario ofrecer sacrificios a los antepasados a intervalos regulares, o cuando lo indica el adivino.*”

En Ghana Meridional “*los muertos están presentes en la vida cotidiana de los gà... Según una costumbre general, la mayoría de los nativos no beben ni comen nada sin arrojar antes al suelo una pequeña porción destinada a los antepasados*”.

En Sierra Leona se “pronuncian plegarias por conducto de una sucesión de antepasados (...) Se rinde culto a dos grupos bien definidos de antepasados (...) aquellos cuyos nombres y hazañas son conocidos (...) y aquellos que murieron en tiempos muy remotos”.

Por consiguiente, no cabe duda de que los espíritus ancestrales desempeñan un papel importante en el pensamiento africano.

Los antepasados forman parte del grupo social, y si bien sería lógico abordarlos por vía indirecta, partiendo de los miembros inferiores del grupo viviente, pasando luego por las jerarquías de los jefes y reyes, “es preferible invertir el proceso y tratar primero a los antepasados, vinculándolos estrechamente a las creencias en dioses y en el Ser Supremo». (Geoffrey Parrinder, “La religión africana tradicional”, Ediciones Lidiun, Buenos Aires, 1980, *ibíd.*, págs. 75-76)

Los padres de los padres de los abuelos afros no pidieron ni quisieron venir aquí; fueron arrancados violentamente de sus tierras donde vivían a su manera, según sus costumbres y tradiciones.

No pertenecían a una sola región ni a una sola cultura.

Es creencia general que los africanos traídos forzosamente pertenecían a un grupo homogéneo, pero en realidad provenían de varios lugares: del centro de África, de la costa occidental, del sur y de la costa oriental. Muchos eran musulmanes.

Fueron muchos los pueblos africanos que, desde el norte de Senegal, pasando por los actuales Sierra Leona, Golfo de Guinea, Gabón, Congo, Angola, Sudáfrica, Isla Mauricio, Mozambique hasta el norte de Tanzania, más los estados del centro africano, “abastecieron” a los negreros europeos.

No olvidemos que el comercio de esclavos se extendió hasta el período de la República Oriental del Uruguay, donde personalidades públicas del gobierno -incluidos presidentes- y gente de negocios continuó lucrando con este infame tráfico.

En los más de 2000 africanos censados (Montevideo, 1812) en las calles San Benito, San Fernando, Del Pilar, San Pedro y San Ramón se destaca la cantidad de pueblos de África de los que eran originarios. Entre éstos sobresalen como más numerosos los siguientes: Congo, Mina, Mozambique, Banguela, Angola, Guinea, Carabalí, Lubolo, etcétera. En tanto que por zonas la que registró mayor presencia en estos censos fue la de Angola, seguida por la del Congo y la de Ghana-Benin-Nigeria (Minas y Calabarís).

Se intentó despersonalizar a los africanos para obtener de ellos el máximo provecho como si se tratara de algo nuevo, una “cosa” propiedad de su comprador. Para ello se les quitaba el nombre africano, las costumbres, el idioma, imponiéndoles el nombre e idioma del “amito”. El bautismo formaba parte fundamental de su “nueva” vida.

Pueblos o naciones

Musulmanes: Foláh (Peuls o Fulbes). Auzás (Hausas, Malés). Moro (Moxo).
Golfo de Guinea: Minas.- Kalabarís (Efik Efó).- Nagó (Yoruba).- Tacuá.-
Santé (Achanti).- Magí (Fon).- Guinea (Igbo, Edo e Ijaw).-
Congos.- Angunga.- Molemo.- Obertoche.- Basundi.- Boma.- Casancha.-
Mayombe.- Cabinda.- Songo.- Bamsa.-
Angola.- Camundá.- Muzumbí.- Munyolo.- Moncholo.-
Lubolo.- Bolo.- Reboyo.-

Banguela.- Nganguela.- Manguela.- Guisamá.-
 Mozambique.- Maquá.-
 Zulú.- Oza (Xhosa).-
 Quiloa (Africa Oriental).- Muñambuno.-
 Sin ubicación geográfica confirmada:
 Mangacha.- Macuva.- Quizambe.- Magumbe.-
 Calunbo.- Tambam.-
 Yanban.-Guisanche.- Maconva.-
 Museno.-

Hay que agregar que se trajeron africanos desde Senegal, Sierra Leona, Isla Santo Tomé, Isla Príncipe e Isla Mauricio, sin mencionar el pueblo exacto. Los traídos de Senegal pudieron ser Fulah, Wolof, Malinkés (Mandingas), Sereres. Los de Sierra Leona: Mendé (también se les conoció como Mandingos), Konno, Yalunká, Bulom o Limba. (Oscar D. Montaña, “*Yeninyanya. Historia de los afrouruguayos*”, 2001, págs. 17-18)

| | | |
|---|--------------|--------------------|
| Ciudad de Montevideo. Censo de 1812 | | |
| Calle San Pedro. | Total: 1311. | Afro: 464. (35%) |
| Calle San Ramón. | « 869. | Afro: 286. (33%) |
| Calle San Benito. | « 508. | Afro: 186. (36.5%) |
| Calle San Fernando. | « 248. | Afro: 166. (67%) |
| Calle Del Pilar. | « 86. | Afro: 42. (49%) |
| (Archivo General de la Nación, Libro de Padrones N° 249.) | | |
| Calle San Francisco. | Total: 663. | Afro: 188. |
| Calle San Joaquín. | « 748. | « 271. |
| Calle San Felipe. | « 813. | « 299. |
| Calle San Fernando y Pilar. | « 800. | « 208. |
| (Archivo General de la Nación, Libro de Padrones N° 251.) | | |
| Total de censados en 1812 de que hay constancia en ambos libros: 6046 personas. De ellos 2110, es decir casi el 35 %, era de origen africano y en su gran mayoría en la condición de esclavos. | | |

Historia de la cultura afrouruguaya

La afrouruguaya no es una historia sencilla ni fácil de relatar; es mucho el sufrimiento, el oprobio, la humillación que ella trasunta, traspasando la tonalidad de la piel y las épocas, apareciendo continuamente a exigir soluciones. Respuestas que cumplieran las reivindicaciones históricas de un pasado milenario y de una cultura riquísima, del respeto al derecho a ser negro sin discriminaciones.

Es grande la deuda que esta tierra tiene con la gente de sangre africana ya que, obligados al principio por propia voluntad y por necesidad luego, fueron la base económica de la Banda Oriental y después de la República.

Destinados a los trabajos más pesados, sacrificados e indeseables, desempeñaban todos los oficios manuales en beneficio de sus “dueños”. También la agricultura y la ganadería los tuvo como su principal fuerza de trabajo. No había actividad manual, de fuerza, que no realizaran.

La tragedia parecía no tener final ya que, además de las circunstancias inhumanas que les tocaba vivir, a las mujeres se las vejaba, “utilizándolas” para iniciar sexualmente a los “señoritos blancos”. A veces los propios “amos” las prostituían, aunque no estaba permitido legalmente. Los innumerables pardos o mulatos que aparecen en los censos se deben en su mayoría a las violaciones constantes de que eran objeto las “esclavas”. Estos hijos casi nunca eran reconocidos por el “padre amo”, ocurriendo que también eran reducidos a la esclavitud; y como domésticas las mujeres negras realizaban todas las labores de la casa.

Cada pueblo africano trasladó su bagaje cultural, aunque no trajeron libros ni elementos materiales, pero sí transmitieron, por ejemplo, por medio de las mujeres-madres, una cultura tradicional diferente a la europea: el papel desempeñado por las ayas o nodrizas quienes, junto con la leche de sus pechos, fueron incorporando en los niños blancos sus cantos, mitos y arrullos, así como la mística de la cultura africana con sus tradiciones y religiosidad.

Gran parte de la sociedad de aquella época estaba teñida de un indeleble trazo africano en sus concepciones, creencias y comportamientos, más que ahora, ya que las posteriores oleadas de inmigrantes europeos hicieron más difusa esa influencia. Aunque en aquel momento tampoco era duradera, pues se censuraba todo lo que iba a contramano de lo que pretendía una sociedad considerada “cultura”.

Eta por eta, los africanos se las ingeniaron para intercambiar algún conocimiento, atesorar las tradiciones ancestrales, además de lo que se generaba en las respectivas Salas de Nación, que sirvieron de consuelo en momentos dramáticos.

Gracias a la fuerza espiritual, característica de los africanos, lograron sobreponerse a las condiciones terribles que le significaban haber sido traídos a estas tierras cruelmente, separados de sus familias.

Su nostalgia e impotencia eran expresadas mediante su arte: música, baile y canto; y como se expresa en “*Umkhonto...*” (Oscar D. Montaña, “*Umkhonto...*”, 1997), por rebeliones y fugas perfectamente planeadas y ejecutadas. Estas huidas eran alentadas por la espiritualidad que aun hoy mantienen los africanos.

Sin embargo, la historia del africano estuvo a su vez teñida de alegría, toque y canto a pesar de la realidad que debieron enfrentar. En los momentos dramáticos surgía un elemento definido de su personalidad que le permitió sobrevivir; un elemento de protesta y reivindicación: el tambor.

En África existe una espiritualidad con diversidad de creencias. La deidad o deidades tiene muchos nombres. Pueden ser seres divinos, héroes convertidos en dioses, pueden estar identificados con la naturaleza, como comúnmente sucede. Pueden descender del cielo o surgir de la tierra. Para los diferentes pueblos africanos, lo que pueden llamarse religiones en realidad son sus formas de vida. Los africanos tienen organizadas sus vidas en forma tradicional en torno de las entidades espirituales. Estas rigen el accionar de la comunidad de acuerdo a los designios de las divinidades. La representación de esa fuerza divina tiene infinidad de maneras de expresarse por medio de la naturaleza, animal y vegetal; por supuesto que el mundo espiritual africano cubre una amplísima gama sobre cómo interpretar e imaginar las divinidades.

Los africanos esclavizados tenían prohibidas manifestaciones religiosas propias o autóctonas pues los blancos, además de considerarlas paganas, eran conscientes de la fuerza que imprimían. Bien sabían los “amos” que la religión daba al africano la confianza imprescindible para alcanzar la ansiada libertad. Percibían que en esas reuniones se recuperaba la esencia africana, motivo de orgullo e insubordinación.

Por causa de la persecución y prohibición de que fueron objeto, muchas veces debieron camuflar esa expresión de vida con santos católicos. Mimetizaron sus divinidades, sus *orixás*, en imágenes de santos que les eran permitidos, para adorar a sus dioses. Esta fue una práctica permanente entre los africanos en toda América.

La fuerza espiritual-religiosa es una de las causas que permitió al africano enfrentar lo amargo de su realidad, permitiéndole recuperarse y convertirse, muchas veces, en uno más de la sociedad que lo esclavizaba, aunque sin llegar a quebrarlo. (Oscar D. Montaña, *“Umkhonto, Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay”*, 1997, pág. 212)

Salas de Nación

La vida del Montevideo colonial y del período posterior era más mística, activa y compleja de lo que generalmente se ha sostenido. Basta decir que no menos de veinte pueblos africanos tuvieron en el territorio oriental, sobre todo en Montevideo, una actividad propia espiritualmente diferenciada entre ellos, respondiendo a cada creencia y costumbre. Cada pueblo africano tenía su forma de comunicarse con sus deidades o con sus ancestros mediante rituales específicos.

Las salas se caracterizaban por ser el espacio donde volcaban sus sentimientos, lugar donde se manifestaba el vestigio con que contaba cada pueblo. Eran sitios humildes, por ser característica ancestral la veneración sencilla de los africanos con sus entidades.

En las salas de nación se desarrollaban las actividades sociales de los africanos o allí se planeaban y organizaban. Eran los sitios que reconocían sus propios componentes como sedes madre, donde se trataba de resolver toda suerte de conflicto entre componentes de esa nación o de miembros de ella con los de otra sala. Allí se alentaba la vida, se encontraba consuelo y comprensión.

Cuando se amenazaba “vender” a un componente de esa nación hacia otra ciudad, se realizaba una colecta que posibilitara “comprar” la libertad de ese hermano o hermana para que pudiera quedarse en la ciudad y seguir siendo un miembro de la sala. Si el caso era un funeral, la actitud de solidaridad de los componentes de las diferentes naciones amigas o aliadas estaba presente para ofrecer el apoyo necesario.

Dentro de las diferentes salas se desarrollaba a puertas cerradas la ceremonia típica, correspondiente a cada nación africana, la cual no se diferenciaba de las realizadas en su tierra de origen. Eran lugares donde los africanos volvían a ser ellos mismos sin restricciones; y los “amos” desconocían lo que sucedía en esas reuniones.

Desde la fuerza que irradiaban las salas de nación, de hechos importantes como eran los casamientos entre “esclavos” o con “libertos”, se iba edificando la resistencia cotidiana donde se lograba la supervivencia del día a día. Las situaciones límite eran sobrellevadas con el canto, la danza, la relación con sus deidades y la mínima vida en pareja que se les permitía.

Es sabido que las parejas en situación de esclavitud fueron menos capaces de engendrar hijos que otras parejas de origen afro en situación de libres. (Ernesto Mario Campagna, “*La población esclava en ciudades puertos del Río de la Plata: Estructura y dinámica demográfica en Montevideo 1750-1830*”, CEDHAL, San Pablo, Brasil, 1989)

No obstante, alentaban la vida porque además de estar implícito en la idiosincrasia del africano, lo empujaba a reforzar la resistencia pensando en el fin de la tragedia y en la esperanza de que sus hijos nacieran libres, como lo expresaran en diferentes cantos como el de “Compañelo di Candombe” de 1834.

No se sabe cuántas mujeres habrán optado por no tener hijos para evitarles que tuvieran que vivir la realidad que ellas sufrían. O cuántas se negarían a engendrar más hijos para que el niño o niña no pasara por las humillaciones que ella vivía. Por eso era baja la natalidad entre la población esclava.

El número de pardos y mulatos ha sido alto en la población montevideana (“Umkhonto...”, págs. 120-121), si bien en repetidas ocasiones no se hace alusión al porcentaje en censos, se los incluía como población “esclava”, en general.

Escribió Lino Suárez Peña:

“Se organizaron las naciones, contrivullendo cada uno con sus escasos recursos pecuniarios, lo que le permite reunir el capital suficiente que demanda la adquisición de los sitios, que así le llamaban a los lugares donde se ubicaban sus salas. Las que en mayoría se encontraban hacia el lado sud de la ciudad. Cada nacion representaba las distintas regiones de Africa a que pertenecían sus componentes; sus costumbres eran análogas, no existían entre ambas... esas represalias antagónicas que destruyen dentro de la generación actual, cuanta iniciativa laudable se pone en tela de juicio, encaminada hacia elevar a los elementos de su raza al justo puesto (...) Los unía estrechos lazos de fraternal mutualismo; cuando un hijo de la sala tal, o cual, caía en estado de enfermedad, eran todos a reparar la situación económica del paciente, durante el tiempo que permanecía privado de su acción”. (Oscar D. Montaña, “Umkhonto: Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay”, 1997, pág. 67)

Sobre las Salas de Nación

En 1805 Ruiz Huidobro, con la intención de seguir de cerca “la naturaleza y el desarrollo formal” de las reuniones donde se efectuaban las ceremonias, ordenó que el “sargento mayor interino” Juan Antonio Martínez se constituyese en la casa que los africanos y sus descendientes tenían alquilada al efecto y de sus observaciones le informara “de las malas resultas que puedan tener tales juntas con lo demás que crea conducente sobre el particular”.

Cumpliendo la orden el sargento mayor redactaba días más tarde el informe que a continuación transcribimos:

“Sr. Gobernador. —(...) digo: que habiendo tomado algunas noticias del modo cómo los negros celebran sus juntas, me han informado que entre ellos tienen nombrados todos los empleos hasta el de Rey, y en el caso de mudar algunos de éstos por su mal

gobierno hacían junta entre ellos y lo despedían de la nación; en los días en que celebran estas juntas tienen su guardia á la puerta con el fin de evitar algún desorden que entre ellos pudiera haber y al mismo tiempo hacer los honores a sus jefes, y en el caso de faltarles alguno el respecto, dentro de la misma casa lo multaban por 1a. vez en 6 reales, por la 2a. en 12 y por la 3a. doble, despidiéndole luego de la nación y si era oficial le daban retiro. Las armas que estos usan en sus guardias dicen que son capas de fusiles viejos y los sables hechos de palo, manteniendo en fondo las multas para comprar estas armas y quando no alcanza cada uno lleva lo que tenga. Que cada día de fiesta que se juntan cada negro o negra da dos reales, uno o medio según los fondos de cada uno, teniendo estos fondos para cuando algún amo se quería ausentar a su Patria, libertar al esclavo siempre que fuese jefe y aunque no lo fuese... el rey y demás grandes a la carta de libertad hasta que el mismo negro con sus conchabos comprara aquella cantidad; y que la casa en que se juntaban la pagaban los jefes y principales de ellos y en cuanto a las malas resultas que pueden tener tales juntas solo puedo decir a V. S. no ser otras que tratar de ellas la Real Orden de 1o. de Nov. de 1800 en que manda no se les permita se junten muchos, ni traer armas, ni se les tolere discusión, siendo esto lo único que puedo informar sobre el particular de que trata la real orden". (Oscar D. Montaña, "Umkhonto...", pág. 153, AGN. E. G. y H. Año 1805, exp. 167; H. M. Montero, *Rev nacional*, N° 45, 1941, pág. 409)

Las reuniones tenían el objetivo de venerar las deidades, reunir fondos para quien más lo necesitase pero también era una forma de reforzar su identidad. Por medio de los documentos vemos que se trataba de bailes festivos y de distracción, pero cerrados que sólo dejaban ver lo que a ellos servía que se supiera. Tenían la precaución de que no saliesen a luz sus expresiones religiosas que contravenían las disposiciones católicas impuestas. Los africanos tampoco dejarían que se supiese de sus charlas sobre posibles fugas o intentos de sublevación. Es decir, allí se sabía lo que ellos querían que se supiese, y en caso de que se intentase controlarlos, actuarían para dejar conformes a las autoridades.

El Gobernador desconfiaba que dentro de las salas se llevaran a cabo actividades que no eran las que, según las autoridades, debían suceder. Por ello ordenó que el sargento mayor pasase "orden muy estrecha" para "que de ninguna manera permita la junta de negros por los perjuicios que de ellas pueda resultar haciéndole entender a los cabezas y (quienes) sean los principales oficiales esta prohibición y que si aun ellos la celebran serán castigados por el hecho de estar juntos en sus bailes, con 6 meses de prisión en la Ciudadela destinados al trabajo de las obras publicas con grilletes, a los principales y a los que no lo sean con 3; por la 2a. (vez) doble que es un año a aquellos y 6 a éstos y por la 3a., 2 años a los primeros y 1 a los segundos; con otras penas que para tal caso me reservo aplicarles probediendo desde luego dicho sargento Mayor á imponerles las que van señaladas por el hecho de ser aprendidos, dándome inmediata cuenta y encargando a los de las partidas de la Plaza el celo y vigilancia en dicho cumplimiento". (Oscar D. Montaña, "Umkhonto...", págs. 153-154, AGN. E. G. y H. año 1805, exp. 167; H. M. Montero, *Rev nacional*, N° 45, 1941, pág. 410)

La resolución de Ruiz Huidobro fue dura e inflexible. Pudo responder a evitar huidas, motines y sublevaciones, pero coartaba la posibilidad de recaudar fondos a estas primeras "sociedades de negros" para liberar a los esclavos de los "amos" que se iban a vivir a otros lugares y de esta forma eludir la ruptura de la unión familiar.

El tango o baile de negros

El decreto del Cabildo que a continuación exponemos está fechado en 26 de setiembre de 1807. Es ilustrativo, especialmente, por lo que dice con relación a las reuniones en las salas de nación y al control que las autoridades estimaban que debía hacerse de lo que ocurría allí.

Este documento es fundamental en cuanto a lo que tiene que ver con el origen del tango, ya que desde estos años se comienza a reprimir una y otra vez “el baile de negros llamado tango”. En un seguimiento se hallará, durante todo el siglo XIX, el término tango asociado a la expresión cultural de los africanos.

A principios del siglo XIX, el Cabildo de Montevideo certifica la presencia de los candombes a los que llama indistintamente “tambos” o “tangos”, prohibiéndolos en provecho de la moralidad pública y castigando fuertemente a sus cultores. Terminada la segunda invasión inglesa, el gobernador Francisco Javier Elío convoca al Cabildo el 26 de setiembre de 1807 y de consuno resuelven: *“Sobre Tambos bailes de Negros (...) ‘Que respecto a que los bailes de negros son por todos motivos perjudiciales, se prohiban absolutamente dentro y fuera de la Ciudad, y se imponga al que contravenga el castigo de un mes a las obras públicas’*. En el Índice General de Acuerdos, un libro manuscrito de esa misma época, se stampa la palabra “Tangos” por “tambos”. (Oscar D. Montaña, *“Umkhonto...”*, pág. 221, Archivo General de la Nación, Fondo Ex Archivo General Administrativo, Libro N° 22, foja 115 vta.; Lauro Ayestarán, *El Día*, Suplemento dominical, año XVII, N° 826, 14 de noviembre de 1948)

“Los que aquí se designan por error como ‘tambos’, eran los llamados ‘tangos’ o ‘quilombos’ de que habla el borrador del Cabildo que acabamos de estudiar, o sea fiestas realizadas en lugares especiales y sin vigilancia de persona extraña. Por ello mismo, y en grado todavía mayor, cercenaba el derecho a las diversiones de los libertos, los que no solamente no podían reconocer semejante limitación, ya que no tenían amos, sino que ni siquiera necesitaban ley que los autorizase especialmente para que pudieran saberse dueños de él, como personas libres que eran, y capaces, por consiguiente, para todo aquello que no les hubiera sido prohibido expresamente.” (Oscar D. Montaña, *“Umkhonto...”*, pág. 221; Petit Muñoz, ob. cit., pág. 393-396)

La resolución del Cabildo de 1807 al parecer no fue tenida en cuenta, pues al año siguiente los vecinos de Montevideo solicitan al gobernador Elío que los reprima más severamente. El anterior *«texto de esta resolución sirve para demostrar el amplio predicamento que tuvieron los Candombes, ya que el máximo cuerpo estatal se ocupa de ellos en horas verdaderamente solemnes y críticas (...)»*, como eran aquellas en que se estaban llevando a cabo las Invasiones Inglesas.

«Este acuerdo que versa sobre diversas materias de policía y buen gobierno, se redujo a aprobar una iniciativa del flamante gobernador interino Francisco Xavier Elío relativa a los siete puntos siguientes: 1o. Juez de policía, 2o. pulperías y mesas de billar, 3o. conservar los montes, 4o. caza de perdices, 5o. ‘Tambos Baile de Negros’, 6o. Corte de leña en los montes y 7o. los que andan corriendo a caballo dentro de la ciudad. Dicen en el artículo 5o. ‘Que respecto a que los bailes de negros son por todos motivos muy perjudiciales, se prohiben absolutamente dentro y fuera de la ciudad, y se imponga al que contravenga el castigo de un mes a las obras públicas’” (Oscar D. Montaña, *“Umkhonto...”*, pág. 221, Rev. del Archivo Gral. Adm., tomo VI, Montevideo, 1917, págs. 372-375)

Si nos atenemos a los hechos concretos que lograron trascender porque quedaron estampados en las actas del Cabildo o en algún bando o disposición que recogió algún cronista, debemos establecer que por más rigidez que se quiso aplicar para anular la “perjudicialidad” de los tangos, no fue suficiente.

Había pasado un año de la anterior prohibición y nuevamente los vecinos se dirigieron a las autoridades solicitando medidas más extremas para impedir los tangos. A continuación transcribimos el texto del borrador de la misiva que el Cabildo envió al Gobernador Elío:

“Los vecinos de esta ciudad que tienen esclavos se quejan amargamente de que los vayles de estos, que se hacen dentro y fuera de ella, acarrea gravísimos perjuicios a los amos porque con aquel motibo se relajan enteramente los criados, faltan al cumplimiento de sus obligaciones, cometen varios desórdenes y robos a los mismos amos para pagar la casa donde hacen los bailes, y si no les permiten ir a aquella perjudicial diversión viven incómodos, no sirven con voluntad y solicitan luego papel de venta.

Por estas razones y causas que son constantes y se han experimentado siempre con otras consecuencias funestas provenientes de riñas y pendencias que se han suscitado, se prohibieron absolutamente por los antecesores de V. S. los Tangos de Negros vajo las penas que juzgaron convenientes para los que contrabiniessen, y por esta acertada disposición se había conseguido la mejor sujeción y serbicio de los esclavos, y siendo como es esta providencia tan necesaria para conseguir tan interesantes efectos ha crehido por indispensable este Cavildo ponerlo todo en la consideración de V. S. á fin de que se sirva determinar lo conveniente para que por pretexto alguno se toleren ni consientan dentro de la ciudad ni en sus extramuros los expresados Tangos respecto de lo perjudicialísimos que son.

Sala Capitular de Montevideo, 21 de noviembre de 1808.

Sr. Gobernador Don Xavier Elío. (Oscar D. Montaña, “Umkhonto...”, págs. 221-222, Archivo General de la Nación, Archivo General Administrativo, caja 321, Doc. 66)

La importancia de este documento está dada también en la alusión directa al lugar donde se desarrollaban los tangos, citados como “casas”, que no eran otras que las salas de nación.

Petit Muñoz, al referirse a las resoluciones que implicaban directamente a los africanos, nos indica que en las Juntas de negros: *“recaudaban los negros entre sí pequeños aportes para constituir un fondo con qué costear el rescate o la coartación de los esclavos, habían adquirido en propiedad una casa para celebrarlas, y elegían sus reyes propios a los que respetaban, habiendo mediado la clausura de tales reuniones sólo cuando las autoridades advirtieron que los negros juntaban armas allí y comentaban la Real Cédula de 10 de Noviembre de 1800 que les prohibía pronunciar discursos sediciosos (...)”*. (E. Petit Muñoz y coautores, “Condición Jurídica ...”, 447)

De prohibición en prohibición transcurría la vida de los africanos en estas tierras y la expectativa de su existencia era grande ante la nueva realidad política que se consolidaba. En el artículo 14 de un bando del *Excelentísimo Cabildo Gobernador Intendente de la Provincia Oriental*, en enero de 1816, se establecía:

“Se prohíben dentro de la Ciudad los bayles conocidos por el nombre de Tangos, y sólo se permiten á extramuros en las tardes de los días de fiesta, hasta

puesto el Sol; en los cuales, ni en ningún otro día podrán los Negros llevar armas, palo ó macana, so pena de sufrir ocho días de prisión en la limpieza de la Ciudadela”. (*Oscar D. Montaña, “Yeninyanya: Historia de los afrouruguayos”, Montevideo, 2001, pág. 28, Biblioteca y Archivo Pablo Blanco Acevedo, Colección de Impresos, Carpeta 1, Bibliorato 6, Sector Q, Anaquel 4, Archivo Artigas, Tomo XXIV, págs. 131-132*)

Lo interesante de este bando lo constituye el hecho de que si bien tiene un espíritu represor y es continuista de las disposiciones españolas, es compensador en autorizar, aunque más no fuera, sólo en determinadas y específicas oportunidades preestablecidas y en las afueras de la ciudad.

Como sucedió en años anteriores las quejas de los vecinos acerca de las molestias que decían les causaban estos bailes, movían a las autoridades para tomar resoluciones represivas ante quienes tenían pocas oportunidades de expresión.

A los africanos les resultaba difícil comprender que no hubiera una correspondencia ante el esfuerzo por ellos realizado para alcanzar el estado que todos gozaban. Menos comprendían que no se les dejase expresar con los tambores, marimbas, mazacallas y el baile, para recibir el homenaje por la libertad alcanzada gracias al esfuerzo de todos.

A pesar de la sucesión de bandos represivos, en la expresión de su canto y danza mantenían vivo el anhelo de un cambio. Por ello es que pocos meses después se produce la participación de diferentes naciones africanas conmemorando el 25 de Mayo.

Durante las célebres fiestas mayas de 1816, liberados del poder español, *“los montevidianos en plena plaza mayor vieron a los negros asociarse al júbilo general en su manera auténtica de expresarse, según se refiere en el curiosísimo folleto editado por la Imprenta de la Provincia en 1816 intitulado ‘Descripción de las fiestas cívicas celebradas en la capital de los Pueblos Orientales el veinte y cinco de mayo de 1816’, página 5: ‘Por la tarde, una hora antes de las vísperas aparecieron en la plaza principal algunas danzas de negros, cuyos instrumentos, trajes y baile, eran conformes a los usos de sus respectivas naciones; emulando unos a otros en la decencia, y modo de explicar su festiva gratitud al día en cuyo obsequio el Gobierno defirió a este breve deshaogo de su miserable suerte’*”. (*Oscar D. Montaña, “Yeninyanya: Historia de los afrouruguayos”, Montevideo, 2001, pág. 28; Lauro Ayestarán, “Danzas negras del coloniaje”, Diario El Día, Montevideo, 14 de noviembre de 1948, Suplemento dominical*)

El anterior documento posee una gran riqueza ya que en los primeros años de gobierno patrio había comparsas divididas en sus respectivas naciones formando parte de los festejos oficiales. Esto, si bien desde la década de 1750 los africanos venían formando parte en las manifestaciones gubernamentales, más allá de las que los propios africanos hacían en forma secreta o casi secreta, lo hacen ya en tiempos de Artigas, donde las fuerzas orientales tenían el gobierno.

Se resalta lo recatado de los bailes y las interpretaciones musicales, recato que se contrapone con la visión crítica que el virrey Vértiz en la década de 1760 había realizado sobre los lascivos que le parecieron los bailes de africanos durante las celebraciones de las festividades de

Corpus Christie. Ahora se trataba de conmemorar la primera Junta Revolucionaria de Mayo de 1810 en Buenos Aires.

Aunque la situación en todos los órdenes era desfavorable para la gente afro, ésta se las ingeniaba para en la menor oportunidad que se le presentaba -autorizada o no-, retomaran sus expresiones culturales y creencias profundas.

Augusto de Saint-Hilaire describe las danzas africanas que observó en 1820: *“El 1º de noviembre de 1820, hallándose de paso por Montevideo el distinguido viajero francés Augusto Saint-Hilaire alcanza a ver una danza de los negros que describe con estas palabras: ‘Paseándome por la ciudad, llegué a una pequeña plaza donde danzaban varios grupos de negros. Movimientos violentos, actitudes innobles, contorsiones horrorosas, constituían los bailes de estos africanos a los que se entregaban apasionadamente con una especie de furor. Realmente, cuando danzan se olvidan de sí mismos’*». (Oscar D. Montañó, *“Yeninyanya: Historia de los afrouruguayos”*, Montevideo, 2001, pág. 31; Lauro Ayestarán, *“El Folklore musical uruguayo”*, Montevideo, 1968, pág. 165)

A pesar de lo discriminatorio de sus conceptos, éstos tienen la importancia de informarnos -de primera mano- la forma en que los africanos se entregaban a sus ceremonias en las que se concentraban al punto de lograr la incorporación plena. Destacamos este aspecto ya que se cree que sólo lograban este estado de trance en sus salas de nación donde volvían a ser libres y estaban en comunicación con sus entidades religiosas.

“La gente se levantaba siempre al amanecer y se acostaban al toque de ánimas. Las campanas de la Iglesia Matriz regulaban la vida de los moradores, devotos católicos, cumplidores de los preceptos, pero sin misticismos. Había un convento de frailes franciscanos pero ninguno de monjas. La mayor diversión de aquella buena gente, eran, en ciertos días, los grotescos y lúgubres bailes de negros, que llamaban candombes, en los que al son monótono de los tamboriles y los cantos, vestidos con las viejas prendas de gala de los amos, evocaban ancestrales ritos mágicos de sus selvas, entre las contorsiones de un histrionismo cuyo frenesí llegaba, a menudo, a la epilepsia.» (Alberto Zum Felde, *“Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura”*, Montevideo, 1930, pág. 39)

En el siguiente documento el licenciado Jacinto Ventura de Molina realiza un rápido repaso de cuáles eran las autoridades de varias de las salas de nación existentes en Montevideo durante 1832:

*“Republica Oriental del Uruguay.
Diciembre 17 de 1832.
Vista la resolución del Departamento de Policía expedida el 12 del corriente en que (interin otra no recayga) se permita á las Naciones Ausá y Mina disfrutar de las diversiones y fiestas que acostumbran sin dependencia alguna, y guardase y cumplase como en ella se contiene, conservandose al Rey y Principe Ausá José Otero, y Antonio Gordín; Rey y Reyna Carabará Salvador y Maria Molina; Reyna y Principe Mina, Maria Moreti, y Francisco Siva; Rey y Principe Nagó y Tacuá Juan José Estrada, y Manuel; Principe Santé Luis Lima; Rey Moro Ramon; Rey y Principe Lubolo Juan Gregorio y Jose segundo; Rey Felipe Arrotea; rey interino Banguela Jose Aqué; Rey Mozambique Juan Soto; Rey Muñambano Matias Garcia; Rey Cambundá Juan Pepillo;*

Rey y Principe Casanche Antoni Cipriano y Ventura Sierra; y aún respectivas Naciones; así como á las demas amigas y aliadas entre si, y á las que no lo sean, en el goce y posesión en que hasta ahora han estado de su independencia del Rey Congo, y de todo otro Monarca de la tierra á quienes se prohíbe expresamente la interrumpen en ningún sentido; recomendándose al Departamento de Policía, impida y castigue como corresponde cualesquiera infracción de la armonía y buen orden en este nuestro territorio, á las cuales amamos y apreciamos como merecen, y á quienes queremos facilitar todas las satisfacciones compatibles con su estado y el nuestro. Y poner que (sic) los efectos consiguientes, entréguese original este Diploma sellado en lacre con el de los privilegios y gracias al sacar, y timbrando con el de las nueve flechas al Plenipotenciario Leopoldo Contucci y Oribe, Mayor de Plaza de la Nación Ausá, quien lo pondrá en conocimiento de todos los en él comprendidos, y firmando esta á continuación quedan enterados, lo presentará al Sr. Gefe Político y de Policía, y contaduría general que lo anotarán como y donde corresponde. Dado en la Capital de la Republica á los 4 días de la menguante de Noviembre de 1832 (...). (Oscar D. Montaña, "Umkhonto: Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay", pág. 66)

Este documento es revelador en lo concerniente a la organización y funcionamiento de las diferentes naciones, que intentaban tener un desempeño similar a la nación que dirigían los blancos, no sólo la función de organizar los candombes y otras actividades relativas a cada pueblo. Eran numerosas las naciones africanas que convivían, confraternizaban y rivalizaban, por lo que no es dable pensar que hacían sus cantos y bailes juntos, a no ser en espectáculos al aire libre, pero los verdaderos cultos, los auténticos, no eran presenciados más que por los integrantes de la nación.

Ventura de Molina, que era una persona inteligente, conocedor de la mentalidad imperante en los sectores dominantes, no iba a excederse en los argumentos a esgrimir ni en los pedidos a realizar. Sabía que había temores y desconfianza en determinados aspectos que no eran conocidos de las reuniones en las salas de nación, y que el propio Ventura se encargaría de no mencionar ni siquiera insinuar en sus escritos. Y siempre dejaría constancia del respeto y sumisión ante las autoridades políticas y religiosas del Estado. Era la forma en que los negros africanos podían seguir manteniendo sus tradiciones, aunque cada vez más vigilados como consecuencia de los posibles planes de sublevación que ya hacía tiempo habían dejado de ser asunto de otras tierras. Por eso se trató de guardar el formalismo y obediencia en la certeza de que sus exposiciones no trajeran repercusiones contraproducentes. No se esgrimiría ni de soslayo el tema religioso afro, por el contrario, se mostraría respeto y subordinación a la Iglesia Católica.

El origen del candombe

Fueron los originarios candombes realizados por aquellos africanos con su música y danza una válvula de escape a la tragedia que les tocaba vivir. Sobre todo una forma de resistencia cultural a las imposiciones y al avasallamiento de que eran objeto. (Oscar D. Montaña, "Umkhonto: Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay", pág. 211; Cristina Rodríguez Cabral, escritora afrouruguaya)

Se reunían en las costas cercanas donde evocaban sus vidas en su África natal haciendo del mar el nexo entre aquella y ellos, incluso afianzando las tradiciones.

Durante la época colonial, cuando el candombe estaba en su época cumbre, los africanos los organizaban los días domingo, considerándose grandes fiestas Año Nuevo, Navidad, Resurrección, San Benito, Virgen de Rosario y San Baltasar. Las conmemoraciones de San Baltasar eran lo excepcional, cuando se lucía la mayor pompa, lo que ha llevado a pensar que pudo tratarse de la evocación de algún *orixá* de los de alta significación dentro del santuario africano.

El candombe fue la danza, expresión musical y religiosa más significativa de los afro orientales. Más aún, sigue siendo la expresión musical más elocuente con que cuenta Uruguay, es decir que ha sido tan esencial que en lugar de haber desaparecido, destino al que fue condenado en cada etapa histórica de nuestra nación, ha impregnado la sociedad y convertido en el elemento cultural identificador autóctono uruguayo.

En 1800 los candombes se efectuaban en la plaza del mercado y en el Cubo del Sur, bastión que remataba frente al mar en la costa sur, ala de la muralla que corría en esa dirección desde la ciudadela enclavada en la hoy Plaza Independencia. Tenían lugar especialmente entre el 25 de Diciembre y el 6 de Enero, fechas en que las autoridades los permitían por cuanto iban precedidos de visitas de cortesía a las casas de los principales dignatarios. Se repetían esporádicamente en cuanta oportunidad hubiera, aunque esto dio origen a reiteradas protestas de los vecinos y, consecuentemente, a la prohibición del Cabildo en los primeros tiempos y de la Policía posteriormente. (Oscar D. Montaña, *“Umkhonto: Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay”*, pág. 220)

Si bien la primera referencia escrita a la palabra candombe la encontramos recién en 1834, se hacían referencias constantes a los bailes de negros por parte del Cabildo. El pasado siglo XIX está acompañado por referencias al baile de los negros llamado tango, hecho que nos lleva a reflexionar sobre el origen y la paternidad de esta expresión que cubría tanto la danza como la música. (Oscar D. Montaña, *“Umkhonto: Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay”*, pág. 212)

Candombe es el nombre genérico que se dio a las diferentes danzas de origen africano en estas tierras. El papel que cumplió el candombe fue de resistencia a los embates de la esclavitud, a la represión constante que sufrían los africanos. En la época colonial, aun en tiempos de la República, continuó existiendo la esclavitud.

El candombe tenía una gran riqueza instrumental, su raíz inequívocamente africana. Es la expresión cultural por excelencia de los afro uruguayos. Nace de la conjunción de diferentes pueblos africanos arrancados en forma salvaje por los esclavistas, traídos aquí para ser esclavos.

Cada uno de estos más de veinte pueblos tenía su idioma, su forma de ser, ver y sentir, su cultura, sus danzas y cantos, dependiendo si era celebración o funeral. El candombe ha sido una síntesis, un mosaico en el que fueron confluyendo aspectos de los diferentes pueblos; es el resultado de la unificación en un único concepto.

En 1870 aún había danzas y toques heredados de naciones africanas, pero africanos no quedaban muchos; sobrevivían las salas de nación integradas por descendientes de quienes las habían creado.

En cada sala se culturaba las entidades religiosas que habían logrado mantener vivas a pesar de la represión; en algunos casos reprodujeron imágenes realizadas por “crudos” artistas como apunta Marcelino Bottaro, en otras teniendo a San Benito o a San Baltasar como patronos. Lo que es seguro es que aquel candombe era diferente al de hoy en día. Existían varias formas de ejecutarlo, dependiendo de la nación y de si se estaba en una ceremonia dentro de la sala o en la calle.

La riqueza instrumental del candombe dentro de la sala era inigualable. Porque en la calle, cuando se iba en procesión o a saludar a las autoridades, quienes daban la nota eran los tamborileros además de los personajes típicos, sobre todo del bastonero o escobero que dentro o fuera de sala era un verdadero director de orquesta del candombe, aún no comparsa.

Dentro de la sala la riqueza instrumental aumentaba, al igual que los candombes que se realizaban en las canchas del Cubo del Sur o en otro lugar prefijado en el que realizaban una participación fija, sin caminar. En esos casos, a los tambores que se colgaban con una correa llamada talín, que se cruzaba en el hombro derecho, se sumaban la tacuara, la huesera, el mate o porongo, la marimba, los palillos, trozos de hierro, el Macú (tambor ceremonial), y la Bambora. Este instrumento no ha aparecido mencionado en otros documentos, así como tampoco existe una descripción sobre la forma y función del mismo.

Marcelino Bottaro afirma:

“Todos los africanos eran convertidos a la religión de sus amos y adoptaron sus libros sagrados, como si hubieran sido suyos. Pero no a causa de esos renunciaron a su culto nativo, que aún para ellos era difícil de explicar. Se deduce, por lo tanto, con toda la fuerza de la lógica que sus altares eran encendidos solamente para iluminar figuras sacadas de libros exóticos de santos, y si esto es cierto, no olvidemos que su fe y culto nativo, el místico fervor que sentían en sus sitios de asamblea eran exóticos comparados con las imágenes de las divinidades que los gobernaban desde el altar.

Aquellos que mantienen en sus crónicas que los africanos no tenían figuras de sus dioses patronos, deben haber conocido muy pocos lugares de reunión, pues en muchos de ellos, donde los dioses de la lejana África eran adorados, había imágenes de los dioses patronos». (Oscar D. Montaña, “Umkhonto: Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay”, pág. 68)

Respecto de lo que sucedía en la segunda parte del siglo XIX se han realizado crónicas que ilustran parcialmente sobre cuáles fueron las naciones que lograron sobrevivir en forma organizada, a pesar de las guerras y de la desaparición física de los originarios componentes.

Lino Suárez Peña hace invalorable apreciaciones, remontándose hasta el año 1803 *“en que habiendo crecido de tal manera la cifra de negros, constituían un tercio de los habitantes; empiezan a tener un poco de libertad de parte de sus amos; siendo en ese entonces cuando se iniciaron los llamados candombes bailes estos orijinales que rememoraban las costumbres de su país natal; lo bailaban sueltos organizados en parejas y tomaban parte cuantos quisieran según la capacidad del lugar; al acionar en sus movimientos lo hacían en una forma muy sacudida, arqueando la espina dorsal hacia atrás con gracia y suma avilidad causando admiración y otras hacia adelante con no*

menos desentoladura, al rímico compas de su orquesta singular compuesta de Tamborin, Campana y Mate; aquello les ofrecía el deleite supremo recobrando todo el dominio de sus energías, sus pupilas apagadas, por el tanto llorar y el mucho sufrir, se tornaban vivas y juguetonas al rememorar sus costumbres se proyectaba en su imaginación con indecifrable alegría la vición de su África hermosa con todo el lujo, con toda la belleza de sus exuberantes praderas, que aunque muy lejos les hacía revivir un instante, aquel sueño fugaz como la espuma y cruel como la ironía del destino”.

Pasaron los años y cuenta Suárez Peña que luego que fue decretada la abolición de la esclavitud, hubo *“quienes se abrazaban efucivos, otros llorando a lágrima viva davan expansión al sentimiento reprimido. Sucedieron a estas escenas los redobles de su caro Tamborin dejaba oír los compases llenos de aliento Africano, sus cansiones de un tinte triste mezclados con el gracioso sandungueo del candombe, el que resultó en pleno aunque y a partir de ahí no fue interrumpido hasta que la evolución del tiempo y la costumbre decretaron su sece natural”.*

“Los candombes se realizaban por regla general, los días festivos y los bailes de gala tenían lugar el Día del Niño, que así le llamaban a la Navidad, primero de año y Día de Reyes; siendo éste último, su día favorito, en él echaban la puerta por la ventana como se dice bulgarmente. En las proximidades de esas fechas se podía apreciar como nunca la actividad y selo que ponían en el arreglo, lo cubrían con una gruesa capa de arena. En estos arreglos contaban con el generoso desprendimiento de sus viejos amos, que cooperaban con esos utensilios como ser cortinas, alfombras y otros enseres por el estilo. El trono de los reyes se levantaba en el mejor lugar de la sala, y era toda su consentación en el arreglo: en la parte más elevada lucía un hermoso gayardete construido con su bandera, pues cada agrupación tenía la suya. Los encargados de la fabricación de las bebidas tenían tarea para rato, la Chicha era su licor favorito, de muy fácil favricación; tomaban grandes tinajas de barro cocido, le ponían sierta cantidad de agua, fariña, azúcar y binagre blanco, dejandolo en efución por espacio de ocho días, filtrandolo lo depocitaban en damajuanas adquiria tanta presión que daba el caso que aveses esplotaban, se cuenta que esta preparación resultaba de muy buen paladar y muy fresco.» (Lino Suárez Peña)

Fiesta de Reyes o San Baltasar

Como ocurría cada 6 de enero, el sur montevideano hacía ebullición. Cada una de las naciones africanas, con representantes (forzados) en esta ciudad, se reunía en su respectiva sala de nación para celebrar, a la vez aprovechar para honrar y cultivar a sus entidades religiosas:

“Llegaba el día del nacimiento del niño y por la mañana concurrían en agrupación a la Iglecia de la Matriz a vicitar a san Baltazar propiedad de tia Dolores Vidal de Pereyra culla dueña ponía todo su esmero en arreglarlo ese dia como asi el día de reyes: santo éste que aún se encuentra en la Matriz recistiendo a las eboluciones cual testigo mudo de una era, que pasó rodeada de gratas añoranzas (...)

Luego después de la seremonia se dispersaban y cada uno concurría a casa de sus viejos amos, pues para estos seguían siendo en el afecto (...) Ofrecían uno por uno su

salutación llena de cumplida cortecia (...) ya por la tarde se encontraban en todo su elemento y era deber defilar las parejas en dirección a sus centros de reunión, luciendo sus vistosas vestimentas pues ponían buen tino en su arreglo y no gustaban someterse al ridículo. Los reyes iban a veces en carricoche y ¿quién habla de su compostura? si en ella se encontraba depositada casi siempre el esmero y proligidad de sus amos, a su paso iban cosechando el aplauso, que ellos muy orondos retribuían con saludos espresivos. La llegada era se puede decir, triunfal, una muchedumbre reunida en las aceras los recibía con frenéticas palmas. Animados de esa riente algarabía penetraban en el local, pasando a ocupar el lugar destinado a los reyes, de ahí a poco se dejaban oír los afinados tamborines, templados al sol o al calor del fuego, iniciándose el candombe que duraba hasta las postrimeras horas de la tarde en que se ponía fin, para reanudarlo con idéntico entusiasmo, en las primeras de la noche, hasta que el alba con sus primeros tiroteos anunciaba el nuevo día. Ya conosemos en la forma que practicaban esa danza que no era otra que el llamado candombe, cuyo nombre se deriva por la forma sacudida de sus movimientos, a los que acompañaban entonando sus canciones regionales. Gustaban tanto estas fiestas, que en esos días constituían el paseo de moda de la sociedad Montevideana, era tal la concurrencia que asistía a los lugares donde se encontraban ubicadas las salas, que daba la impresión agradable de una romería al apreciar el ir y venir de las familias, que salían de un candombe para ir a otro; lo más simpático lo constituía el hecho de que cada sala que vicitaban dejaban su ovulo que contribuía al sostenimiento de las precitadas intituciones”.

(Lino Suárez Peña)

Símbolos y ofrendas

Poco conocidos son los rituales, las ofrendas y ceremonias que se realizaron a lo largo de la costa montevideana, en los montes cercanos y en lugares adecuadamente elegidos para cultivar, honrar a las deidades traídas de las diferentes culturas africanas.

Los conjuros propiciatorios debían ser convenientemente preparados y, si bien no contaron con los mismos símbolos y elementos naturales (plantas, semillas, cauríes) autóctonos africanos, se buscaron sustitutos, oriundos de estas tierras, que cumplieron roles similares.

Ante la ausencia de diferentes formas de máscaras y la imposibilidad de mantenerlas fuera del alcance de otras miradas, optaron por soluciones alternativas para la supervivencia de los ancestrales rituales.

En algunos casos se basaron en una sola forma de máscara que permanecía escondida en frondosas vegetaciones. En otros, se tomaron elementos simples de la naturaleza para cumplir los centrales papeles de comunicación entre el mundo terreno y el espiritual.

¿Cuáles serían las deidades más requeridas en las ceremonias? ¿las de la guerra? ¿las de la vida? Difícil se hace establecer en forma rotunda cualquier afirmación que establezca uno u otro caso. Dependía del pueblo, de su idiosincrasia, de su visión de la realidad.

Los instrumentos musicales africanos, sobre todo los tambores, cumplían un papel protagónico dentro de la sala para crear el clima indicado. Allí los más experimentados, guardianes

de la tradición, colaboraban en rituales más sencillos que en África, con los iniciados, para que cumplieran con los pasos que asegurasen la supervivencia de las principales tradiciones.

La posibilidad de alegría iba de la mano de determinadas ceremonias, aunque no de todas. Ante las circunstancias se celebraría la posibilidad de sobrevivir, poder verse, hablar, cantar y bailar aunque fuera una vez a la semana.

La «chicha», bebida primorosamente preparada, contribuía junto con los tambores para lograr el clima exacto. Palillos, marimbas, porongos, hueseras, el entrechocar medido, métrico de los trozos de hierro, llevaba a preparar el momento justo de culto e incorporación.

«Pitando Pango» en cachimbo, a la usanza africana, invocaban los espíritus elevados que les permitiera la fuerza suficiente para su liberación.

La energía positiva, engendrada en las «ingenuas e inocentes» reuniones, era recibida por los concurrentes para poder enfrentar la diaria tragedia de la esclavitud.

Mina Magí-Ewe Fon

Uno de los más de veinte pueblos africanos que tuvieron presencia activa en estas tierras durante el siglo XIX, en particular en Montevideo, fue el Ewe Fon. Sus componentes fueron protagonistas fundamentales de la rebelión que mantuvo en vilo a Montevideo en 1803.

Desde tiempo atrás se venía programando una huida en grupo desde Montevideo hacia lo profundo de la vegetación, traspasando los límites de la Banda Oriental para formar allí una población separada, únicamente afro.

Las autoridades montevidéanas vieron con temor este intento de los africanos que constituían más del 40 por ciento de la población de la ciudad capital. Entre los detonantes que desencadenaron esta rebelión se destacan los contactos que se dieron en el puerto de Montevideo entre los Mina Magí (*Fon*) esclavizados en esta ciudad con sus hermanos Ewe Fon de Haití, que venían en los barcos franceses como tripulación liberta o como esclavos.

El Gobernador montevidéano Joseph de Bustamante y Guerra le adjudicó fundamental importancia a este contacto, tanto que comenta en sus escritos que los esclavos de aquí querían reproducir los sucesos de Haití.

En los censos de principios de ese siglo no se los diferenciaba de sus vecinos los Nagó Yorubá, denominándoseles a ambos como Mina. Si bien también se llamaba Mina a los Carabalí (Efik Efó) y a los Santé (Ashanti), en esos censos se hacía alusión a este segundo nombre. Esta doble denominación era debida a que el puerto de salida de estos africanos era el de Elmina en la denominada Costa de los esclavos.

La diferenciación más clara se comienza a dar con las crónicas que redactaba el licenciado Jacinto Ventura de Molina.

Los amuletos comunes en la vida diaria de los Ewe-Fon estaban presentes en las salas, aunque nunca en exhibición que llamara la atención de los “amitos”.

La invocación de poderes superiores, por medio de conjuros, era práctica común en los pueblos africanos. Los tributos a las deidades debían ser camuflados, sólo perceptibles para los iniciados.

En lugar de las clásicas ofrendas africanas con animales o frutos, se las ingeniaron para no llamar la atención y no quedar en evidencia con llamativas ceremonias públicas. Las divinidades “sabrían entender” la situación dramática y los cultos de emergencia deberían realizarse en lugares no siempre adecuados.

Damballah (el dios serpiente) o Papa Legba estarían presentes en las salas de nación Fon Magí. Papa Legba abriendo los caminos cumplía el fundamental rol de orientar a los hermanos de sala. En Haití, en las ceremonias Vodú, Legba es el dios de la generación y la fecundidad. Es el “señor de las encrucijadas y de los grandes caminos”. (Arthur Ramos, *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, 1943, pág. 152)

Para quienes continúan afirmando que los africanos en estas tierras sólo adoraban figuras del catolicismo puede resultar novedoso enterarse que cada pueblo africano con presencia obligada en Montevideo realizó rituales de veneración a sus entidades espirituales autóctonas, aunque es verdad que hubo miembros de pueblos, como los congos y los vangelas que rindieron culto a San Baltasar y San Benito por la identificación étnica que estos santos católicos conllevaban.

Ceremonias Magí

“Si sus dioses examinados ampliamente carecen de implacabilidad y voluptuosidad con que el misterio los ha rodeado, la representación de sus ritos, más comúnmente llamada ceremonia, es muy simple, muy alejada de todo sobrenaturalismo. Los ritos pueden reducirse a simples invocaciones, ruegos, súplicas, ofrecidos en perfecta buena fe a los dioses primitivos, mezclados a veces con lentos cantos guerreros recordando la vida de las tribus. Estos cantos y oraciones eran siempre acompañados por contorsiones y gritos de admiración o sorpresa, que correspondían perfectamente a los sonidos emitidos del ‘Macú’ (tambor grande) a los que añadían los estridentes sonidos derivados de los huesos, pedazos de hierro y varios metales, instrumentos por medio de los cuales los negros reconstruían, lo mejor que podían, las costumbres que se pueden encontrar en las florestas del África tropical. Y era esta gran alma de la raza africana, sencilla como era, la que daba origen a tales leyendas absurdas y escalofriantes. Pretendiendo saber los rituales originales practicados por los africanos en sus reuniones o ceremonias, varios escritores, de acuerdo con los negros del Río de la Plata, han sostenido que sus dioses eran los del calendario de la Iglesia Romana; pero no es así.” (Marcelino Bottaro)

“Los magises”

“Los magises era una de las más temibles sectas, no tanto por la naturaleza de hierro de sus organizadores, sino por las absurdas leyendas que se contaban acerca de ellos, por sus ceremonias y misteriosos rituales; era una secta que tenía muchas divisiones y un gran número de lugares de asamblea.

Sus imágenes realizadas por crudos artistas, representaban a los dioses Magis que eran completamente diferenciados en sus características físicas, lo mismo que sus

ropas y sus atributos. Parecía ser una ley atávica, o una concepción artística, que la deformidad fuera una característica digna de una deidad.”

Es llamativa la mención de un alto número de lugares de reunión y de deidades; ésta había sido una temática casi ignorada, por no decir tabú, por parte de los diferentes cronistas, viajeros, etcétera, que han dejado testimonio de lo que alcanzaron a ver. Es decir, de lo que los africanos les dejaron ver o quisieron que ellos vieran.

Con referencia a lo que Bottaro considera como la esencia de estos cultos no se alejaría demasiado de los lineamientos generales conocidos sobre prácticas religiosas de origen africano: *“sus deidades son definitivamente clasificadas como genios que dan protección contra toda clase de enemigos y cosas malas”*.

Las dificultades de idiomas incomprensibles, mencionadas por Bottaro, corroboran que cada pueblo mantenía su idioma. Es decir que hasta fines del siglo XIX permanecían varios idiomas africanos, que lentamente fueron desapareciendo.

El velorio del Padre Santo

Pereda Valdés recoge en la década del treinta, gracias a la memoria de los negros más viejos, la tradición de los velorios de africanos con todo su curioso cortejo de ceremonias:

“Era el Rey el oficiante divino que debía suplir todas las ceremonias que en el culto católico correspondían al sacerdote. Padre Santo había sido su acólito. Cuando el Rey llegó, una negra que estaba como en éxtasis, cayó desplomada al suelo. Una voz gritó: tiene el santo. Y hubo que sacarla de la sala mortuoria casi a empujones. Había una solemnidad hierática en la dignísima presencia del Rey. Con su lustroso galerón, su corbatón planchado, la blanca camisa y sus pantalones a cuadros, el Rey parecía un monarca benévolo prodigando a todos su corteja, sin salirse del ceremonial de estilo y sin que ninguno de sus actos pudiera ser tildado de inconveniente. Reinaba por derecho propio y sin violencia.

-Buenas noches mis hijos, bendición para todos.

A coro contestaron los presentes:

-Buenas noches, rey de nos.

Era la fórmula ritual.

El Rey tomó un pañuelo de seda y con él cubrió la cabeza del difunto.

-Padre Santo está muerto.

-Padre Santo con Dios.

Al pronunciar estas palabras de oficio, el Rey levantó lentamente los brazos, miró el techo durante un momento y bajando bruscamente los brazos hacia el suelo, exclamó tres veces:

-Loado seas Bonifacio; Dios está con vos.

-Dios está con vos

-Dios está con vos.

Los fieles repitieron:

-Dios está con vos.

-El alma del difunto voló al cielo...

La Reina había quedado orando en la pieza contigua. De pronto se hizo un gran silencio. Cesaron los rezos y la reina entró poseída de un temblor que sacudía todo su cuerpo. El alma del muerto había penetrado en ella según la creencia de todos.

La Reina echaba espuma por la boca y rugía furiosa. Luego caía en un agotante estupor que la hacía perder como por encanto toda su energía convulsiva. Se le cerraron los ojos, como si hubiera caído en un sueño hipnótico y quedó mortalmente amarilla. Un extraño estremecimiento agitó después sus brazos y balbucía frases incoherentes sin abrir los ojos.

-Mi padre se murió.

El gallo cantó:

¡Chambirá, Chamgombé!

¡Chambirá, Chamgombé!

El Rey entonces abandonó su silencio para pronunciar algunas frases de exorcismo para ahuyentar el espíritu del muerto del cuerpo de la Reina y ella volvió en sí, como si volviera de la muerte...

Y el Rey alegre exclamó:

Oh, oh. Oyé, oyá.

El espíritu huyó

Padre Santo voló.

Entonces iba a comenzar la ceremonia fúnebre.

El Rey apareció de nuevo en la escena.

Los rezos y los lloros se dejaron de oír.

-De pie.

La voz resonó imperiosa y profunda.

-De pie.

Todos los asistentes se tocaron las manos. Todas las manos juntas formaron como una cadena o una ronda que circundó de misterio la sala donde un de profundis negro iba a celebrarse en honor al muerto.

Al llegar a la última mano se oyó un silbido como de culebra:

Es la cobra que está adentro

Es la cobra que se va.

Sambalé, sambalá

La cobra vino y se fue.

Todos los fieles dieron un golpe de palmas. En su idioma misterioso aquello significaba: la culebra ya se fue.

Con ella se había ido el espíritu del muerto, la parte mala. La buena había volado al cielo.

Los fieles recordaban las buenas y malas acciones del difunto.
-¡Qué buenas oraciones tenía!
-A mí me curó de una postema.
-A mí me sanó de un dolor de muelas con una oración.
-Mala landre lo lleve, a mí me empeoró de un tabardillo.
El Rey puso fin a la cháchara maliciosa y benemérita a la vez con un:
-Ahora al canto, mis hijos.
Y la voz resonó de nuevo imperiosa y profunda.
Era una letanía tristísima:
El Padre Santo murió
Mandinga se lo llevó,
Señor Dios lo recogió
a Mandinga lo quitó.
Zurucú, zurucú manite,
Zurucú, zurucú Mandinga.
¡Ay triste que dolor dejas
en medio d'ete coltejo!
¡Ay, tliste cuanto sentimo
tu muelte lo que vivimo!
Y el coro repitió:
¡Ay, tliste cuanto sentimo
tu muelte lo que vivimo!

Todavía se oían los ecos pausados de la letanía cuando los fieles empezaron a nombrar a todos los parientes difuntos del muerto.

¡Mama Urbana era tan buena!
¡Isidro viejo se murió!
¡Candelaria está nel cielo!
¡Padre viejo se murió!

La noche pasó silenciosa y lenta. Se oía el canto de un pausado tambor. Llegaba el alba con su luz de plata a borrar las sombras del velorio negro. El Rey se había dormido. Antes de retirar el cajón los negros iniciaron una danza frenética a su alrededor haciendo saltar la caja entre las manos. Era un candombe trágico. Y el muerto que no volvería más a la vida a officiar de curandero y sacerdote, atravesó la noche montado en su potro de espanto (...)» (I. Pereda Valdés, “El negro rioplatense y otros ensayos”, Claudio García y CIA editores, Montevideo, 1937, págs. 58 a 63)

Para los “amos”, tanto europeos como criollos, debió ser llamativo cuando se enteraban que “sus esclavos” adoraban a una serpiente. Desconocían que tras esas invocaciones había un

trasfondo espiritual ancestral. Sobre estas prácticas “salvajes” encabezadas por personas “elegidas” no han quedado datos fidedignos, pero no es tan difícil inferir -en lo genérico- en qué consistían estas ceremonias. Estaban basadas en los tambores, construidos con barricas de yerba, enlonjados con cueros vacunos o caballar, tensados con tientos de los mismos cueros y otros hechos con troncos ahuecados, enlonjados de manera similar.

El culto a la serpiente

“El culto de la serpiente se asocia frecuentemente con el agua, los ríos y el mar. La serpiente, el árbol y el agua suelen figurar juntos con los cultos, como en el Génesis.

La serpiente sagrada es comúnmente la pitón, una especie no venenosa que tritura a su presa. Se la considera inmortal porque muda su piel, al igual que en el mito del Génesis donde pretende conocer el secreto de la inmortalidad.

La serpiente es relacionada a menudo con los antepasados y con el mundo de los muertos. A veces posee el secreto del sexo.

Los templos dedicados a las serpientes se encuentran a lo largo de la costa y río arriba. Hay templos célebres en Dahomey y en el delta del Níger. En esta última región, la serpiente aparece muchas veces en tallas con cabeza de hombre (...) Los dahomeyanos creen que las serpientes son antepasados encarnados. Las pitones, una vez amansadas, permanecen en los templos, pero si alguna escapa a la calle los hombres que la encuentran se inclinan ante ella, esparcen el polvo del camino sobre sus cabezas y la saludan con el respeto debido a un padre. Matar a una pitón es el mayor de los crímenes. Si se encuentra una pitón muerta se la envuelve en un lienzo blanco y se la sepulta como si se tratara de un ser humano. Muchos pueblos entierran a las serpientes de acuerdo con este ritual.” (Geoffrey Parrinder, “La religión africana tradicional”, Ediciones Lidiun, Buenos Aires, 1980, *Ibid.*, págs. 67-68)

La serpiente interviene a veces en la historia. Los kono de Sierra Leona cuentan que Dios manda a los hombres nuevas pieles dentro de una caja. El perro, que debe llevar la caja, se retrasa y se la roba la serpiente, que desde entonces sabe cómo cambiar de piel y no muere nunca, a menos que alguien le dé muerte. La inmortalidad de la serpiente es una creencia común; algunas veces se la considera como una reencarnación de los antepasados. (Geoffrey Parrinder, “La religión africana tradicional”, Ediciones Lidiun, Buenos Aires, 1980, pág. 55)

“Los africanistas brasileños han hecho grandes esfuerzos para intentar descubrir en su país el culto de la serpiente, que les parecía definir tanto el Vodú haitiano como el dahomeyano. Pero esta investigación se basaba sobre una interpretación equivocada.

Sin duda, el Dahomey conoce el culto de la serpiente, pero es un culto localizado, que sólo existe en Uiddah; se trata en realidad del culto, muy particular del tótem de la familia real de esta ciudad. Ha sido transportado de ahí a Haití, pero únicamente entre los esclavos procedentes de Uiddah; no es pues característico del Vodú haitiano. También es cierto que en el Dahomey, la serpiente es el símbolo del Dan, es decir, de la energía cósmica que circula por toda la naturaleza, pero la serpiente no es objeto de un culto especial.”

Los mismos africanistas «han descubierto, en una secta bantú, una caja conteniendo una culebra; pero es evidente que esto no es otra cosa sino la conservación de un rasgo cultural bantú (entre los bantúes

la serpiente juega un importante papel, especialmente en las creencias acerca de la muerte) (...)» (Roger Bastide, “Las Américas negras”, Madrid, 1969, págs. 126-127)

“En 1797, Moreau de Saint-Mery, en su Descripción tipográfica, civil, política e histórica de Santo Domingo, nos ha dado la primera descripción de una ceremonia vodú, presidida por un rey y una reina, y consistente en una adoración a la culebra, que comunica su poder y sus voluntades por mediación de un sacerdote o de una mujer en trance; el trance es comunicado luego al candidato a la iniciación, a través de una serie de bailes frenéticos, y finalmente a todos los espectadores que forman entonces una gran rueda dando vueltas alrededor de la caja que contiene la culebra.

Es partiendo de esta ceremonia que se ha querido hacer del vodú ante todo un culto ofidiano, cuando en realidad la ceremonia descrita por Moreau de Saint-Mery es una de muchas y tiene un carácter puramente local.» (R. Bastide, “Las Américas negras”, Madrid, 1969, pág. 131)

También en Cuba estuvo presente el culto a la serpiente.

«El antiguo baile de la cobra (...) era una danza que ejecutaban los negros alrededor de una boa artificial, después de pasearla por las calles de La Habana. El Día de Reyes se detenían en el patio de palacio y empezaban a danzar y a cantar:

La culebra se murió

Sángala muleque

Añade Fernando Ortiz, fundándose en la descripción de Bachiller y Morales en el libro ‘Tipos y Costumbres de la Isla de Cuba’ que este paseo y danza de la cobra provienen del rito de la procesión que se celebra anualmente en Dahomey, y en el que se conduce a la cobra por las calles de Whydah.»

(Arthur Ramos, “Las culturas negras en el Nuevo Mundo”, México, 1943, pág. 118)

«El ‘santo’ le dio el efecto»

Las prácticas religiosas de origen africano desarrolladas durante el siglo XIX, se mantuvieron en el siglo XX.

Un recuerdo recoge en 1942 Miguel A. Jauregui: *“dicen los negros viejos, que han oído hablar de la sala de magies, de algunos concurrentes que llegaban a ser ‘santos’ y se ponían rígidos golpeándose la cabeza. Y me contó el mismo viejo, que oyó decir en una familia, que una vez un comisario vino a poner orden en un candombe y el santo le dio el efecto, quedando ‘bobo’, según se expresan, como sin vida, sin poder hablar por unos días”.* (Miguel Ángel Jauregui, “El Carnaval de Montevideo en el siglo XIX”, Montevideo, 1944, pág. 16)

Una situación similar encontramos por los años 40 *“en el conventillo de la calle Durazno [donde] mi abuela y otras amigas hacían sus bailes en que les venía el ‘santo’; una vez entró el almacenero con bromas e intenciones de vender vino y las viejas lo dejaron dando vueltas dormido como en trance”.* (f. o. Washington Rosas, en: Luis Ferreira, “Los tambores del Candombe”, 1997, págs. 40-41)

Supervivencia

“Los ‘Congos’ conocidos con los nombres de ‘Bengales’ ‘Luandes’ ‘Minos’ ‘Melombes’ y ‘Obertoches’ servían al mismo dios en sus cultos y prácticas religiosas. La forma corporal y la

vestimenta de sus santos patronos diferían tanto como en el caso de los ‘Magises’. Los ‘Mozambiques’ de los cuales podemos decir, sin exageración, que habitaban en todas partes del barrio Cordón y no eran menos numerosos que los otros ya mencionados, seguían sus propias leyes -solamente un dios-, pero diversamente representado. En algunas reuniones, el dios era un guerrero armado, en otras un gentil pastor y había otras que pintaban a sus dioses en una forma verdaderamente indefinida.

Aparte de los ‘Magises’ todas la reuniones observaban en sus ceremonias los mismos rituales, es decir, cantos, bailes, etcétera, y el golpeteo de los tambores.

Estos rituales sufrieron cambios fundamentales en el curso del tiempo. No sólo eran estos ritos capaces de adaptarse a los usos de la Iglesia Católica, sino que los adeptos creaban en sus organizaciones toda clase de divisiones entre aquellos que oficiaban empezando como curas limosneros hasta transformarse en representantes terrestres de sus deidades.

Respecto de estas adaptaciones y jerarquías debemos mencionar en primer lugar su desmembramiento. Sórdidos intereses materiales, pues tenían una buena parte en esto, lo mismo que las ambiciosas ganancias de los iniciados.» (Marcelino Bottaro, “Rituales y Candombes”)

“Las prácticas de estas religiones ya destrozadas, los rituales de estos cultos tuvieron que conformarse en las organizaciones del candombe. Los africanos consideraban al candombe como una comunidad de sus diversas religiones, algo como para concentrar a los adeptos de las diferentes sectas en una agrupación común, donde ellos pudieran dar libre expresión a sus cantos que son todo un poema íntimo de evocaciones y recuerdos de África.

Por mucho tiempo esta práctica continuó con la colaboración de las varias sectas que la formaron, sin ninguna clase de finalidad. Era capaz de ser adaptada a las circunstancias sin incitar a la rivalidad de las sectas, el deseo de algunos de ellos de colocarlos sobre los otros o el proyecto de liberación; para ello usaban las más cordiales y respetuosas formas, dando la preferencia a los mayores de sus jefes o los organizadores de estas concentraciones. Esto daba lugar a ceremonias con sus cantos y aires que se habían hecho populares entre ellos, o a falta de éstos lo que era indicado por el hombre que precedía la ceremonia.

Cuando los candombes fueron primeramente organizados, la entrada a ellos no era permitida al público, como algunos historiadores de los asuntos africanos han querido hacernos creer. Los dirigentes y protectores de los adeptos y sus familias eran la única gente admitida sin requisitos; si alguna persona extraña iba a entrar, se hacía interrumpir el ritual, que sería sustituido por danzas o movimientos musicales sin importancia.

La curiosidad pública era muy marcada en este período de inocentes emociones, y empezó a expresarse en un número de pedidos para permitir el acceso a estos rituales y un reconocimiento oficial de estas ceremonias que el público pretendía considerar magníficas, cuando en realidad las consideraba ridículas.” (Marcelino Bottaro, “Rituales y Candombes”)

Sobre la temática de personas extrañas en los cultos o ritos en honor a las máximas deidades u *orixás* tuvimos la oportunidad de dialogar, en la ciudad de México, en octubre de

1992, con un africano, Fabien Andonon, del pueblo Fon de lo que es hoy Benin. Este africano es titular de la cátedra de Ciencia Política en la UNAM (Universidad Autónoma de México) y es un profundo conocedor y estudioso de la realidad africana.

Éste nos informó que es imposible que cualquier persona, ajena a la comunidad, pueda presenciar el culto vudú u otro que sea de importancia. Sólo se permiten ver los rituales que están preparados para los visitantes o extranjeros que no tienen la significación que los que se realizan en secreto. Nos comentó que esto ha sido una práctica constante en toda la historia de los pueblos africanos para preservar sus creencias.

“Esas hermandades estaban formadas así: Congos Africanos, cuya sala se hallaba en Ibicuy esquina Soriano, siendo los reyes José Gómez y Catalina Gómez.

Sala Minas Magi en Maldonado esquina Ibicuy, cuyos reyes eran el capitán Benjamín Irigoyen y su esposa Catalina Vidal de Irigoyen.

Minas Nagó en Joaquín Requena y Durazno, reyes Manuel Barbosa y María Rosco de Barbosa.

Conosco a un descendiente de Minas Nagó que fue rey de esa entidad en aquellos memorables tiempos, quien conserva como preciada reliquia dos collares que deben medir aproximadamente tres metros de circunferencia; uno perteneció a la abuela, el otro a la mamá, cuenta él, que sólo lo lucían en las grandes fiestas. Hay que ver cómo le encantan las reminiscencias de su pasado primoroso, que al tocarlo surge de cada motivo un relámpago mental que ilumina con entera precisión los hechos y las cosas.»

Banguela, Ibicuy esquina Durazno.

Lubolos, reyes José Casoso y Margarita Sararí.

Musena, Río Negro entre Durazno e Isla de Flores.

Entre estas entidades estaban aquellas que gustaban realizar sus fiestas características al aire libre como ser los Musenas, que tenían por costumbre enarenar el frente de calle que daba a su local y en él efectuaban sus tertulias.

“(…) Aunque algo hechos a las costumbres del país, en lo que a vestimenta se trata, no se apartaban mucho de las de su origen, mayormente las mujeres; pues era su orgullo lucir grandes haros africanos, como así largos collares compuestos de perlas y corales.

Luego estaban Angunga y Minas Carabará.

Es de comprender que desde el resurgimiento de sus viejas costumbres asta su abolición tiene que haber existido más de una dignastía entre las naciones, las que quedan ignoradas por falta de datos concretos, eso sí, eran vitalicios los reinados y en caso de fallecimiento se otorgaban por orden de méritos.» (Lino Suárez Peña, Montevideo, 1924)

Marcelino Bottaro afirma sobre los miembros de pueblo Mozambique:

“Podemos afirmar, sin exageración, que habitaban en todas partes del barrio del Cordón».

“Las salas más conocidas, según la información que nos ofrece el anciano Carlos Baiz, eran: sala de las Ánimas, de los Congos, ubicada en la calle Queguay (hoy Paraguay), entre Canelones y Soriano; sala de los Banguelas, en la calle Ibicuy entre Durazno y Maldonado; sala de Musena, calle Durazno entre Arapey y Daymán; sala de Lubolos, calle Sierra cerca de Miguelete.»

Otra sala del pueblo Mahí o Maxí o “de los Magises se hallaba en la calle Canelones cerca de Blanes”, según el testimonio que Pereda Valdés obtuvo del anciano Carlos Baiz. (Pereda Valdés, “Negros esclavos y negros libres”, pág. 94)

Un 6 de enero de fines de la década de 1820 es descrito por De María dentro de lo que él titula “Los Candombes 1808-1829”:

«¡Oh! en ese día regía fiesta, era lo que había que ver.

-Vamos a los Reyes, a las salas de los Benguelas, de los Congos y demás por el barrio del Sur, era la palabra de orden del ama de casa, y apróntense muchachas; y los chicos saltaban de contentos (...) Y los cortejantes y curiosos no se descuidaban en ir a hacer acto de presencia en el punto de reunión, pues, a ver los tronos y el candombe. Cada nación echaba el resto en la compostura de su sala; y no hay que hablar de la vestimenta de los tíos y de las tías, como para presentarse en la corte y hacer los honores a su Majestad conga, cambimba o mozambique.

Las amas y las amitas de buena pasta, se esmeraban en ataviar a la Reina y a las princesas, proporcionándoles vestidos, blondas, cinturones, collares, collares y tantas cosas...

Los tíos agenciaban sus casacas, calzones, levitas, aunque fuesen color ratón pelado, corbatines, elástico, galera alta, y por fin, cuanto podían para vestir de corte.» (Isidoro de María, “Tradiciones y recuerdos”, Montevideo Antiguo, Libro Segundo, Montevideo, 1888, pág. 170)

“En cada sala un trono, con su cortinaje y el altar de San Antonio o San Baltasar, y el platillo a la entrada para los cobres o pesetas, con el capitán guardián de la puerta y de la colecta.

En el trono aparecían sentados con mucha gravedad, el Rey tío Francisco Sierra, o tío José Vidal, o tío Antonio Pagola, con su par de charreteras, su casaca galoneada y su calzón blanco con franja, y sus colgajos con honores y decoraciones sobre el pecho. A su lado la Reina tía Felipa Artigas, o tía Petrona Durán, o tía María del Rosario, la mejor pastelera, con su vestido de rango, su manta de punto, su collar de cuentas blancas o su cadena de oro luciendo en el cuello de azabache; y las princesas y camareras por el estilo.

Y la gente entra y sale a la sala a ver los Reyes... Era la fiesta popular de los Reyes... Después, ilusiones adiós, y volvamos al fregado, cambiando el manto y la diadema y las charreteras y el elástico, por el rebozo, la chaqueta vieja, la escoba y la tipa de la plaza o la Recoba.» (Isidoro de María, “Tradiciones y recuerdos”, Montevideo Antiguo, Libro Segundo, Montevideo, 1888, págs. 170-171)

Los ritos funerarios

Los ritos funerarios se realizaban en las salas de nación y estaban perfectamente organizados. En las ceremonias fúnebres se hacían presentes miembros de todas las sociedades o naciones con el objeto de velar. Estos se fueron perdiendo pero no desaparecieron de un año para el otro, sino que se trató de un proceso de desacreditación de las tradiciones y costumbres propias de sus mayores que casi a diario sufrían los descendientes de africanos, incluso de parte de ciertos sectores del colectivo afro-uruguayo que fue asimilando las costumbres de la sociedad de origen europeo.

Respecto de la religiosidad africana, se ha repetido que los afro-orientales se circunscribieron exclusivamente a la adoración de las figuras católicas y que los rituales africa-

nos “*si es que los poseyeron*”, como dice Pereda Valdés (“*El negro en el Uruguay*”, pág. 97), “*desaparecieron prontamente*”.

La música y la danza jugaron un rol fundamental en su sentir religioso que, poco a poco, fue perdiéndose. «*Hubo una ceremonia bastante particular, que era el culto que los afro-orientales rendían a los muertos; rociaban el cadáver con la bebida favorita del difunto. Pereda Valdés, como anteriormente había manifestado que eran prácticamente nulas las tradiciones africanas presentes en este territorio, no encuentra mejor explicación, para tratar de interpretar este culto, que asignárselo a ‘algo del espíritu pagano de los griegos’*” (Pereda Valdés, “*El negro en el Uruguay*”, pág. 96)

“*¿Y por qué no podía ser algo del espíritu africano? Indudablemente lo era, como así numerosísimas costumbres, expresiones, palabras y principalmente la música, han podido sobrevivir a pesar de la represión y censura que se impuso a sus manifestaciones autóctonas africanas.*» (Oscar D. Montañó, “*Los afro-orientales. Breve reseña del aporte en la formación de la población uruguaya.*» En: «*Presencia africana en Sudamérica*», págs. 445-446, Luz María Martínez Montiel, coordinadora, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995)

El mismo Pereda Valdés reconoce unos párrafos más adelante que los coros y canciones que se estilaban en estas “*curiosas ceremonias*” (P. Valdés, pág. 96) eran tradicionales en la raza negra. Y afirma que “*lo que le daba trascendencia y solemnidad a la ceremonia fúnebre, era la presencia del Rey y de la Reina de alguna nación*”.

«Chambira Changombe»

“*Las seremonias mortuorias constituían un cuadro extremadamente curioso y conste que al mencionarlas no me anima el ánimo de burla, muy al contrario, me inclino reverenciando lo que fueron sus costumbres y sus creencias.*”

“*Cuando fallecía un hijo de la sala tal o cual, de inmediato se solicitaba la presencia del rey, que tenía en estos casos una autoridad patriarcal sobre sus súbditos, y a la manera que el sacerdote al ser solicitado por sus feligreses, da la extremaunción al pariente que la pide en su última voluntad, él se constituía en calidad de sacerdote, cubriendo el rostro del difunto con un pañuelo de seda que usaba en esos seremoniales empesaba por hacer (...) que imponía respeto con ellos se abraza la paz del señor quien perdonaba al extinto todo pecado que tuviera y lo recojía en su santo seno.*”

A poco aparecía la reina si no había sido abisada a tiempo, y era entonces que tenía lugar una escena digna de la mayor atención desde que ponía los pies en la sala mortuoria se alejaban los espíritus malos de aquel cuerpo inerte lo hacía poseída de cierto temblor que agitaba todo su cuerpo, hasta el punto de producirle defallecimiento, que según su significado sinvólico, aquello era porque entraba trayendo en sí el espíritu del extinto.

Una vez reanimada de aquel aletargamiento y restablecido un tanto el orden, se procedía al arreglo de todo lo corseniente al velorio; ya por la noche si se daba el caso que hubiese fallecido de día, había circulado la noticia, y concurrían de todas las salas en visitas de duelo.

Entonces tenía lugar una ceremonia de todo punto de vista singular, puestos de pies en un momento dado todos los circustantes empezaban por frotarse las manos, acompañando a ésto, un silvido muy bajo semejante a un cuchicheo resultando esto sumamente misterioso,

después sucedía un golpear de palmas en forma moderada, a esto sobrevenía una canción en su idioma, que se asemejaba a un llanto cantado, tan sugestivo era, que hacía llorar, ya que ellos también lloraban de verdad. En uno de los pasajes de aquella fúnebre letanía, exclamaban con eco sentido:

*Chambirá, Chambiré
Changombe, ¡Chambirá!*

Y otro grupo contestaba; fulano es: y así de esta manera iban recordando por su nombre, a todos los componentes de la sala que hubiesen fallecido. No todos tomaban parte a un mismo tiempo, cada sala lo hacía por su orden, y sacaba canciones diferentes, habían personas tan hábiles en ese conocimiento que si se daba el caso, eran capaz de pasarse la noche entera cantando cosas diferentes, y eran a quienes se les encomendaba la misión de sacar canciones o sea dirigir aquellos resos cantados que reunían toda la característica de una interminable letanía.

En ciertos casos, tenían también por costumbre rosear el cuerpo con la vebida que hubiese sido del agrado de la persona fallecida; en el momento de retirar el cuerpo, lo paseaban por la sala, haciendo bailar la caja fúnebre hacia ambos lados con tanta violencia que daba la imprección por momentos, que el cuerpo iba a caer al suelo, pero no era posible dado que como dejo dicho, tenían avilidad suma en estas cosas.

La reparación de humana justicia, reintegrando a la raza negra en el gose de sus legítimos derechos (es) el mismo espíritu (que) debe inspirar hoy como ayer a los hombres que ejercen el sacerdosio de la compleja y enalteciente misión de la instrucción pública, aconsejándoles en el sentido de que intensifiquen su acción a fin de que todas estas cosas sean recojidas en la historia nacional, ya que su presente surgió de su pasado, como surge el árbol de las entrañas de la tierra.» (Lino Suárez Peña)

Tanta era la importancia de los ritos funerarios en determinados pueblos africanos con presencia en Montevideo que por ejemplo el licenciado Jacinto Ventura de Molina tenía la función destacada de Juez de Muertos de la sala de Congos de Gunga.

Lamentablemente, la poca historiografía que se puede hallar en referencia a costumbres afroargentinas del siglo XIX, han puesto su énfasis en destacar las facetas de un grupo de africanos en estas tierras y que, “extrañamente”, apuntan en gran medida a los aspectos relativos a la fidelidad y sumisión.

Sólo se ha dado a conocer una imagen de los africanos de aquella época, quizás la de un solo pueblo: cuyos miembros visitaban a las autoridades; pero ¿por qué ha quedado de manera impuesta que esa única imagen es la que se conoce de los africanos?

No se ha incursionado en otros elementos que formaban parte de la vida de los africanos y que ayudarían a demostrar la riqueza de esa etapa de nuestra historia nacional. Había una diversidad de creencias y costumbres que poco a poco se fueron desintegrando a causa de las continuas represiones de que eran objeto. Los investigadores no han tomado estas vertientes de

la vida de los africanos ni de sus prácticas en su mayoría secretas, aunque no les han faltado elementos para analizar qué fue lo que hicieron en sus lugares de reunión los diferentes pueblos africanos.

Los viajeros y cronistas, extranjeros y criollos, realizaron sus descripciones que son puntos iniciales para desentrañar lo que ocurría en las salas de nación. Es difícil imaginar cómo lograban evadir las restricciones; cómo se las ingeniaron para reunirse en esos centros humildes y hacer sus ritos sin levantar sospechas.

TERCER PANEL

Situación Social

Repensando Latinoamérica: los afrodescendientes en el Cono Sur del siglo XXI **

MANUEL E. BERNALES ALVARADO

Desde que tengo memoria “académica” de mis estudios secundarios, entre 1955 y 1959, los negros o afrodescendientes del Cono Sur existían solamente en Brasil como población pobre, mayoritaria, descendientes de negros esclavos que fueron la base de la riqueza del Brasil en los distintos períodos de su historia económica, social, política y cultural.¹

En ese mismo período, la enseñanza de la historia, con marcado carácter europeizante, nacionalista, aunque con algunas aperturas a otras visiones, apenas mencionaba la participación de “pardos”, “zambos”, “mulatos” y “negros” en las guerras de la Independencia como tropas de apoyo, soldados de infantería, algunos lanceros, en suma, carne de cañón, en buen romance, acompañados muchas veces de sus “rabonas” (parejas, esposas, compañeras), quienes también asistían a muchos de los caudillos independentistas de otras “razas”, “castas” o grupos, incluidos blancos criollos.²

No se habló, y se escribió de manera casi oculta o marginal, acerca de la participación contributiva de los esclavos negros y de sus descendientes en la economía privada y pública de la Colonia, de las guerras de independencia y de la formación de los nuevos Estados de Argentina, Uruguay y Paraguay. Tampoco sus aportes en la cultura popular, menos aún en la “alta cultura” fueron destacados. Las referencias a sus religiones de origen africano mezcladas con el cristianismo católico prácticamente no existían. Había no sólo desconocimiento sino un propósito de minimizar la presencia de los negros y lo negro en la vida de estos países.

Las ideas expresadas por el autor son de su total responsabilidad y no representan las de la UNESCO.

1. Ver por ejemplo: *Historia de la Economía Latinoamericana desde la Conquista hasta la Revolución Cubana*, de Celso Furtado, que es uno de los libros, traducidos al español, más difundidos sobre el tema.

2. Llegados a este punto es necesario llamar la atención sobre el hecho de que para muchas de las personas de este fenotipo el ser llamadas “negras” constituye un insulto: reclaman ser “afrodescendientes”. Con todo el respeto, para mí, el uso del término “negro” o “afrodescendiente” está exento de minusvaloración o desprecio. Muy por el contrario, refleja la influencia por su reconocimiento desde los países de América Latina y el Caribe con el término “negro”, y desde los Estados Unidos de América con el vocablo “afrodescendientes”.

Poco a poco la presencia de los afrodescendientes fue haciéndose sentir desde abajo hacia apenas algunos sectores medios urbanos y en algunos trabajos rurales y actividades de construcción de infraestructura por el Estado. En particular, se hicieron notar en la música y danzas populares: el tango y el candombe, son las expresiones paradigmáticas de esta contribución de afro-hispano-americanos, mientras que en Brasil, en razón a su considerable número y particularidades de la dominación portuguesa, su presencia y expresiones fueron más notorias y permanentes en la construcción de la Nación.

No conozco ningún trabajo sobre proyectos nacionales en la historia de países del Cono Sur que haya registrado a los negros o afrodescendientes como actores contribuyentes dignos de reconocimiento en la construcción de proyectos de Nación. Los estudios y planteos sobre su papel social son de los últimos 30 años, en otras palabras, de alrededor de dos generaciones si las consideramos de 15 años cada una, o algo más de una si se considera que una generación comprende 25 años.

Esta nueva visualización de los negros y afrodescendientes en países del Cono Sur obedece al entrecruzamiento de distintos factores internacionales e internos. Por un lado, el proceso de descolonización que sigue al fin de la II Guerra Mundial y la presencia de varones y mujeres negros con liderazgos y notoriedad internacionales que estimulan el reconocimiento de quienes tienen sus mismos fenotipos.

Por otro lado, la transnacionalización del capitalismo en el mundo, en términos de la llamada nueva economía (materiales, tecnologías, información, comunicación, mercados financieros, deslocalización y demás características), que se acentúa desde los años 90, favorece el uso o valoración monetario-mercantil de lo “negro” en el consumo y la producción masivos.

Seguramente compartiremos la afirmación de que es en el campo de la cultura y de la influencia política que el movimiento negro por los derechos civiles, en los Estados Unidos de América, principalmente, ha sido un factor decisivo en el relieve de las personas y grupos de negros o afrodescendientes desde la saga de Martin Luther King.

Este proceso se ha acentuado por la participación de mujeres negras o afrodescendientes. Las luchas de los movimientos populares por la justicia social, la libertad y la democracia, con reivindicación étnica, que identifica a personas no blancas pertenecientes a las clases dominantes y capas medias superiores, ha sido el crisol en el que se ha fraguado la presencia y reconocimiento a estas personas y grupos, y así continúa, tanto a nivel nacional como a nivel internacional, por la influencia del sistema de las Naciones Unidas y la serie de Conferencias y Cumbres mundiales, desde 1993 (Conferencia Mundial de los Derechos Humanos, Viena, Austria) hasta 2001 (Conferencia Mundial contra el Racismo y la Discriminación Racial, Durban, Sudáfrica).

La UNESCO ha otorgado una contribución importante, aunque poco reconocida, en los estudios, difusión y formación de políticas públicas de justicia social y equidad, cimentadoras de mejores relaciones sociales sobre la realidad, perspectivas y potencial de los grupos y personas afrodescendientes en América Latina. Su contribución en el caso del Caribe ha sido más visualizada y citada. Puede comprobarse en distintas publicaciones y decisiones de la Conferencia General, del Consejo Ejecutivo, de los Directores Generales y de órganos específicos,

sobre todo en el dominio del sector cultura. Es posible consultar para este tema el libro *Historia de la UNESCO*, editada por la Organización en 1995, de Fernando Valderrama.

Sin embargo, la inclusión de lo negro y de las personas y grupos sociales afrodescendientes en la reflexión sobre el ser, el deber ser, lo que puede ser y lo que probablemente resulte América Latina, es un tema sustantivo, estratégico, no oportunista sino necesario por un conjunto de razones que van desde lo fáctico hasta la antropología filosófica.

Sostengo que repensar América Latina desde el Cono Sur, léase Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay y Brasil, es fundamental para comprender la totalidad sin mengua de sus particularidades: es decir, que no se reduce a pensar desde el Brasil o en términos brasileños cuya importancia transnacional es reconocida para asumir objetivamente la realidad y el potencial existente,

Aunque no comparto entusiasmos fáciles sobre la importancia de las personas y grupos negros o afrodescendientes en el **repensar** América Latina, estoy de acuerdo en poner de relieve y mejorar el conocimiento sobre la presencia de personas y grupos de origen africano desde México hasta la costa central del Perú actual, como se ha documentado en trabajos de personas dedicadas a la etnología, antropología e historia, tanto desde lugares institucionales como personales.³ Sobre el tema repensar América Latina, es posible ver la contribución de este especialista en: <http://www.unesco.org.uy/shs/index.html>.

Hay personas cuyo fervor respeto pero que no siempre cumplen con las reglas del método científico, y los elementos de juicio de este orden, que cometen un error por exceso; por ejemplo, cuando se sostiene que los negros y afrodescendientes fueron los únicos esclavizados y objeto de genocidio y etnocidio desde la Conquista hasta nuestros días. Se desconoce así lo que ocurrió con los millones de seres humanos que poblaban el Caribe y las Américas antes de la conquista y colonización europeas de todo el continente, incluidas la persecución y exterminio de que fueron objeto en la construcción de Estados nacionales, los cuales buscaban ser homogéneamente blancos o criollo-mestizos, como fueron las políticas públicas del siglo XIX y parte del XX en Argentina y Chile.

También es necesario tener en cuenta que en sus cartas Cristóbal Colón hablaba sincera e impudicamente sobre la esclavización de los habitantes del Nuevo Mundo. Así como es un deber de memoria colectiva recordar la represión llevada a extremos por autoridades políticas, civiles, militares, judiciales y religiosas contra levantamientos no sólo de criollos, sino en especial de indígenas comuneros en los actuales Colombia, Perú y Bolivia.

Por ejemplo, el *Bando* que las autoridades españolas, de españoles peninsulares y de españoles americanos, editan contra la persona, la familia y los indios que se sublevaron con Tupac Amaru, después con Tupac Katari, que en el primer caso empieza diciendo “*Por causa del rebelde...*”, para luego prohibir que se hablen las propias lenguas, que se usen los propios vestidos, que se tengan las propias costumbres; en otras palabras, describía la represión a los rebeldes negros quienes eran presentados como bandidos y no como luchadores por su libertad.⁴

3. Ver al respecto: UNESCO, *Historia General de América Latina y el Caribe*; Alfonso Klauer Gutiérrez, *Los abismos del Cóndor*, Editorial Okura, Lima, Perú, 1986.

4. Ver los libros de Boleslao Lewin y Alberto Flores Galindo sobre Tupac Amaru y la Revolución de los Indígenas, que probablemente son los más conocidos en el caso de Perú. Allí se encontrarán referencias importantes a las rebeliones en lo que hoy es Colombia y Bolivia, el Alto Perú hasta entrado el siglo XIX.

Fuentes para ampliar el tema

Página UNESCO Ciencias Sociales

www.unesco.org/shs/againstdiscrimination

<http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php->

[URL_ID=6744&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php-URL_ID=6744&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Slave Route Project

<http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php->

[URL_ID=5322&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=5322&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Declaration on Race and Racial Prejudice

<http://portal.unesco.org/education/en/ev.php->

[URL_ID=13098&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=13098&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Revista Internacional de Ciencias Sociales

www.unesco.org/shs/issj

Ver también: "Causa Tupac Amaru. El proceso a los Tupac Amaru en el Cusco en abril-julio de 1781" (<http://revistandina.perucultural.org.pe/tamaro.htm>)

Ex iniuria ius oritur

A fines del siglo XVIII, en el virreinato de Perú se produjo el mayor levantamiento indígena de toda la era colonial española. Se concluyó con un proceso judicial, único por su magnitud en toda la historia de la justicia del Imperio español en América. Hubiera podido parecer una gran función de teatro, si la presencia del público no se hubiese excluido. Pudo participar solamente en el acto final, el de la punición pública de los condenados. Autor del guión, el visitador José Antonio de Areche, el único juez en ese proceso, dio a conocer su resultado ya antes de haberse iniciado. En el Bando de perdón del 8 de marzo de 1781 publicó la pena capital sobre José Gabriel Tupac Amaru, su familia y sus colaboradores más cercanos. Por razones políticas se impidió que los acusados disfrutasen de un juicio imparcial. Los protocolos judiciales, guardados en el Archivo General de las Indias en Sevilla, legajo 32 y 33 de la Audiencia de Cusco, no se publicaron en su totalidad durante 200 años. Otra vez debido a razones políticas, de fecha reciente, el mal estado de las cosas ha sido enmendado. La junta militar que se apoderó de Perú durante los años 1968 a 1980, convirtió a Tupac Amaru en un icono de su "revolución" y apoyó los preparativos para publicar el protocolo del acta judicial. Se editó en Lima entre 1981 y 1982, en tres volúmenes, que contienen 2,532 páginas, bajo el título de "Los procesos a Tupac Amaru y sus compañeros", que salió a la luz en la serie Colección documental del Bicentenario de la Revolución emancipadora de Tupac Amaru. Bohumír Roedl.

La esclavitud como sistema, la rebelión como derecho

DANILO ANTÓN

Los paradigmas clásicos de la “democracia” europea, que son a menudo puestos como ejemplos de desarrollo político, eran sociedades que dependían de la mano de obra esclava para casi todos sus productos y servicios. En el momento de mayor auge en Atenas, los ciudadanos libres constituían menos de 20.000 personas, todas del sexo masculino. Si a ellos agregamos sus familias los “atenienses libres” no excedieron en ningún momento los 90.000 individuos. En esa misma época había 365.000 esclavos y 45.000 metecos (inmigrantes y libertos). Como señala Engels:¹ “*Por cada ciudadano adulto contábanse, por lo menos, dieciocho esclavos y más de dos metecos*”. Otras cifras que se dan habitualmente para las ciudades de la Grecia clásica incluyen más de 460.000 esclavos en Corinto y 470.000 en Egina.

La esclavitud siguió siendo la base de las economías y las sociedades en Europa y en el Medio Oriente, luego de la decadencia geopolítica de las ciudades griegas. El Imperio Romano fue construido y mantenido por el trabajo de millones de esclavos. En la llamada Edad Media europea, la esclavitud y la servidumbre (en muchos aspectos similares a la esclavitud), fueron las instituciones fundamentales que mantuvieron las aristocracias territoriales y religiosas. El tráfico de esclavos provenientes de África fue la base de la “prosperidad” de los Reinos Moros del Magreb norafricano. Más tarde, un siglo antes de la llegada de las primeras naves españolas a América, decenas de miles de guanches, habitantes aborígenes de las Islas Canarias, fueron hechos prisioneros para ser vendidos como esclavos para trabajar en las plantaciones de caña de la isla (portuguesa) de Madeira.

Por esa razón, ya desde los primeros contactos de los españoles y los portugueses con las comunidades de América, se capturaron esclavos para ser vendidos en los mercados de la península ibérica.

1. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de F. Engels.

No es de extrañar, por lo tanto, que al establecerse las primeras colonias europeas en América se hayan creado mercados para esclavos. Este hecho, que en Europa hubiera sido banal, en América, donde la esclavitud era prácticamente desconocida, dio lugar al desencadenamiento de procesos totalmente nuevos para el continente. Algunos grupos nativos dominantes que ya conocían cierto tipo de relaciones de dependencia personal, en general como consecuencia de las victorias guerreras, aumentaron considerablemente el número de cautivos, ahora con el fin de venderlos o pagar tributos a los “conquistadores” recién llegados.

Así aparecieron sistemas de captura y comercialización de esclavos en varios lugares de América del Norte, entre los *guaraní* del pie de monte andino (*chiriguano izoceños*), cerca de la actual ciudad de Santa Cruz, Bolivia, que capturaban esclavos entre los *chané*, entre los *kadijeu* de Mato Grosso que esclavizaron a los *terena*, y en otros lugares.

Es sabido que el mal llamado “descubrimiento” de América tuvo que ver con la búsqueda de un camino comercial al Asia suroriental, frente a la obstrucción de las vías tradicionales del Medio Oriente que en ese momento habían caído bajo dominio turco. La cultura medieval de la época había generado una mitología de grandes riquezas en países lejanos, de viajeros o caballeros que tras innumerables aventuras lograban conquistar fortunas y poder. Españoles y portugueses llegaron a este continente, para ellos desconocido, buscando especias y oro, pero la motivación principal de su conquista pasó a ser el cultivo de la caña de azúcar.

La caña de azúcar fue domesticada en la India, llegó a la península ibérica en el siglo XII, y fue introducida en las islas de Madeira y luego Santo Tomé durante el siglo XV por los portugueses. En estas islas se cultivó la caña intensivamente utilizando mano de obra esclava guanche proveniente de las Islas Canarias, recientemente ocupadas a sangre y fuego por los reyes castellanos, esclavos moros, mayormente prisioneros de las guerras de la “reconquista” española, y africanos traídos de las costas de Guinea. Los mayores rendimientos se lograron en Madeira y Santo Tomé. Al terminar la década de 1450 el azúcar de Madeira se vendía en Londres. En 1493 había ochenta ingenios en la isla que producían dieciocho toneladas anuales.

Las pingües ganancias obtenidas por la venta del azúcar en Europa permitieron a los portugueses y sus socios españoles financiar posteriores expediciones, entre ellas las que habrían de culminar con la conquista del continente americano.

En todas las colonias con suelos y climas adecuados, tanto españoles como portugueses establecieron plantaciones de caña de azúcar utilizando para ello la mano de obra esclava de los nativos que habitan estos países. Los españoles esclavizaron decenas de miles de taínos y caribes en las islas que controlaban (Haití, Cuba, Puerto Rico), en América Central y Paria, y los portugueses hicieron lo propio con poblaciones *tupinikin*, *carijo*, *tupinambá*, *caeté* y otras en la costa del Brasil.

La eliminación de la población indígena original de estas comarcas azucareras tuvo lugar rápidamente. Los taínos de Cuba y Haití fueron reducidos de millones a cientos en menos de medio siglo, algunas de las Antillas Menores fueron vaciadas en tres o cuatro expediciones de secuestro. Los portugueses obraron de modo parecido en sus “dominios” de Brasil eliminando las Primeras Naciones de toda la costa nordestina desde Ceará hasta Ilheus en poco más de cincuenta años. Igual destino corrieron los carijá y otros grupos de las costas meridionales,

alrededor de las colonias de San Pablo y San Vicente. A principios del siglo XVII españoles y portugueses habían matado directa o indirectamente más de 10 millones de personas despo- blando vastas comarcas y dificultando el sostenimiento de las propias actividades basadas en el trabajo de dichas poblaciones.

Así se vaciaron las islas del Caribe y las costas de Brasil, comarcas densamente pobladas en tiempos anteriores al influjo invasor. La falta de mano de obra que ellos mismos habían provocado terminó provocando gran preocupación entre los colonos españoles y portugueses que ya no tenían esclavos indígenas a quienes explotar en las plantaciones, ingenios, minas y servicios varios. Como consecuencia de ello, se comenzó a recurrir en forma cada vez más frecuente a esclavos capturados en tierras africanas para cumplir las tareas que los indígenas eliminados ya no podían cumplir.

El tráfico de esclavos era una antigua y triste historia en África desde tiempos antiguos. Los sucesivos reinos marroquíes del Magreb y los sultanatos de la península arábiga y costas del Océano Índico se dedicaban al comercio de esclavos desde los siglos XI y XII. Este tráfico se destinaba a los reinos e imperios mediterráneos y europeos de la época a cambio de metales, telas y otros productos manufacturados. Muchos de los esclavos así incorporados al mercado eran de origen africano, pero no exclusivamente. Las sucesivas guerras permitían capturar esclavos de diversos orígenes geográficos y étnicos.

Durante los siglos XII al XV las clases pudientes y elites de los países de Europa Occidental y de los países musulmanes del mediterráneo se habían “acostumbrado” a utilizar esclavos africanos, generalmente provenientes de los territorios de África Occidental y de Guinea. De acuerdo a Herbert S. Klein se calcula que antes del siglo XV, entre 5.000 y 10.000 esclavos por año recorrían el trayecto entre África sur-sahariana y los países del Mediterráneo y Europa. Esto implicaba que al cabo de los seis siglos previos a la llegada de los portugueses a África Occidental, no menos de 3.5 millones de africanos fueron “exportados” fuera del continente.²

Las caravanas que transportaban varias mercancías y esclavos utilizaban la vía trans-sahariana. En época en que dichas rutas estaban controladas por los marroquíes, el infame comercio se originaba en ciertas bandas de secuestradores organizadas a partir de ciertas poblaciones del Sahel, especializadas en ese tráfico, incluyendo los tuaregs, los fulani y otros grupos de la orilla sahariana (*sahel* en árabe quiere decir “orilla”). Varios reinos de esta zona se basaron en gran medida en dicho comercio (como Gana, Malí y el Imperio de Gao en los siglos XII al XIV). Cuando en el siglo XV llegaron los portugueses por la vía marítima (es decir por el sur) las funciones se invirtieron. A partir de ese momento la tarea de “captura” quedó en manos de las poblaciones costeras y los atacados fueron los pueblos del interior.

Como resultado de estos reajustes de los circuitos comerciales y conquista de bases africanas, Portugal logró apoderarse del tráfico de esclavos provenientes de África. En el siglo XV los portugueses ocuparon las islas del Atlántico (Cabo Verde, Azores y Santo Tomé) y varias bases costeras en el Golfo de Guinea y comenzaron a explotar la caña de azúcar utilizando mano de obra esclava.

2. Herbert S. Klein, 1986, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Ed. Alianza América, pág. 191, Madrid (traducción del inglés).

Cuando se establecieron las primeras plantaciones de caña de azúcar en América los portugueses ya se encontraban firmemente establecidos en Guinea (en San Jorge de Mina, 1482) y en el Congo a partir de la llegada de la expedición de Diego Cao (1482-1486).

Poco a poco, el Reino de Portugal fue creando una cadena de tráfico desde el interior africano a los puertos y luego a las plantaciones, primero isleñas y luego americanas que incluía en primer lugar a los “*avanzadotes*” o *pombeiros* que capturaban los esclavos, los *asentistas* que compraban los esclavos a los *pombeiros*, los gobernadores locales y traficantes de la isla de Santo Tomé que era principal base de operaciones y las autoridades portuguesas de Portugal y Brasil.

Hasta el año 1500 la exportación de esclavos desde las colonias portuguesas en África no sobrepasaba las mil personas anuales. A partir del año 1500, debido a la apertura del “mercado” americano, este número se incrementó a más de dos mil.

En 1576, cuando los portugueses se establecieron en la colonia de San Pablo de Luanda el tráfico se desplazó a esta colonia produciéndose un incremento generalizado de los números exportados. El comercio de Angola y de la costa de Mina (Dahomey) se organizó dirigido sobre todo a las zonas azucareras de Brasil y el de Guinea más bien se orientó a Cartagena de Indias y a Perú. Los puertos del Río de la Plata, de fundación más tardía, recibieron esclavos embarcados de Angola al sureste de Guinea y de Mozambique en la costa oriental del continente.

A pesar de la antigüedad del comercio de esclavos en África, cuando llegaron los primeros portugueses muchos pueblos costeros de África Occidental ignoraban el origen y los propósitos de los recién llegados. Estos hombres pálidos eran simplemente “*murdele*”, hombres del mar.³

Hay versiones tradicionales que dan cuenta de la sorpresa de los africanos ante la llegada de los europeos:

«Vieron una gran embarcación aparecer en el ancho mar. Esta embarcación tenía alas blancas brillando como cuchillos. Hombres blancos salieron del agua y dijeron palabras que nadie pudo entender. Nuestros ancestros tenían miedo, decían que eran Vumbi, fantasmas de los muertos. Los echaron de nuevo al mar con sus flechas. Pero los Vumbi escupieron fuego con un ruido de trueno».

A partir de ese momento se desencadena el saqueo. Comentaba un rey del Congo: «*Ladrones y hombres sin conciencia llegan en la noche para llevarse los hijos de nuestros nobles y vasallos, tentados por el deseo de poseer los bienes y mercancías de los portugueses*».⁴ Decía García de Resende en 1554: “*hay muchos mercaderes que se especializan en esto y los engañan y los entregan directamente a los traficantes de esclavos*”.

El tráfico de esclavos portugués que dominó el comercio durante los siglos XVI y XVII estaba basado en una cadena de fuertes que habían sido establecidos en toda la costa africana. En el siglo XVII aparecieron los ingleses a través de la English Royal África Company y los

3. Fernand Braudel, 1979 (versión francesa), Armand Colin, París, *The perspective of the world*; traducción al inglés William Collins, London, 1984, pág. 434.

4. F. Braudel, ob. cit., pág. 435.

franceses con su *Compagnie du Sénégal* que en 1717 fue absorbida por la Compañía de las Indias Francesas.

Los portugueses y sus subordinados locales fueron los primeros en internarse en el continente desde el mar con fines esclavistas. Tenían sus bases de operaciones en las islas del Cabo Verde y Santo Tomé. A fines del siglo XVI, se habían establecido firmemente en la población de San Salvador en el Congo donde llegaban constantemente mercaderes y aventureros involucrados en el comercio esclavista.

Los números de esclavos exportados crecieron regularmente. En el siglo XVIII llegaron a los puertos de Brasil, Río de Janeiro y Salvador de Bahía aproximadamente 16.000 africanos por año. En la segunda década del siglo siguiente este número se había incrementado a 40.000.

A medida que se fortalecían económica, demográfica y tecnológicamente, otros estados europeos comenzaron a involucrarse en el tráfico de esclavos para nutrir sus propias colonias americanas. Los ingleses capturaban o compraban esclavos para surtir sus plantaciones en el Caribe, Jamaica, Trinidad, Barbados y otras. Para atender ese comercio, los buques ingleses cumplían itinerarios triangulares: dejaban los esclavos en Jamaica, retornaban a Inglaterra llevando azúcar, café, índigo y algodón, y luego volvían a África cargados de tejidos, utensilios metálicos, pólvora, armas de fuego y bebidas alcohólicas. Además del tráfico hacia el Caribe, los ingleses transportaron esclavos a Buenos Aires y Montevideo (en 25 años un total de 16.000), una parte de los cuales fueron enviados al Alto Perú.

La introducción de esclavos africanos en pequeños números en América empezó muy temprano, seguramente antes de 1502 cuando el gobernador Ovando de la Española solicitó sin éxito la supresión de dichos envíos. En 1520 los colonos españoles de Puerto Rico, donde los nativos habían sido prácticamente exterminados, comenzaron a adquirir esclavos africanos en números considerables para sus plantaciones e ingenios. En los siguientes años los colonos de las otras islas empezaron a comprar esclavos de ese origen para compensar la falta de indígenas. Por esa época los Oficiales Reales de Santo Domingo le informaron al rey Carlos V que había habido un aumento del precio de la mano de obra africana: *“Los negros han subido a un crecido precio pues ellos sólo trabajan, español ninguno. Suplicamos remedio general para todas las Indias en dicho precio y que los indios del Brasil de Portugal puedan entrar (como esclavos) a esta isla”*.

El transporte de los esclavos se llevaba a cabo en los *tumbeiros*, nombre que se daba a las naves negreras por los portugueses. *«Van tan apretados -observaba el jesuita Sandoval- tan asquerosos y tan maltratados que me certifican los mismos que los traen, que vienen de seis en seis, con argollas por los cuellos en las corrientes, y estos mismos de dos en dos con grillos en los pies de modo que de pies a cabeza vienen aprisionados, debajo de cubierta, cerrados por de fuera, donde no se ve el sol ni luna, que no hay español que se atreva a poner la cabeza al escotillón sin almadiarse, ni a preservar dentro de una hora sin riesgo de grave enfermedad. Tanta es la hediondez, apretura y miseria de aquel lugar. Y el refugio y consuelo que en él tienen, es comer de veinticuatro en veinticuatro horas, no más de una mediana escudilla de harina de maíz o de mijo crudo que es como el arroz entre nosotros, y con él un pequeño jarro de agua y no otra cosa sino mucho palo, mucho azote y malas*

palabras. Esto es lo que comúnmente pasa con los varones y bien pienso que algunos de los armadores los tratan con más benignidad y blandura, principalmente ya en estos tiempos.”⁵

Un testigo de los tratos que se le daban a los esclavos en Sevilla fue Fray Tomás Mercado quien señalaba: “Los tratan cruelísimamente en el camino cuanto al vestido, comida y bebida. Piensan que ahorran trayéndolos desnudos, matándolos de sed y de hambre, y cierto se engañan, que antes pierden. Embarcar en una nave que a veces no es carraca, cuatrocientos y quinientos de ellos, do el mismo olor basta matar los más, como en efecto muchos mueren: que maravilla no es mermar a veinte por ciento; y porque nadie piense digo exageraciones, no ha cuatro meses que los mercaderes de gradas sacaron para Nueva España de Cabo Verde en una nao quinientos, y en una sola noche amanecieron muertos ciento veinte, porque los metieron como a lechones, y aun peor debajo de cubierta a todos do su mismo huelgo y hediondez (que bastaba a corromper los aires y sacarlos a todos de la vida) los mató, y fuera justo castigo de Dios murieran aquellos hombres bestiales que los llevan a su cargo; y no paró en esto el negocio que antes de llegar a México murieron cuasi trescientos. Contar lo que pasa en el tratamiento de los que viven sería un nunca acabar”.⁶

Se ha dicho que la mayor parte de los esclavos portugueses estaban destinados a las costas del Brasil y al Caribe, para utilizarlos como trabajadores forzados en las plantaciones azucareras, las mismas en donde pocos años antes habían perecido millones de indígenas americanos. Los esclavos ingleses fueron transportados en su mayor parte a las plantaciones de América del Norte, Jamaica, Trinidad y Barbados y en mucho menor grado al Río de la Plata. El destino de los esclavos franceses fueron las colonias del Caribe: Haití, Martinica, Guadalupe y otras colonias francesas en el continente.

Un esclavo cuenta su experiencia en un barco “tumboiro”

“Cuando me trajeron a bordo fui manoseado y apretado a ver si estaba en buenas condiciones me persuadí que había llegado a un mundo de malos espíritus y que iban a matarme.

Al mirar alrededor del barco, y vi una gran olla de cobre hirviendo, y una multitud de gente negra de todo tipo encadenadas entre sí, con sus expresiones de tristeza y amargura ya no dudé más de mi suerte, y sobrecogido de horror y angustia, me desplomé inmóvil y perdí el conocimiento. Cuando me recuperé un poco, encontré los mismos negros que yo creía que me habían traído a bordo y estaban recibiendo su paga; me hablaban para darme ánimo, pero todo era en vano. Les pregunté si esos blancos horribles, con caras rojas y pelo largo, no nos iban a comer. Me dijeron que no... Poco después los negros que me trajeron a bordo se fueron, y me dejaron abandonado a la desesperación. Ahora me veía privado de toda chance de retornar a mi país nativo, e incluso de la débil posibilidad de volver a la orilla, que ahora consideraba como amistosa; incluso prefería mi anterior situación de esclavitud a mi situación presente llena de horrores de todo tipo, todavía aumentados por mi ignorancia de lo que iba a venir... pronto me pusieron bajo cubierta donde había un olor que nunca había experimentado en mi vida. Era tan nauseabundo... que me enfermé sin poder probar bocado de ningún tipo. Deseaba que me aliviara el único

5. Ricardo Rodríguez Molas, 1980, *Itinerario de los negros en el Río de la Plata*. Todo es Historia, N° 162; noviembre, págs. 14 y 15.

6. Ricardo Rodríguez Molas, ob. cit., págs. 14 y 15.

amigo que me quedaba: la muerte. Para mi desgracia dos hombres blancos me ofrecieron comida, y al rehusarme a comer uno de ellos me agarró por las manos, me tendió a través y me ató los pies, mientras el otro me azotaba severamente. Nunca había experimentado algo así anteriormente...y a pesar de tener miedo el agua... no hubiera vacilado en arrojarme por la borda si hubiera podido...

Entre los pobres hombres encadenados encontré gente de mi misma nación, lo que en una pequeña medida me tranquilizó. Les pregunté qué es lo que haría con nosotros. Me dieron a entender que nos iban a llevar al país de los hombres blancos a trabajar para ellos... Esto me revivió un poco, mi situación no era tan desesperada; pero todavía temía que me mataran, estos hombres blancos tenían aspecto y actuaban de forma muy salvaje. Nunca había visto a nadie obrar con crueldad tan brutal...

El hedor de las bodegas era tan intolerable que era peligroso tan solo estar allí, y a algunos de nosotros nos habían permitido permanecer sobre cubierta; pero ahora que todo el cargamento estaba confinado junto, se volvió absolutamente pestilente. Lo cerrado del lugar, el calor del clima, agregado a la multitud de gente, lo hacía tan hacinado que apenas había lugar para darse vuelta, estábamos a punto de la sofocación. Ello produjo abundante transpiración, de modo que el aire pronto se hizo imposible de respirar, debido a una variedad de olores asquerosos, que produjo enfermedades entre los esclavos de las cuales muchos murieron, cayendo víctimas de lo que llamaría la avaricia imprevisora de los compradores. Esta situación miserable fue todavía agravada por la fricción de las cadenas, que ahora se volvieron insoportables, y la mugre de los tanques de excrementos, en los cual a menudo caían los niños... Los lamentos de las mujeres y de los moribundos creaban una escena de horror casi inconcebible...

Un día, cuando teníamos mar calmo, y viento moderado, dos de mis compatriotas, que estaban encadenados juntos, prefiriendo la muerte a esta vida tan miserable, de algún modo lograron pasar a través de las redes y saltaron al mar, siguiéndolos otro que estaba enfermo y que por esa razón le habían sacado las cadenas. Creo que muchos más habrían hecho lo mismo si no hubiera sido por la tripulación que rápidamente controló la situación... Los dos miserables se ahogaron, pero el otro fue capturado y azotado sin ninguna misericordia por preferir la muerte a la esclavitud...Al llegar a América fuimos afeitados y afeitados para mejor presentarnos a los compradores. Ubicaron a los hombres en un lado del barco y a las mujeres en el otro, hasta que dieron la señal para que entraran la gente que estaba esperando para participar en la subasta. De esta manera, sin escrúpulos de ningún tipo, relaciones y amigos son separados, muchas veces para no verse nunca más. ¡Oh, cristianos nominales! Un Africano les pregunta... ¿aprendieron todas estas cosas de vuestro Dios? Seguramente es un nuevo refinamiento en crueldad... que agrega nuevos horrores a la abominación de la esclavitud.”⁷

7. Esta narración es extraída de “Equiano”, reproducida por Pescatello, Ann M. (en L. Hanke and J. Raush, 1973/1993) quien a su vez la reprodujo de Robert I. Rotberg, *A political history of Tropical Africa*, New York: Harcourt, Brace and World, 1965, págs. 143-153.

**Testimonio
sobre
la captura
de esclavos
en la
Tierra Firme
de
Sudamérica**

“Poco después, el gobernador partió de Cumaná con toda su gente, y costeando hacia poniente llegó a Maracapana. Era éste un poblado de unas cuarenta casas en las que residían permanentemente cuatrocientos españoles, quienes cada año elegían de entre ellos a un capitán, el cual, acompañado por aproximadamente la mitad de los soldados, salía a hacer correrías por muchas regiones de aquel territorio. Mientras estábamos en este lugar, llegó el capitán Pedro de Cádiz con más de cuatro mil esclavos; muchos más había capturado, pero tanto por carencia de provisiones, por fatiga y sufrimientos, como por el dolor de abandonar su patria, sus padres y sus hijos, habían muerto durante el viaje. Y si algunos no podían andar, para que no se quedasen rezagados hostigando, los españoles les hundían en el pecho y en el vientre sus espadas y los mataban. Llevaba realmente a compasión el ver aquella multitud de pobres criaturas, desnudas, cansadas, impedidas, seres debilitados por el hambre, enfermos, desamparados. Las infelices madres con dos o tres hijos a la espalda o al cuello, llorando continuamente y muertas de dolor, y todos sujetos con cuerdas y cadenas por el cuello, los brazos y las manos. No había jovencita que no hubiera sido forzada por sus captores, por lo que con tanto fornicar había españoles que enfermaban gravemente. Este capitán había recorrido por tierra más de setecientas millas de aquel territorio, que antes de la llegada de los españoles estaba muy poblado; pero cuando yo llegué, poco faltaba para que se hubiera quedado desierto.

Todos los esclavos capturados por los españoles en estas regiones son conducidos a Cubagua, porque en esa isla residen los oficiales del rey que cobran las rentas reales en perlas, oro, esclavos y otras mercancías. Del total se paga un quinto, es decir, un veinte por ciento. A todos los esclavos se les marca una C en la cara y los brazos mediante un hierro candente. Luego los gobernadores y capitanes los reparten como les place entre los soldados, tras lo cual estos los venden o se los juegan entre ellos. Cuando llegan los barcos de España suelen cambiar esclavos por vino, harina, galletas, u otras cosas necesarias. Y aunque algunas indias estuviera preñadas de los propios españoles, éstos las vendían sin ningún miramiento. Luego los mercaderes los llevan a otros lugares y los venden. A otros los llevan a la Española, llenando con ellos unos barcos grandes a modo de carabelas. Suelen embarcarlos bajo cubiertas, y como casi todos son gente capturada tierra adentro, el mar les causa mucho daño. No pudiéndose mover en el fondo de aquellas sentinas, con sus vómitos y el producto de sus otras necesidades iban allí como animales entre sus heces. A menudo el mar se encalmaba, faltándoles el agua y otras cosas a aquellos infelices. Y así, agobiados por el calor, el mal olor, la sed y las incomodidades, allí abajo morían miseramente.”⁸

8. De la *Historia del Nuevo Mundo* de Girolamo Benzoni, cronista milanés que viajó a América en 1541. La primera publicación de esta obra fue en 1565 en Venecia. Extraído de la Colección Descubrimiento y Conquista, t. 12, *La República*, ed. por Daniel Vidart.

Primeras rebeliones de esclavos

Los africanos recién llegados al continente americano gradualmente fueron incorporados a las comunidades afroamericanas ya existentes. Los adultos recordaban sus patrias originales, sus religiones y sus costumbres y se encargaron de enseñar a los niños las viejas tradiciones y creencias. Debido a la heterogeneidad de las culturas de los inmigrantes africanos y a las políticas deliberadas para evitar su consolidación social se perdieron muchos elementos. Al final, en forma lenta, los remanentes de las culturas originales se fueron fundiendo con las sociedades criollas y nativas desarrollándose culturas nuevas. Surgieron nuevos dialectos (como el *créole* en Haití, el *pidgin english* de Jamaica, el *papiamento* en Curaçao y el *bozal* en Montevideo) y religiones (*candomblé* en Bahía, *macumba* en Río de Janeiro, *candombe* en Montevideo, *espiritismo* en la zona de Barlovento, Venezuela, y las santerías cubanas).

La resistencia de los africanos en América adoptó múltiples formas. Las rebeliones fueron numerosas y algunas de ellas duraron varias décadas. Se desarrollaron *mocambos* y *quilombos* a lo largo y a lo ancho del territorio colonial brasileño, palenques en el valle del río Magdalena, comunidades de cimarrones en Cuba y Santo Domingo y poblaciones *maroons* en Jamaica, Surinam y las colonias inglesas de América del Norte. En muchos casos, se unieron a los núcleos rebeldes nativos para enfrentar con mayor posibilidad de éxito al invasor: había esclavos africanos fugados en la rebelión seminola en los Everglades en 1837, en las tolderías charrúas y pampas en las praderas del sur, en los quilombos tupí de Brasil y en el campamento multiétnico de Purificación

En Brasil las comunidades rebeldes de esclavos africanos fugados tomaron el nombre de *quilombos* o *mocambos*, decíamos. La primera rebelión registrada ocurrió en 1575 cerca de Bahía. Algunos años más tarde negros rebeldes de Guinea habían ocupado las montañas cercanas en Jaguaripe, mientras que en 1601 hay referencias a otro quilombo organizado en Itapicum, seguido seis años después por una rebelión de hausas (también en Bahía). Durante el siglo XVII hubo varios quilombos que crearon dificultades a las autoridades coloniales: en Río Vermelho en 1629, en Palmares de 1630 a 1697, en Itapicurú en 1636, en Río Real en 1640 y en Cairú en 1663.

En el siglo XVIII hubo numerosos intentos rebeldes, en Camamú en 1723, en Buraco de Tatu (Bahía) desde 1743 hasta 1763, el de Santo Amaro en Ipitanga en 1741, el de Itapoá en 1763 y el de Cachoeira en 1797.

Cuando la expansión portuguesa hacia el interior, de lo que se llamaría más tarde Minas Gerais, en la zona de Passanha, la tierra estaba ocupado por los Malali quienes vivían desde hacía unos años con grupos cimarrones negros. Comenta un cronista (Saint Hillaire): “*Parecen más mulatos que indios*”.

Del mismo modo estaban mestizados con africanos los *caribocas*. Señalaba el propio Saint Hillaire que su dios era invocado bajo el nombre de *Ñandiñan*, y que las mujeres fumaban para alejar las tormentas. Durante el siglo XVIII, en Minas se registró un gran número de quilombos de los que se conoce un puñado: en Ambrosio, en Zundu, en Gareca, en Calaboca (o cerca de Zapucahy), en Rio das Mortes. Sobre los fines del siglo se formaron quilombos fuertes en Mato Grosso (el Quilombo de Carlotta en 1770, el Quilombo de Piolho en 1795

formado por mestizos *caborés* descendientes de *cabixés* y negros. En otras zonas de Brasil también abundaron las comunidades cimarronas: cerca de San José en Maranhão (1772), en San Pablo, cerca del río Tieté e incluso en el siglo XIX en Linhares en 1810, en Corcovado (Río de Janeiro) en 1829, en Cahuca, muy cerca de Recife en 1828, y en muchos otros lugares hasta que se produjo la abolición de la esclavitud sobre el fin del siglo. De todos los quilombos antes mencionados, ninguno tuvo la magnitud y trascendencia y duración de la “*Federación de Palmares*”.

Federación de Palmares

Desde la última década del siglo XVI, los esclavos escapados o libertos de las colonias portuguesas se refugiaban en las sierras del noreste de Brasil, en territorio de la antigua nación *caeté*, en ese momento prácticamente exterminada. Entre los bosques de palmas de Alagõas y en los bosques de la Serra da Barriga se fueron formando los primeros quilombos de lo que se dio en llamar la Federación de Palmares. En 1602, preocupado por el crecimiento de este baluarte rebelde, el gobernador de Brasil envió una expedición compuesta por algunos blancos, mestizos pobres e indios comandada por Bartolomeu Bezerra que regresó sin sofocar la rebelión. Gradualmente los núcleos poblados se fueron estabilizando, los aldeanos cultivaban maíz, frijoles, mandioca, azúcar, papas, tabaco, legumbres y frutas protegidos por empalizadas. Criaban cerdos y gallinas, hacían tejidos, canastas y ropas con la fibra de la palma. Al igual que en África se trabajaba el hierro. Durante varias décadas Palmares se mantuvo como un islote de prosperidad y libertad en un mar de esclavitud, opresión y miseria. Veinte expediciones organizadas para destruir Palmares se sucedieron infructuosamente. Al cabo de casi un siglo de lucha la floreciente capital de Macacos y las comunidades aledañas sumaban 30.000 personas.

En 1677 un ejército portugués salió de Porto Calvo para enfrentar a los rebeldes del quilombo, que incendiaban los cañaverales de las plantaciones, sin lograr su propósito. En ese momento el gobernador de Pernambuco, Aires de Sousa de Castro decidió atraer a los quilombos hacia el dominio portugués otorgando el título de maese de campo a *Ganga Zumba*, jefe de la Federación y adoptando a dos de sus hijos (que llevarían desde entonces el apellido De Sousa de Castro). Ambas partes acordaron que se desalojarían los quilombos declarando libres a los individuos allí nacidos y devolviendo los negros marcados a manos de sus propietarios. A pesar del acuerdo un grupo dirigido por el sobrino de Ganga Zumba, llamado *Zumbí*, decidió continuar la rebelión.

En 1694 los portugueses organizaron una “bandeira” bajo el mando del mameluco paulista Domingos Jorge Velho. A Domingos le ofrecieron tierras y negros, amnistías, hábitos de órdenes religiosas y muchos grados militares si lograba destruir ese símbolo de resistencia intolerable.

El ejército de Domingos Jorge Velho constaba de 9.000 hombres, indios, presos liberados y mestizos. Macacos, la capital del quilombo estaba defendida por una triple muralla de madera y piedra. La lucha fue dura, sangrienta, los negros de Palmares se resistieron. Al cabo de veinte días cayeron las murallas, Macacos fue incendiada y la mayor parte de sus pobladores masacrados. Sin embargo, muchos escaparon, entre ellos Zumbí.

Un año después, Zumbí, que había logrado atravesar el cerco portugués y estaba refugiado en la Serra dos Irmãos fue asesinado por un traidor, un tal Antonio Soares quien lo apuñaló destruyendo la leyenda. Los portugueses recuperaron el cadáver, clavaron la cabeza en una lanza y la desplegaron en Recife para que todos comprendieran que Zumbí no era inmortal. Hoy en lo alto de la Serra de Barriga en Alagôas se yergue una estatua de Zumbí, símbolo de rebelión y libertad.

Los “maroons” en América del Norte y Guayanas

Jamaica o Xaimaca era originalmente una nación arawak emparentada con los taíno de Cuba y Santo Domingo. Su población fue esclavizada o muerta por los españoles en menos de cincuenta años. El rol de la colonia fue secundario durante el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII. A partir de 1658 pasó a manos inglesas, escapándose 1.500 esclavos hacia el interior bajo el liderazgo de Ysassi. Rápidamente los ingleses introdujeron numerosos esclavos pasando de 550 en 1662 a 8.000 en 1664. Las rebeliones se continuaron ininterrumpidas. En 1673 se alzaron 200 esclavos de la plantación de un plantador (Mayor Seibly) a quien mataron junto con otros trece blancos, obtuvieron armas y municiones y se fueron a las montañas, resistiendo exitosamente a las partidas enviadas a capturarlos. Estos rebeldes serían el núcleo de lo que luego se llamaría Leeward Maroons. En 1678 se produjo otra rebelión en una plantación (Capitán Duck) que fue reprimida exitosamente por las autoridades coloniales. En 1685 se alzaron en armas los esclavos de una plantación en Guanaboa (Mrs. Grey) a los que se unieron otros para formar un grupo de 150 que se perdieron en el monte.

Algunos años antes en 1669 o 1670 ocurrió un naufragio de un buque negrero con esclavos de Madagascar quienes se fugaron estableciéndose en varias aldeas en las tierras orientales del interior. En 1690 se produjo una rebelión de 400 esclavos de la Costa de Oro en la plantación Sutton (Clarendon), logrando escaparse unos 318 que se unieron a las comunidades de Leeward. Las rebeliones continuaron; en 1704 se alzaron varios esclavos Coromantee, en 1720 un grupo liderado por un esclavo madagascarense de la plantación Down se escapó estableciéndose en las montañas, atrás de Deans Valley.

Por esa época eran tantos los grupos de esclavos fugados y comunidades resistentes que no es extraño que haya estallado una guerra general, llamada Primera Guerra de los Maroons (1725). En ese momento las comunidades *maroons* de Leeward estaban dirigidas por Cudjoe, mientras que las Windward (Nanny Town) estaban comandadas por Cuffee y en otro momento de la guerra por Nanny, que era su principal *obeah* (chaman) de los Windward.

La zona maroon estaba habitada por varios miles de afrojamaíquinos, cuya gran mayoría eran Coromantee o Akan-parlantes de la Costa de Oro o de Dahomey.

En 1736 luego de once años de guerra, había tres poblaciones rebeldes: una en Saint George (que incluía un remanente de rebeldes de Windward), otra en Saint Elizabeth cuyo líder era Accompong y el tercero en Saint James comandada por Cudjoe.

En esa fecha se formalizó un tratado de paz que fue interpretado por muchos como una traición de Cudjoe, quien estableció relaciones amistosas con los ingleses.

En los años siguientes muchas de las comunidades *maroons* lograron mantener su independencia y aislamiento hasta que con el tiempo, gradualmente, fueron incorporándose a la vida de la colonia.

En las colonias europeas de la costa guayanesa se establecieron plantaciones de caña de azúcar basadas en mano de obra esclava desde principios del siglo XVII. Estos territorios estuvieron alternativamente en manos españolas, inglesas, holandesas y francesas. Finalmente, se consolidó el dominio holandés en Surinam, el francés en Cayenne (1674) y más tardíamente el inglés en Georgetown (1812). Durante el siglo XVII y XVIII muchos esclavos de las plantaciones se escaparon estableciendo comunidades rebeldes *maroons* en el interior selvático. Los ejércitos coloniales, en particular los holandeses y franceses, intentaron infructuosamente dominar a estos grupos que finalmente se establecieron dando lugar a lo que se llamaría en la “jerga” colonial: los *bush negroes*. Estas comunidades de cimarrones sobrevivieron hasta el siglo XX en donde se reconocen seis naciones principales: los Saramaka y los Djuka (con una población de 15.000 habitantes cada una), los Aluku (1.000 habitantes), los Matawai (1.000 habitantes), los Paramaka (1.000 habitantes) y los Kwinti (con unos pocos cientos)

En el territorio de Cayenne se formó una comunidad cimarrona: los Maroons de la Montaigne de Plomb (*Lead mountain maroons*) que fue destruida en 1748.

En los Estados Unidos existieron gran número de rebeliones de esclavos. En las primeras décadas del siglo XVIII en Carolina del Sur hay repetidas referencias a grupos de negros cimarrones que “creaban problemas”. En 1765 el número de negros rebeldes se había multiplicado habiéndose destruido un campamento rebelde en 1768. Una situación similar se vivía en Georgia en 1771. Más tarde, un cierto número de negros que pelearon con los ingleses bajo la promesa de libertad y fueron derrotados, siguieron peleando por años a lo largo del río Savanna. En 1802, ya en plena época independiente de los Estados Unidos se estableció un campamento *maroon* en unos pantanos cerca de Elizabeth City, en Carolina del Norte, bajo el liderazgo de un esclavo conocido como Tom Copper.

En 1812 se registran alianzas de rebeldes nativos y africanos, incorporándose varios cientos de negros provenientes de las Carolinas y Georgia a las aldeas aborígenes. Las luchas violentas continuaron durante 1813, el año siguiente. En 1816 las tropas de los Estados Unidos atacaron el fuerte Negro en Appalachicola Bay que fue tomado luego de un sitio de diez días, matando 270 hombres, mujeres y niños, con tan solo 40 sobrevivientes. Nuevas expediciones contra los *maroons* tuvieron lugar en 1816, 1819 y 1820 en Ashepoo, Williamsburg County y cercanías de Georgetown en Carolina del Sur.

En 1821 había estallado una verdadera rebelión de *maroons* en los condados de Onslow, Carteret y Bladen en Carolina del Norte. Si bien se controló la situación, muchos rebeldes escaparon. En 1827 se registraron comunidades rebeldes en Alabama y cerca de la ciudad de Nueva Orleans. Apenas nueve años más tarde, cerca de esta última ciudad, en Cypress Swamp se registró otra comunidad *maroon* en Cypress Swamp.

Al año siguiente, en 1837, comenzó la llamada Guerra de los Seminolas que enfrentaba al ejército de los Estados Unidos con nativos seminolas y negros rebeldes (1.650 luchadores nativos y 250 negros). El año 1851 registró una alianza afrocomanche en México, el “Pennsylvania

Freeman” afirmaba que 1.500 antiguos esclavos estaban aliados con los comanches de México. En 1856 se registra un refugio de *maroons* en Carolina del Norte en un pantano entre los condados de Bladen y Robeson. Las rebeliones negras y los grupos *maroons* se multiplicaron aún más durante la guerra civil hasta que triunfó la abolición que permitió un reacomodamiento radical demográfico en la sociedad de los Estados Unidos, formándose numerosísimas comunidades afroamericanas en las ciudades del norte y noreste, que daría lugar en gran medida a la situación actual.

Influencias en los quilombos de la Banda Oriental

La influencia de las ideas de la Revolución Francesa, que proclamaban la “*libertad, igualdad y fraternidad*” de todos los seres humanos se sintió en las colonias francesas del Caribe dando ímpetu a los movimientos de rebeldía de los esclavos en dichas tierras. En particular fueron los rebeldes haitianos, como lo habían sido antes los *maroons* de Jamaica y los luchadores de Palmares quienes inspiraron los sentimientos de rebeldía en Montevideo y otras poblaciones de la Banda Oriental.

Estos sentimientos se aprecian en un documento de la época,⁹ en donde se manifiesta el “disgusto” de los propietarios de esclavos porque la autoridad de los amos “*se ve hoy abatida y sin ejercicio, ni aun para corregir con la severidad que corresponde por temor del insulto que pueden esperar de unos esclavos ya totalmente erguidos y de un espíritu rebestido de soberbia*” (sic)

Uno de los alzamientos de africanos más importantes se produjo en Montevideo en 1703, cuando se rebelaron varias decenas de esclavos y libertos (según Montaña, excedían la veintena) dirigiéndose hacia una “*Isla de Monte espeso situada en el Río Yy, con el propósito de seguir su ruta al Monte Grande, y formar en lo intrincado de él una Población*”.

El intento de rebelión de 1803 se frustró parcialmente, pues la mayoría de los escapados fueron aprehendidos. Sin embargo, las fugas de esclavos continuaron engrosando las comunidades rebeldes del territorio oriental. Si bien no tenemos información detallada sobre estas migraciones, suponemos que muchos de los africanos se incorporaron a las comunidades gauchas o tapes, mientras que un cierto número se integraron a las tolderías charrúas. En algunos casos las familias negras se mantuvieron unidas formando grupos separados, dando lugar a ciertas poblaciones rurales con mayoría afrouruuguaya que aún se encuentran en algunas zonas del país.

No sabemos con exactitud dónde se encontraba el Monte Grande al que querían incorporarse los alzados de 1803, pero es probable que se tratara precisamente del Quilombo del Yaguarón que se había establecido en la década anterior, que luego se registraría, tan solo nueve años después en el paraje de Tres Árboles. Es probable que los tres quilombos, el “kilombo del Yaguarón” que menciona Montaña, el Quilombo del Monte Grande hacia el que se dirigían los rebeldes de 1803 y el Quilombo de Tres Árboles de abril de 1812, constituyen la pervivencia de una misma comunidad rebelde en pleno país charrúa y minuán. A pesar de que la información

9. Oscar Montaña, *Umkhonto*, 1997, Ed. Rosebud, Montevideo, pág. 143.

es fragmentaria, creemos que en todos ellos hubo presencia o apoyo de las tolderías pampas, lo que precisamente posibilitó su supervivencia en el tiempo. Es probable que algunos años después la mayor parte de los habitantes africanos de este quilombo se hayan incorporado al ejército artiguista. Hay referencias numerosas acerca de “esclavos” fugados de los dominios españoles o portugueses que habían encontrado refugio en las comunidades rebeldes artiguistas. Al principio de la rebelión oriental artiguista el jefe español del Apostadero Naval de Montevideo, José María Salazar expresó que había “*más de ochocientos (...) (negros) aunque fugados del dominio de sus amos habían encontrado refugio en dicho ejército*”.¹⁰ La cifra es estimada en más de mil esclavos por el mismo Salazar en otra nota del 19 de noviembre de 1811.

Hubo muchos luchadores afro-artiguistas que se destacaron por su entrega, tenacidad y decisión en la lucha por la liberación de estas tierras del dominio colonial. Uno de los más conocidos es Francisco Encarnación Benítez.

Encarnación Benítez fue definido repetidas veces por los quejumbrosos miembros del Cabildo como “*un hombre perverso, vago, turbulento, al frente de un tropel de malvados*” y luego que el “*arreglo*” de la campaña era imposible “*mientras subsistiese el destructor Encarnación y los foragidos que lo acompañan*”.¹¹

En otro oficio dirigido a Artigas el Cabildo protesta: “*Encarnación al frente de un tropel de hombres que perseguidos o por desertores o por vagos o por sus crímenes, atraviesa los campos, destroza las haciendas, desola las poblaciones, aterra al vecino y distribuye ganados y tierras a su arbitrio*”.

Artigas contestó al Cabildo con mucha diplomacia señalando que no creía posible que tan solo con doce hombres pudiera hacer esos “*destrozos indecibles*”. En realidad, continúa el jefe de los orientales, hay “*Unos que los justifican, y otros lo acriminan y a mí me es difícil asertar en tanta variedad de opiniones*”. Al fin en otra nota del 23 de noviembre de 1815 confirma su “defensa diplomática” de Encarnación Benítez al señalar “*que informes de credibilidad le hicieron con respecto a la conducta de Encarnación Benítez en la campaña, que pudo muy bien describirse con exageración, como suele acaecer en tales circunstancias*”.

Esta actitud de Artigas frente a las acciones reivindicativas de la tierra de Encarnación Benítez es coherente con su visión y conducta durante toda su vida, asegurando los derechos totales de todos los desheredados y esclavizados de la Banda Oriental.

Los luchadores afro-artiguistas sufrieron la misma suerte que los charrúas, muriendo en los combates, siendo aprisionados o ejecutados o acompañando al líder en su exilio en el Paraguay. Probablemente los integrantes de la comunidad Cambacú de Asunción, descendientes de los guerreros negros que acompañaron a Artigas, sean también descendientes de los esforzados luchadores de los quilombos de los montes del Yaguarón.

10. Oscar Montaña, ob. cit., pág. 150.

11. Oscar Montaña, ob. cit., pág. 159.

En ese marco de rebelión intransigente contra las autoridades coloniales los afro-artiguistas también coincidieron con las *tolderías* charrúas libertarias. Cuando Artigas fue derrotado, muchos negros lo acompañaron; por su parte los charrúas se quedaron en su tierra para enfrentar al invasor portugués, y más tarde se integraron a la rebelión gaucha de la Cruzada Libertadora. En todas estas instancias cientos de afro-uruguayos se incorporaron a las luchas, nuevamente como aliados de las comunidades charrúas alzadas.

En los momentos duros de las derrotas los luchadores afro-artiguistas sufrieron la misma suerte de sus hermanos de armas charrúas, murieron en los combates, fueron aprisionados y ejecutados, o acompañaron al líder en su exilio en el Paraguay. Tal vez los integrantes de la comunidad Cambacúa de Asunción, descendientes de los guerreros negros que acompañaron a Artigas, sean también descendientes de los esforzados luchadores de los quilombos de los montes del Yaguarón.

Quilombos en el Río de la Plata

En el Río de la Plata las poblaciones africanas eran menos numerosas que en Brasil o en las costas e islas caribeñas. Por esa razón las rebeliones fueron más bien expresiones de rebeldía individual o de grupos relativamente pequeños. Sin embargo, en varias ocasiones dichos movimientos tuvieron una magnitud mayor dando lugar a enfrentamientos armados con las autoridades coloniales.

En 1793 se produjo la fuga de tres esclavos desde el Solís Chico¹², dos de los cuales fueron “casualmente” capturados. Uno fue apresado en un lugar llamado “*Paso de los Minuanes*” sobre el río Negro y el otro “*en las estancias del Cordovés*”, ambos en pleno país charrúa. Posteriormente fueron regresados a su condición de esclavitud. El tercero vino a Montevideo para encontrarse con otro negro baqueano que hablaba guaraní, de nombre Francisco con quien se escapó hacia el Yaguarón. Montañó menciona la población de *Kilombo* sobre el río Yaguarón donde se instaló una “*toldería*” de negros fugados que habría de durar varios años.

Algunos años más tarde, en 1812, en las cercanías del río Yaguarón se estableció el Quilombo de Tres Árboles que habría de hostigar a las fuerzas portuguesas al tiempo que las fuerzas artiguistas se retiraban a la Banda Occidental del río Uruguay. En dicho quilombo se reporta una fuerza de varios cientos de rebeldes (probablemente incluyendo un gran número de africanos) y de infieles (charrúas, minuanes, etcétera) enfrentando juntos a los portugueses en el momento en que Artigas debió retirarse circunstancialmente de la Banda Oriental. El Quilombo de Tres Árboles representa el caso más gráfico de la alianza rebelde afrocharrúa y gaucha que se dio en varias oportunidades a lo largo de las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del siglo XIX. Durante el período artiguista del territorio uruguayo, africanos y charrúas lucharon juntos integrados a la confederación multiétnica liderada por José Artigas.

12. Oscar Montañó, ob. cit., pág. 169.

La incorporación de los negros al ejército artiguista fue completa. Además de los batallones de “pardos”, había africanos o descendientes de africanos en todos los cuerpos de las fuerzas orientales que respondían al Protector. Los charrúas, en cambio, mantuvieron su identidad grupal, tanto en la batalla como al momento de levantar sus tolderías, éstas siempre a cierta distancia del campamento central de las fuerzas criollas.

Conclusiones

La abolición de la esclavitud fue un largo proceso político con importantes aspectos económicos cuyas consecuencias sociales todavía se experimentan en pleno siglo XXI.

En las colonias británicas americanas el proceso se inició en 1833 para culminar en 1840. En esa misma época se produjo la abolición de la esclavitud en la mayor parte de los países hispanoamericanos políticamente independientes.

En las colonias francesas de América la prohibición tuvo lugar en 1848.

Más tardíamente, en 1865, los Estados Unidos abolieron formalmente la esclavitud a través de la Décima Tercera Enmienda de su Constitución. Dos décadas más tarde (1886) fue abolida la esclavitud en las últimas colonias españolas remanentes en América (Cuba y Puerto Rico), y apenas dos años después, el 13 de mayo de 1888, fue ilegalizada en Brasil, último país del continente americano donde esta institución aún era legal.

Desde esa fecha ha transcurrido poco más de un siglo. Cuatro o cinco generaciones se han sucedido sin que haya sido posible borrar las huellas sociales del fenómeno esclavista.

Aún hoy los descendientes de esclavos, más o menos mezclados en las poblaciones criollas, experimentan una discriminación de origen histórico que les impide desarrollar existencias al nivel de sus potencialidades. Esta discriminación tiene múltiples aspectos. A medida que los aspectos raciales pierden importancia debido al mestizaje, adquieren mayor relevancia los aspectos económicos, sociales y culturales.

Los descendientes de los antiguos esclavos son desproporcionadamente más pobres, en los hechos suelen tener menores posibilidades de acceder a la educación y a la vivienda, habitan zonas más insalubres y a menudo son también discriminados en la obtención del empleos más calificados, dignos y mejor pagos. En casos extremos, desde el punto de vista laboral, en la actualidad hay aún muchos trabajos que se parecen bastante a la esclavitud.

Si bien se ha avanzado algo en remediar esta situación aún falta mucho camino por recorrer. Tal vez uno de los instrumentos más eficaces para borrar estas huellas indeseadas es la redefinición y valorización de las nuevas culturas criollas en el marco de las contribuciones inmensas que aportaron los inmigrantes forzados africanos.

Sin embargo, a pesar de la dominación que sufrieron los esclavos africanos lograron mantener elementos de sus costumbres, creencias y culturas: las religiones sincréticas afroamericanas echaron raíces en muchas sociedades criollas. Es el caso de las santerías de Cuba, del espiritismo de Venezuela, del candomblé bahiano, de la macumba carioca, los tangos y candombes montevideanos.

A nivel del arte, de la música y otras formas de cultura, la contribución africana ha sido impresionante en toda América, desproporcionada con la situación de dependencia y

humillación en que se encontraban la mayoría de los esclavos. Hoy se puede decir que una buena parte de la música criolla de las Américas está basada en los ritmos sincopados originarios de África.

En gran medida gracias a la fuerza y a la identidad que les confiere su herencia cultural, los afroamericanos lograron definir su presencia más allá de las cicatrices de la esclavitud y la realidad de dependencia.

Hoy, los negros criollos de América no sólo están tomando control de su destino, sino que están afirmando su liderazgo frente a los descendientes de sus antiguos amos.

A las sociedades criollas americanas todavía les queda pendiente un ejercicio de exorcismo que permita ahuyentar los viejos demonios del racismo, de la opresión, de la marginación y de la explotación. Volver a equilibrar las sociedades otorgando igualdades de oportunidades para todos y asegurar el respeto y rescate de las culturas avasalladas. Aquella historia cruel y despiadada todavía no ha terminado.

Bibliografía

- ANTÓN, Danilo, 1994. *Uruguaypirí*, Rosebud Ediciones, Montevideo.
- _____ 1995. *Piriguazú*, Rosebud Ediciones, Montevideo.
- _____ 1998. *Amerique, Los huérfanos del Paraíso*, Piriguazú Ediciones, Montevideo.
- ARAIÁ, Eduardo et al, 1992. *Diccionario de los Cultos Afro-Brasileros*, 3 vols., Ideia Editorial, San Pablo.
- BENZONI, Girolamo, 1565/1992. *Historia del Nuevo Mundo*, Colección Descubrimiento y Conquista, editada por Daniel Vidart, Ediciones *La República*, Montevideo.
- BORA, Woodrow y SHERBURNE F. Cook, 1969. "Conquest and population: A demographic approach to Mexican history"; en: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 113:177-183.
- BRANDON, William, 1986;. "New Worlds for Old: Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800", pág.10, Athens, Ohio, Ohio University Press.
- BRAUDEL, Fernand, 1979/1984. *The perspective of the World*, William Collins, Londres.
- _____ 1981. *The structures of everyday life*, William Collins, Londres.
- CLASTRES, Pierre, 1973. *Eléments de Démographie Amérindienne*, L'Homme, 13:23-36.
- DE LAS CASAS, Bartolomé, 1992. *Brevísima Historia de la Destrucción de las Indias*. Colección Descubrimiento y Conquista, Ediciones *La República*, Montevideo.
- DEL BARCO CENTENERA, Martín, 1836; *Argentina y la conquista del Río de la Plata*, Colección de Obras y Documentos, Buenos Aires.
- DENEVAN, William M., 1976/ 1992. "Native American Populations in 1492: recent research and a revised hemispheric estimate"; en: *The Native population of the Americas in 1492*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- ENGELS, Federico, 1884/ 1976. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Editorial Progreso, Moscú.

- FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, 1994. *Religión en las Antillas*, Editorial Academia, La Habana.
- GALEANO, Eduardo, 1994. *Memorias del Fuego*. Los nacimientos, Ediciones del Chanchito, Montevideo.
- HANKE, Lewis y RAUSCH, Jane M., 1993. *People and issues in Latin American history*, Markus Wiener Publishing, Inc., New York and Princeton.
- HEMMING, John, 1978. *Red gold*, The Camelot Press Ltd, Southampton.
- _____ 1989. *Amazon frontier; the defeat of the Brazilian Indians*, MacMillan, London.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio D., 1601-1615/ 1934-1957. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, 17 vols., Academia Real de la Historia, Madrid.
- DE LA VEGA, Inca Gracilazo, 1992. *Comentarios reales de los Incas 1609/1992*, editado por Daniel Vidart, Colección Descubrimiento y Conquista, Ediciones *La República*.
- JAIMES, M. Annette, (editor); 1992. *The state of Native America*, South End Press, Boston.
- JOSEPHY, Alvin M. Jr., 1994. *500 nations*, Alfred A. Knopf Publisher, New York.
- KLEIN, Herbert S., 1986. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Ed. Alianza América, pág.191, Madrid (traducción del inglés).
- LODY, Raúl, 1987. *Candomblé, Religião e resistência cultural*, Editorial Ática, San Pablo.
- LUZIO, Juan Durán, 1992. *Bartolomé de las Casas ante la conquista de América*, Editorial de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.
- MAQUET, Jacques, 1962/1971. *Civilizations of Black Africa*, Oxford University Press, New York.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, 1992. *Décadas del Nuevo Mundo*, Editorial *La República*, Montevideo.
- MONTAÑO, Oscar, 1997. *Umkhonto*, Rosebud Ediciones, Montevideo.
- MOONEY, James, 1910. "Population", en: HODGE, ed., *Handbook of American Indians*, 2:286-287.
- MOORE y DUNBAR, 1968. *Africa Yesterday and Today*, Edited by Clark D. Moore and Ann Dunbar, Bantam Pathfinder Editions, Bantam books, New York.
- OVIEDO y VALDÉS, Gonzalo Fernández de, *Historial General y Natural de las Indias 1535/1959*, editado por Jan Pérez de Tudela, 5 vols., Biblioteca de Autores Españoles, Ed. Atlas, Madrid.
- PESCATELLO, Ann M., 1993. *The greatest involuntary migration in Western history en People and Issues in Latin American History*, editores Lewis Hanke y Jane M.Rausch, Markus Wiener Publishing, Inc. New York y Princeton, págs.175-1982.
- PRICE, Richard, 1979/1996. *Maroon societies*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- RADELL, David R. 1976/1992. "The Indian slave trade and population of Nicaragua during the Sixteenth Century", en: *The Native Population of the Americas in 1492*, Ed. por William M. Denevan, University of Wisconsin Press, Madison.
- RODRÍGUEZ MOLAS, Ricardo, 1980. *Itinerario de los negros en el Río de la Plata*. Todo es Historia, N° 162; noviembre, págs.14 y 15, Buenos Aires.
- ROUSE, Irving, 1992. *The Tainos*, Yale University Press, New Haven and London.

- VARIOS, antología, 1992. *Cronistas de Indias*, Ediciones Colihue, Buenos Aires-Montevideo, 10 de noviembre de 1997.
- WEATHERFORD, Jack, 1988. *Indian givers*, Fawcet Columbine, New York.
- _____ 1991. *Native roots*, Fawcet Columbine, New York.
- _____ 1994. *Savages and civilization*, Crown Publishers, New York.
- WRIGHT, Ronald, 1993. *Stolen continents*, Penguin Books, Toronto, Ontario.

Direitos humanos e a política de ações afirmativas no Brasil¹

RUI SANTOS

O propósito deste texto é tecer breves considerações à cerca de temas controversos, como a universalidade dos direitos humanos, as singularidades socioculturais, e ações afirmativas enquanto políticas de promoção da igualdade racial e dos direitos humanos hoje no Brasil. Não com o intuito de formular conclusões, mas sim de fomentar o debate.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, construída após o término da Segunda Guerra Mundial, em 1948, surge na ânsia de se constituir como instrumento político e jurídico internacional, visando à proteção e promoção do direito de todos os seres humanos em face às violações e desconsiderações com a vida e a dignidade humana ocorridas nessa guerra. Surge como um código de princípios e valores pretensamente universais já que para ser sujeito de direito bastaria ser humano. Reza o artigo Primeiro da Declaração que *“Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”*.

Ora, sabemos que não nascemos todos livres e iguais em dignidade e direitos, muito embora, essa deva ser a meta a perseguir, nossa utopia. Até porque, a Declaração, é bom lembrar, não deixou de refletir o contexto político, social, econômico e cultural da época, tendo os países ocidentais, capitalistas e liberais, maior influência no seu texto final. O mesmo ocorrendo nos pactos que se seguiram, Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais,² sendo esse preterido a sua implementação, posto que as nações ocidentais argumentavam que só poderia ser efetivado a longo prazo, o que era contestado pelas nações socialistas.

1. Esse texto é uma versão ampliada e revisada da apresentação feita no Curso de Extensão em Antropologia e Direitos Humanos, promovido pelo Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em agosto de 2003.

2. O Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos foi adotado pela Resolução n. 2.200 A (XXI) da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966 e ratificado pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992, enquanto que o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais foi adotado pela Resolução n. 2.200-A (XXI) da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966 e ratificado pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992, pg. 196.

Com isso podemos distinguir o que era prioridade, ou seja, a secundarização dos direitos econômicos, mas principalmente os sociais e culturais. Importava o poder político, combinado com o econômico para a continuidade da exploração, aja vista que, muito embora o compromisso formal das nações signatárias da Declaração Universal e dos pactos que a sucederam em conjugar os direitos civis e políticos com os econômicos, sociais e culturais, sua efetivação, na prática, deixou muito a desejar. A própria autodeterminação dos povos, consolidada na carta de São Francisco e na Declaração de 1948, sofreu resistência por parte dos países imperialistas,³ no sentido de não abrir mão de suas colônias na África e Ásia, principalmente.

Com a eclosão dos vários movimentos de libertação dos países colonizados, principalmente no início da segunda metade do século XX, e a impossibilidade de subjugar-los pela força militar, as potências ocidentais tiveram que achar alternativa para continuarem a locupletar-se; a alternativa deu-se pela dominação política e econômica menos explícita e mais sutil.

Esta dominação não é etérea, reflete-se negativamente em segmentos populacionais historicamente discriminados ou fragilizados: mulheres, crianças, idosos, minorias étnicas, homossexuais, dentre outros. Enfim, os mesmos personagens de ontem e de hoje, que além de sofrerem as desigualdades estruturais e sociais que o modelo econômico impõe à cidadania, e por fugirem aos padrões da normalidade constituída, são os alvos prioritários das múltiplas e veladas discriminações e violências.

Estes “sujeitos de direitos” acabam não tendo possibilidade de acessar os recursos, oportunidades, a distribuição das riquezas produzidas, não têm pleno exercício de sua cidadania e, estigmatizados, são excluídos ou marginalizados. O processo de exclusão, de injustiça social, também acontece com as manifestações culturais de grupos e (ou) minorias étnicas, religiosas, castas e alguns segmentos sociais minoritários, gerando xenofobias e intolerâncias no convívio com a diversidade.

Os negros brasileiros fazem parte dessa pretensa minoria.⁴ Desde sua chegada no século XVI enquanto trabalhadores escravizados, até os dias atuais, sua história e suas manifestações culturais, de modo geral, foram relegadas a invisibilidade e ao ostracismo. Mesmo atualmente, todos os indicadores socioeconômicos, praticamente, apontam a exclusão, a marginalização, a injustiça social e a categoria de cidadão de segunda classe a que foi relegada a grande maioria dos negros brasileiros.

Segundo dados do IBGE, 64% dos pobres e 69% dos indigentes são negros, ou seja, não há uma distribuição equitativa da pobreza. Mesmo havendo, nos últimos anos, uma redução na proporção de pobres e indigentes, a proporção entre brancos e negros tem-se mantida praticamente inalterada, segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA.

A taxa de desemprego, por cor, em 2001⁵ foi de 8,3% de brancos e 10,7% de negros, sendo que no estudo feito estas diferenças se mantêm desde 1992. A renda domiciliar *per capita*,

3. Trindade, José Damiano de Lima. *História Social dos Direitos Humanos*.

4. Segundo dados do último censo do IBGE, negros e pardos constituem por volta de 47% da população brasileira. O critério usado pelo IBGE foi de auto-identificação, como recai sobre os negros um estigma negativo, muitos deles não se assumem em quanto tal. Por isso é de supor que a população negra seja maior do que a apontada pelas estatísticas.

5. Fonte: IPEA, com base na PNAD, IBGE.

de acordo com os dados do IPEA e do IBGE, também aponta enorme desigualdade a favor das famílias brancas. A renda média das famílias negras é menos da metade das famílias brancas.

Nas estatísticas relativas à educação, um dos fatores importantes de mobilidade social, as diferenças entre brancos e negros são alarmantes e, segundo o IPEA, os indicadores não sinalizam trajetórias convergentes, tanto em relação ao analfabetismo, o acesso ao ensino fundamental ou à permanência e sucesso escolar.

Estes são alguns dados, mas poderíamos citar outros tantos, como saúde, oportunidades de trabalho e renda, taxa de mortalidade infantil, mortalidade entre os jovens, acesso à tecnologia digital, acesso a bens duráveis ou habitação, que demonstram a influência do racismo na qualidade de vida, na discriminação da população negra.

Porém, junto com o fator econômico, outro vetor é determinante para a manutenção das desigualdades e injustiça social: a desvalorização dos processos de construção da identidade racial dos negros. Como aponta Alzira Rufino⁶ *“falar de direitos humanos das mulheres, crianças e homens negros é falar da mudança de imagem e de auto-imagem”*. Talvez o que tenha de mais perverso na ideologia racista brasileira é o fato dela conseguir aniquilar a auto-estima dos negros. Um dos exemplos clássicos é a ausência do negro na mídia de forma positiva, principalmente televisiva. É verdade que houve um certo avanço nos últimos anos em relação aos comerciais, mas isso só acontece porque ocorreu um aumento de negros com poder aquisitivo, o que não se traduz ainda em poder político.

Isso ratifica o racismo brasileiro que, invisível, silencioso, se comprova cientificamente pelas estatísticas, não deixando qualquer margem de dúvidas quanto a sua eficácia, caindo por terra o mito da democracia racial brasileira.

De que universalidade então estamos falando quando nos referimos à Declaração Universal dos Direitos Humanos? Nos parece que a Conferência de Viena em 1993 foi fundamental nesse sentido. Por influência de países em desenvolvimento, notadamente a China, Cingapura, os emergentes “Tigres Asiáticos”, árabes, em particular os Estados muçumanos, foi contestada a natureza da universalidade frente à diversidade das sociedades e suas diferentes formas de sociabilidades.

O artigo 5º da Declaração de Viena, afirma:

“5º. Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. As particularidades nacionais e regionais devem ser levadas em consideração, assim como os diversos contextos históricos, culturais e religiosos, mas é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais”.

6. In: Racismos Contemporâneos/org. Ashoka empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano, Ed. 2003.

Assim, tentou-se conjugar o particularismo cultural com o universalismo dos direitos humanos, mas para além disso, a Conferência de Viena trata em artigos específicos dos direitos de segmentos em situação de vulnerabilidade ou exclusão social, como o caso das mulheres, meninas, índios, portadores de deficiência física, refugiados, os trabalhadores migrantes e os negros. Refere também as conseqüências da pobreza em relação aos direitos humanos, como nos artigos 14 e 25:

14. A existência de situações generalizadas de extrema pobreza inibe o pleno e efetivo exercício dos direitos humanos; a comunidade internacional deve continuar atribuindo alta prioridade a medidas destinadas a aliviar e finalmente eliminar situações dessa natureza.

25. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos afirma que a pobreza extrema e a exclusão social constituem uma violação da dignidade humana e que devem ser tomadas medidas urgentes para se ter um conhecimento maior do problema da pobreza extrema e suas causas, particularmente aquelas relacionadas ao problema do desenvolvimento, visando a promover os direitos humanos das camadas mais pobres, pôr fim à pobreza extrema e à exclusão social e promover uma melhor distribuição dos frutos do progresso social. É essencial que os Estados estimulem a participação das camadas mais pobres nas decisões adotadas em relação às suas comunidades, à promoção dos direitos humanos e aos esforços para combater a pobreza extrema.

No que tange ao racismo, discriminação racial, xenofobia e outras formas de intolerância, a Conferência não deixou dúvidas sobre a necessidade dos países signatários de promoverem políticas públicas visando à eliminação de qualquer forma de discriminação, a equidade e a promoção dos Direitos Humanos, sendo esse objetivo “... primordial da comunidade internacional e um programa mundial de promoção no campo dos direitos humanos”.⁷ Os artigos 20, 26 e 27, do capítulo “Igualdade, dignidade e tolerância”, são incontestáveis sobre o papel dos Estados nesse sentido:

20. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos insta todos os Governos a tomarem medidas imediatas e desenvolverem políticas vigorosas no sentido de evitar e combater todas as formas de racismo, xenofobia ou manifestações análogas de intolerância, onde seja necessário, promulgando leis adequadas, adotando medidas penais cabíveis e estabelecendo instituições nacionais para combater fenômenos dessa natureza.

26. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos insta os Estados e a comunidade internacional a promoverem e protegerem os direitos das pessoas pertencentes a minorias nacionais, étnicas, religiosas ou lingüísticas, em conformidade com a Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Étnicas, Religiosas e Lingüísticas.

27. As medidas a serem tomadas devem incluir a facilitação de sua plena participação em todos os aspectos da vida política, econômica, social, religiosa e cultural da sociedade e no progresso econômico e desenvolvimento de seu país.

7. Artigo 19 do capítulo “Igualdade, dignidade e tolerância” da Conferência de Viena.

Portanto, as políticas de ação afirmativa podem e devem ser, sim, mecanismos usados pelo Poder Público para proteção e promoção dos direitos humanos.

No Brasil, a política de ações afirmativas para os negros passa a compor a agenda política oficial do governo com mais vigor mediante a III Conferência da ONU contra o Racismo, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância, realizada em Durban, África do Sul, em setembro de 2001. Teve função relevante a Fundação Cultural Palmares, órgão de governo vinculada ao Ministério da Cultura, criada em 1988, com a missão de promover a cultura negra bem como a defesa dos direitos dos negros e negras brasileiros.

A Fundação fomentou os debates preparatórios e articulou a representação brasileira em Durban. Coube a ela também, entre outras, executar o que trata o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988.⁸

Evidentemente que isso só foi possível pela pressão dos movimentos sociais organizados, principalmente o Movimento Negro, que desde o debate da Constituição de 1988, principalmente, vinha reivindicando reparações por todo um passado de discriminação que sofrera a população negra brasileira e o reconhecimento, pelo Estado, da existência do racismo, contraposto ao mito da democracia racial. A própria Constituição instituiu a construção de uma sociedade mais justa e solidária, com a redução das desigualdades sociais.

Timidamente alguns órgãos do governo, isoladamente, já discutiam tais políticas. A definição de ações afirmativas divulgada pelo Ministério da Justiça em 1996 é um exemplo disso:

“Ações afirmativas são medidas especiais e temporárias, tomadas pelo Estado e/ou pela iniciativa privada, espontânea ou compulsoriamente, com o objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidade e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, por motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros”.

Tomando essa definição como exemplar, não resta dúvidas da importância das Ações Afirmativas para a justiça social, equidade e promoção dos direitos humanos, ou seja, garantir a igualdade de oportunidades, mesmo que para isso seja necessário adotar um tratamento diferenciado para alguns grupos visando alcançarem um nível de competitividade e oportunidade similar aos demais grupos.

Desta maneira, as ações afirmativas são mecanismos de promoção da igualdade, direcionadas aos grupos socialmente excluídos e discriminados e que, em decorrência disto, experimentam situações de vulnerabilidade em relação a outros segmentos sociais hegemônicos e dominantes. A premissa fundamental da ação afirmativa, é o reconhecimento de que pessoas sujeitas à desigualdade devem ter reconhecimento diferenciado tendo por objetivo a promoção da justiça e da inclusão econômica, social e simbólica.

Cabe ressaltar que o debate sobre as ações afirmativas no Brasil apresenta uma singularidade paralisante. Parte da sociedade brasileira compreende as instituições sociais e o acesso aos direitos

8. Reza na lei que: “Aos remanescentes das Comunidades de Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

econômicos, sociais e culturais de maneira abstrata. De acordo com este pressuposto, todas as pessoas seriam iguais, visto o direito à igualdade ser definido constitucionalmente. Mas é preciso dizer que a igualdade formal não implica igualdade de fato. Ela demanda uma intervenção ativa do Estado, cuidando de aspectos fundamentais para a sociedade, inclusive de políticas destinadas a grupos específicos, àqueles mais vulneráveis. Com efeito, este é um tema que afeta amplas parcelas da sociedade brasileira e, além disso, mexe com representações simbólicas habilmente construídas ao longo dos anos.

De fato, a ação afirmativa implica usar o poder coercitivo do Estado para impor, ainda que de forma provisória, uma nova ordem em determinadas áreas das políticas públicas. O impacto dessas políticas, a sua eficácia, está diretamente ligado ao grau de empoderamento e de mobilização do público beneficiário e da concepção primordial de que os direitos são indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados.

É, porém, com o governo do presidente Luis Inácio Lula da Silva que as recomendações às instituições governamentais, recomendadas no Programa de Ação de Durban, ganham maior efetividade.

Um dos primeiros atos do Presidente, logo que tomou posse, em janeiro de 2003, foi assinar a Lei 10.639-03, no “âmbito do Ministério da Educação que instituiu a obrigatoriedade do ensino da História da África e dos africanos no currículo escolar do ensino fundamental e médio. Ainda junto a esse Ministério foi criada a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade que articula “programas de combate à discriminação racial e sexual com projetos de valorização da diversidade étnica.

Em relação à política externa brasileira houve o estreitamento das relações com a África, principalmente com os países da CPLP⁹ e África do Sul. Segundo o próprio presidente uma obrigação política, moral e histórica

Mas é através da SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, órgão de assessoria direta ao Presidente da República com status de ministério, criada em 21 de março de 2003, que o atual governo cria mecanismos mais concretos para o enfrentamento da questão racial e demonstra a importância que está dispensando à promoção da igualdade racial.

É missão da SEPPIR “acompanhar e coordenar políticas de diferentes ministérios e outros órgãos do governo brasileiro para promoção da igualdade racial, articular, promover e acompanhar a execução de diversos programas de cooperação com organismos públicos e privados, nacionais e internacionais e, ainda, acompanhar e promover o cumprimento de acordos e convenções internacionais assinados pelo Brasil que digam respeito à promoção da igualdade racial e ao combate ao racismo”. Assim se instituiu uma política Nacional de Promoção da Igualdade Racial com o objetivo de reduzir as desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra.

9. Comunidade de Países de Língua Portuguesa.

O que desperta maior discussão no Brasil hoje em relação à política de ações afirmativas são as cotas. Elas são apenas uma das medidas de Ação Afirmativa, que devem ser usadas onde se faz necessário uma ação mais contundente, rápida e focalizada, como o acesso dos negros à universidade, quando, no total de universitários brasileiros, 97% são brancos, sobre 2% de negros e 1% de descendentes orientais.¹⁰

Junto com os concursos públicos, a cota no vestibular fomenta um debate mais acirrado tão somente porque ela atinge a classe média e a elite brasileira e é corretamente interpretada por estas como uma disputa de espaço e poder, e ainda mais, uma questão de identidade nacional. A possibilidade de mobilidade social de 45% da população brasileira, negra, pode fazer emergir uma forte classe média negra que influencie cultural e politicamente o país e queira, no mínimo, compartilhar o poder. Cairia por terra o ideário da elite brasileira de uma sociedade branca, de origem européia.

Portanto, não basta fazer leis, tratados para combater as desigualdades e injustiças sociais, são necessárias políticas públicas específicas para promoção da igualdade de oportunidades, e dos direitos humanos, apontando para uma sociedade que tenha princípios norteadores de respeito e tolerância às diversidades e às diferenças. E cabe ao Estado, enquanto regulador social, tratar de forma desigual os socialmente desiguais, visando à cidadania plena.

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt, 2003. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- JACCOUD, Luciana de Barros, BEGHIN, Nathalie, 2002. *Desigualdades Raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: Ipea.
- LIMA JR., Jayme Benvenuto, 2002. *Manual de Direitos Humanos Internacionais: acesso aos sistemas global e regional de proteção dos direitos humanos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- NOVAES, Regina, 2001. *Direitos Humanos: temas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad.
- TRINDADE, José Damião de Lima, 2002. *História Social dos Direitos Humanos*. São Paulo: Peirópolis.

10. Dados do IPEA.

*Derechos humanos y política de acciones afirmativas en Brasil*¹¹

RUI SANTOS

El propósito de este texto es elaborar breves consideraciones sobre temas controvertidos, tales como la universalidad de los derechos humanos, las singularidades socioculturales, así como acciones afirmativas en tanto políticas de promoción de la igualdad racial y de los derechos humanos en el Brasil de hoy. No con la intención de arribar a conclusiones, sino para estimular el debate.

La Declaración Universal de Derechos Humanos, creada después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, en 1948, surge del afán de constituirse como instrumento político y jurídico internacional, con miras a la protección y promoción del derecho de todos los seres humanos ante violaciones y agravios a la vida y a la dignidad humana ocurridas durante la guerra. Surge como un código de principios y valores supuestamente universales, ya que para ser sujeto de derecho bastaría ser humano. El artículo Primero de la Declaración dice que *“Todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos”*.

Sin embargo, sabemos que no nacemos todos libres ni iguales en dignidad y derechos, aun cuando esa deba ser la meta a alcanzar; nuestra utopía. Incluso porque la Declaración no dejó de reflejar el contexto político, social, económico y cultural de la época, en los cuales los países occidentales, capitalistas y liberales, ejercieron mayor influencia en su texto final. Lo mismo ocurrió en los pactos siguientes: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales,¹² en los que fue postergada su implementación porque las naciones occidentales argumentaban que sólo podría efectivizarse a largo plazo, lo que era impugnado por las naciones socialistas.

11. Ese texto es una versión ampliada y revisada de la presentación hecha en el Curso de Extensión en Antropología y Derechos Humanos, promovido por el Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Río Grande del Sur, en agosto de 2003.

12. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos fue adoptado por la Resolución N° 2.200 A (XXI) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 16 de diciembre de 1966 y ratificado por Brasil el 24 de enero de 1992, mientras que el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales fue adoptado por la Resolución N° 2.200-A (XXI) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 16 de diciembre de 1966 y ratificado por Brasil el 24 de enero de 1992, pág. 196.

Así podemos distinguir lo que surgió como prioritario, es decir, lo que pasó a ser secundario de los derechos económicos, principalmente de los sociales y culturales. Lo que más importaba era el poder político combinado con el económico para la continuidad de la explotación, teniendo en cuenta que a pesar de que el compromiso formal de las naciones signatarias de la Declaración Universal y de los pactos que la sucedieron, era el de conjugar los derechos civiles y políticos con los económicos, sociales y culturales, su implementación en la práctica dejó mucho que desear. La propia autodeterminación de los pueblos, consolidada en la carta de San Francisco y en la Declaración de 1948, ofreció resistencia por parte de los países imperialistas,¹³ en el sentido de no desistir de sus colonias en África y en Asia, principalmente.

Con la eclosión de los movimientos de liberación de los países colonizados, principalmente a comienzos de la segunda mitad del siglo XX, y ante la imposibilidad de someterlos por la fuerza militar, las potencias occidentales tuvieron que buscar una alternativa para continuar acumulando riquezas; ésta se dio mediante la dominación política y económica menos explícita y más sutil.

La dominación no fue etérea, se refleja aún negativamente en grupos de población históricamente discriminados o fragilizados: mujeres, niños y niñas, personas mayores, minorías étnicas, homosexuales, entre otros. Los mismos personajes de ayer, que además de sufrir las desigualdades estructurales y sociales que el modelo económico impone a la ciudadanía, huían de los padrones de la normalidad constituida, son hoy objetivos prioritarios de las múltiples discriminaciones y violencia.

Estos “sujetos de derecho” no tienen posibilidad de acceder a los recursos, a las oportunidades, a la distribución de las riquezas producidas, ni tienen pleno ejercicio de su ciudadanía, por lo que son estigmatizados, excluidos o marginados. El proceso de exclusión, de injusticia social, también ocurre con las manifestaciones culturales de minorías étnicas, religiosas, castas y algunos grupos sociales minoritarios, generando xenofobias e intolerancias en convivencia con la diversidad.

Los negros brasileños son parte de esa pretendida minoría.¹⁴ Desde su llegada en el siglo XVI como trabajadores esclavizados, hasta los días actuales, su historia y sus manifestaciones culturales, en general, fueron relegadas a la invisibilidad y al ostracismo. Actualmente, todos los indicadores socioeconómicos, señalan la exclusión y la marginación, la injusticia social y la categoría de ciudadano de segunda clase a la gran mayoría de los negros brasileños.

Según datos del IBGE, el 64% de los pobres y el 69% de los indigentes son negros, o sea, no hay una distribución equitativa de la pobreza. En los últimos años, hubo una reducción de la proporción de pobres e indigentes, pero ésta entre blancos y negros se ha mantenido inalterada, según datos del Instituto de Pesquisa Económica Aplicada, IPEA.

13. Trindade, José Damião de Lima. *Historia Social de los Derechos Humanos*.

14. Según datos del último censo del IBGE, negros y pardos constituyen alrededor del 47% de la población brasileña. El criterio usado por el IBGE fue de autoidentificación, ya que como recae sobre los negros un estigma negativo, muchos de ellos no se asumen como tales. Por eso es de suponer que la población negra sea mayor que la que señalan las estadísticas.

La tasa de desempleo por color en el 2001¹⁵ fue de 8,3% de blancos y 10,7% de negros, y en el estudio realizado estas diferencias se mantienen desde 1992. El ingreso domiciliario per cápita, de acuerdo a los datos del IPEA y del IBGE, también muestra una enorme desigualdad a favor de los hogares blancos. El ingreso medio de las familias negras es menos de la mitad que el de las familias blancas.

En las estadísticas relativas a la educación, que es uno de los factores de movilidad social, las diferencias entre blancos y negros son mayores aún y, según el IPEA, los indicadores no señalan trayectorias convergentes, ya sea con relación al analfabetismo, al acceso a la enseñanza fundamental o a la permanencia y éxito escolar.

Estos son algunos datos pero podríamos citar otros: salud, oportunidades de trabajo e ingreso, tasa de mortalidad infantil, mortalidad entre los jóvenes, acceso a la tecnología digital, acceso a bienes no fungibles o vivienda, que demuestran la influencia del racismo en la calidad de vida, en la discriminación de la población negra.

Junto al factor económico otro vector es determinante para el mantenimiento de las desigualdades y la injusticia social: la desvalorización de los procesos de construcción de la identidad racial de los negros. Según Alzira Rufino¹⁶ *“hablar de derechos humanos de las mujeres, niños y hombres negros es hablar del cambio de imagen y de autoimagen”*. Tal vez la mayor injusticia radica en la ideología racista brasileña, pues ésta logra aniquilar la autoestima de los negros. Uno de los ejemplos clásicos es la ausencia de personas negras en los medios de comunicación en forma positiva, principalmente en televisión. Hubo un cierto avance en los últimos años con relación a los comerciales, pero ello ocurrió cuando coincidió con un aumento de personas negras con mayor poder adquisitivo, lo que no se traduce en poder político.

Esto ratifica el racismo brasileño que invisible, silencioso, se comprueba por las estadísticas sin dejar margen de dudas en cuanto a su eficacia, cayendo por tierra el mito de la democracia racial brasileña.

¿De qué universalidad estamos hablando cuando nos referimos a la Declaración Universal de los Derechos Humanos? La Conferencia de Viena de 1993, fue fundamental en este aspecto. Por influencia de países en desarrollo, especialmente China, Singapur, los emergentes “Tigres Asiáticos”, árabes, en particular los Estados musulmanes, fue refutada la naturaleza de la universalidad frente a la diversidad de las sociedades y sus diferentes formas de sociabilidad.

El artículo 5º de la Declaración de Viena afirma:

“5º. Todos los derechos humanos son universales, indivisibles, interdependientes y interrelacionados. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos globalmente de forma justa y equitativa, en pie de igualdad y con el mismo énfasis. Las particularidades nacionales y regionales deben ser tomadas en consideración, así como los diversos contextos históricos, culturales y religiosos, pero es deber de los Estados promover y proteger todos los derechos humanos y libertades fundamentales, independientemente de sus sistemas políticos, económicos y culturales”.

15. Fuente: IPEA, con base en la PNAD, IBGE.

16. En: *Racismos Contemporâneos/org. Ashoka emprendedores Sociales y Takano Ciudadanía*. Rio de Janeiro, Takano, Ed. 2003.

Se intentó conjugar el particularismo cultural con el universalismo de los derechos humanos, pero además, la Conferencia de Viena trata en artículos específicos los derechos de grupos en situación de vulnerabilidad o exclusión social, como es el caso de las mujeres, niñas, indios, personas con capacidades físicas diferentes, refugiados, trabajadores migrantes y los negros. Hace referencia también a las consecuencias de la pobreza respecto de los derechos humanos, como en los artículos 14 y 25:

“14. La existencia de situaciones generalizadas de extrema pobreza inhibe el pleno y efectivo ejercicio de los derechos humanos; la comunidad internacional debe continuar atribuyendo prioridad alta a medidas destinadas a aliviar y finalmente eliminar situaciones de esa naturaleza.

25. La Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos afirma que la pobreza extrema y la exclusión social constituyen una violación a la dignidad humana y que deben ser tomadas medidas urgentes para conocer más sobre el problema de la pobreza extrema y sus causas, particularmente aquellas relacionadas con el problema del desarrollo, con miras a promover los derechos humanos de las clases más pobres, poner fin a la pobreza extrema y a la exclusión social y promover una mejor distribución de los frutos del progreso social. Es esencial que los Estados estimulen la participación de las clases más pobres en las decisiones adoptadas con respecto a sus comunidades, a la promoción de los derechos humanos y a los esfuerzos para combatir la pobreza extrema”.

En lo que se refiere al racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia, la Conferencia no dejó dudas sobre la necesidad de que los países signatarios promuevan políticas con miras a la eliminación de toda forma de discriminación, a la equidad y la promoción de los Derechos Humanos, siendo ese objetivo “... primordial de la comunidad internacional y de un programa mundial de promoción en el campo de los derechos humanos”.¹⁷ Los artículos 20, 26 y 27 del capítulo “Igualdad, dignidad y tolerancia”, son irrefutables en cuanto al papel de los Estados en ese punto:

“20. La Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos insta a todos los Gobiernos a tomar medidas inmediatas y a desarrollar políticas vigorosas en el sentido de evitar y combatir todas las formas de racismo, xenofobia o manifestaciones análogas de intolerancia, donde sea necesario, promulgando leyes adecuadas, adoptando medidas penales apropiadas y estableciendo instituciones nacionales para combatir fenómenos de esa naturaleza”.

“26. La Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos insta a los Estados y a la comunidad internacional a promover y proteger los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales, étnicas, religiosas o lingüísticas, de conformidad con la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Étnicas, Religiosas y Lingüísticas”.

17 Artículo 19 del capítulo “Igualdad, dignidad y tolerancia” de la Conferencia de Viena.

“27. Las medidas a tomarse deben incluir la facilitación de su plena participación en todos los aspectos de la vida política, económica, social, religiosa y cultural de la sociedad y en el progreso económico y desarrollo de su país”.

Por lo tanto, las políticas de acción afirmativa pueden y deben ser mecanismos usados por el Poder Público para protección y promoción de los derechos humanos.

En Brasil, la política de acciones afirmativas para los negros pasa a integrar la agenda política oficial del gobierno con más vigor en la III Conferencia de la ONU contra el Racismo, Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica, en setiembre de 2001. Tuvo una función relevante la Fundación Cultural Palmares, organismo del gobierno vinculado al Ministerio de Cultura, creado en 1988 con la misión de promover la cultura negra, así como la defensa de los derechos de los negros y negras brasileños.

La Fundación fomentó los debates preparatorios y articuló la representación brasileña en Durban. Le correspondió a ella también, entre otras, ejecutar lo que trata el Artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias de la Constitución de 1988.¹⁸

Esto sólo fue posible ante la presión de los movimientos sociales organizados, principalmente el Movimiento Negro, que desde el debate de la Constitución de 1988 venía reivindicando reparaciones por todo un pasado de discriminación sufrido por la población negra brasileña y el reconocimiento, por parte del Estado, de la existencia del racismo, contrapuesto al mito de la democracia racial. La propia Constitución instituyó la construcción de una sociedad más justa y solidaria, con la reducción de las desigualdades sociales.

Tímidamente, algunos organismos de gobierno, aisladamente, ya discutían tales políticas. La definición de acciones afirmativas divulgada por el Ministerio de Justicia en 1966 es un ejemplo de ello:

“Acciones afirmativas son medidas especiales y temporarias, tomadas por el Estado y/o por iniciativa privada, espontánea u obligatoriamente, con el objetivo de eliminar desigualdades históricamente acumuladas, garantizando la igualdad de oportunidades y de tratamiento, así como de compensar pérdidas provocadas por la discriminación y la marginalización, por motivos raciales, étnicos, religiosos, de género y otros”.

Si tomamos esta definición como ejemplo, no quedan dudas de la importancia de las Acciones Afirmativas para la justicia social, la equidad y la promoción de los derechos humanos; esto es, garantizar la igualdad de oportunidades, aunque para ello sea necesario adoptar un tratamiento diferenciado para algunos grupos con el objetivo de obtener un nivel de competitividad y oportunidad similar a los otros agrupamientos.

18. Dice la ley que: “A los remanentes de las Comunidades de Quilombos (campamentos fortificados o poblaciones de negros) que estén ocupando sus tierras les es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos”.

De esta manera, las acciones afirmativas son mecanismos de promoción de la igualdad dirigidos a los grupos socialmente excluidos y discriminados que, como consecuencia de ello, experimentan situaciones de vulnerabilidad con relación a otros grupos sociales hegemónicos y dominantes. La premisa fundamental de la acción afirmativa es el reconocimiento de que personas sujetas a desigualdad deben tener reconocimiento diferenciado, teniendo como objetivo la promoción de la justicia y de la inclusión económica, social y simbólica.

El debate sobre las acciones afirmativas en Brasil presenta una singularidad paralizadora. Un sector de la sociedad brasileña comprende las instituciones sociales y el acceso a los derechos económicos, sociales y culturales en forma abstracta. De acuerdo con este presupuesto, todas las personas serían iguales, ya que el derecho a la igualdad está definido constitucionalmente. Pero es preciso decir que la igualdad formal no implica igualdad de hecho. Ella demanda una intervención activa del Estado cuidando aspectos fundamentales para la sociedad, incluso políticas destinadas a grupos específicos, a los más vulnerables. Este es un tema que afecta a grandes grupos de la sociedad brasileña y moviliza representaciones simbólicas hábilmente construidas a lo largo de los años.

La acción afirmativa implica usar el poder coercitivo del Estado para imponer, en forma provisoria, un nuevo orden en determinadas áreas de las políticas públicas. El impacto de esas políticas, su eficacia, está directamente ligado al grado de “empoderamiento” y de movilización del público beneficiario y de la concepción consciente de que los derechos son indivisibles, interdependientes e interrelacionados.

No obstante, con el gobierno del Presidente Luis Inácio Lula da Silva las recomendaciones a las instituciones gubernamentales, señaladas en el Programa de Acción de Durban, han ganado efectividad.

Uno de los primeros actos del Presidente, luego de asumir el cargo, en enero de 2003, fue firmar la Ley 10.639-03, en el marco del Ministerio de Educación, que instituyó la obligatoriedad de la enseñanza de Historia de África y de los africanos en la escolaridad de la enseñanza primaria y secundaria. También en este Ministerio fue creada la Secretaría de Educación Continuada, Alfabetización y Diversidad, que articula “programas de combate a la discriminación racial y sexual con proyectos de valoración de la diversidad étnica”.

Respecto de la política externa brasileña hubo una aproximación en las relaciones con África, principalmente con los países de la CPLP¹⁹ y Sudáfrica. Según el propio Presidente, una obligación política, moral e histórica.

Pero es a través de la SEPIR, Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial, órgano de asesoría directa al Presidente de la República con estatus de Ministerio, creada el 21 de marzo de 2003, que el actual gobierno da origen a mecanismos concretos para enfrentar el problema racial, demostrando la importancia que otorga a la promoción de la igualdad racial.

19. Comunidad de Países de Lengua Portuguesa.

Es misión de la SEPPIR “acompañar y coordinar políticas de diferentes ministerios y otros órganos de gobierno para promover la igualdad racial, articular, promover y acompañar la ejecución de diversos programas de cooperación con organismos públicos y privados, nacionales e internacionales y, aun, acompañar y promover el cumplimiento de acuerdos y convenciones internacionales firmados por Brasil que se refieran a la promoción de la igualdad racial y al combate al racismo”. Así se instituyó una política Nacional de Promoción de la Igualdad Racial con el objetivo de reducir las desigualdades raciales en Brasil, con énfasis en la población negra.

Lo que despierta mayor discusión en Brasil hoy respecto de la política de acciones afirmativas son los cupos. Estos son una de las medidas de Acción Afirmativa que debe ser usada donde es necesaria una acción más contundente, rápida y focalizada, como es el acceso de los negros a la universidad, ya que en el total de universitarios brasileños, 97% son blancos, 2% son negros y 1% descendientes de orientales.²⁰

Junto con los concursos públicos, el cupo para examen de ingreso a facultad fomenta un debate mayor porque toca a la clase media y a la elite brasileña, interpretada por éstas como una disputa de espacio y poder, aún más, un problema de identidad nacional. La posibilidad de movilidad social de 45% de la población brasileña negra, puede hacer surgir una fuerte clase media negra que tenga influencia cultural y política en el país y busque compartir el poder. Esto haría caer el ideal de la elite brasileña de una sociedad blanca de origen europeo.

Por lo tanto, no basta hacer leyes, tratados para combatir las desigualdades y las injusticias sociales, son necesarias políticas públicas específicas para promoción de la igualdad de oportunidades y de los derechos humanos, apuntando a una sociedad con principios orientadores de respeto y tolerancia a las diversidades y a las diferencias. Corresponde al Estado, como regulador social, tratar de forma desigual a los socialmente desiguales, con miras a un futuro de ciudadanía plena.

20. Datos del IPEA.

El racismo y los derechos humanos en Uruguay

ROMERO J. RODRÍGUEZ

Se nos brinda la oportunidad de colaborar en la profundización de un tema que en los últimos años ha estado en la agenda pública de los uruguayos. Nos referimos al racismo, la discriminación, la exclusión social, fenómenos que se manifiestan sobre grupos humanos por el hecho de pertenecer a un determinado segmento cultural, o por la condición de género, o por la simple razón de manifestar sentimientos de un modo diferente y no sujetarse a las formas llamadas convencionales.

Este breve trabajo, en dos partes, tratará de demostrar cómo actúa el racismo y la discriminación en nuestro medio y cuáles son los resultados que ha dejado la ausencia de políticas concretas para erradicar este mal. También presentaremos las repercusiones del tema a nivel internacional, específicamente en el seno de las Naciones Unidas por medio del Comité Contra la Discriminación Racial y las recomendaciones que éste le ha solicitado al Estado uruguayo.

De ahí la importancia de que estas problemáticas sean abordadas también en el ámbito académico en el marco de los Derechos Humanos, procurando las formas para que hombres y mujeres sean reconocidos y aceptados por todos en el camino de la armonía social, encarando la diversidad como riqueza del ser humano.

Las siguientes consideraciones son parte del análisis cotidiano que hace la colectividad negra mediante sus propias organizaciones, donde se abordan factores políticos, históricos, económicos, sociales y culturales que contribuyen a la perpetuación del racismo y la discriminación racial, así como las características particulares que adopta en Uruguay.

Dominación - discriminación

Muchos han definido el racismo como la exacerbación del sentido racial de un grupo étnico, especialmente cuando convive con otros, y el otorgamiento de un carácter de “inferior” a quienes no pertenecen a ese grupo. Esta consideración justifica la persecución a quienes no lo integran.

Con relación a nuestro país, si entendemos que la acción de perseguir es hacer o procurar daño físico y violento, se puede afirmar que eso no sucede en estos momentos. Pero si por persecución entendemos un acoso continuo con el fin de que el grupo minoritario termine siendo condescendiente con la mayoría, debemos admitir su existencia. No reconocerlo agrega un daño ya que, aun sin ser percibido, toma formas variadas en toda la sociedad.

El pasaje forzoso de africanos al continente americano se realizó en el marco de una combinación de factores; su principal objetivo fue la generación de ganancias, su método imponer un modelo y un sistema de vida -a partir de su particular forma de concebir la existencia de la humanidad- para su propio beneficio. La imposición de otro modelo cultural implicó destruir -hasta hacer desaparecer, si fuera posible- toda cultura diferente, toda forma de pensamiento distinto, todas las religiones diferentes, todos los principios de vida distintos. Para que este proyecto se desarrollara y se consolidara fue necesario eliminar todo vestigio de humanidad en los sectores a ser dominados. Sostener que hombres y mujeres de una cultura diferenciada no pertenecen a la escala humana y que -apelando a un darwinismo infantil- están más cerca del mono que del hombre, ha sido el primer paso para justificar tal dominación.

Esta lógica generó masacres y genocidio al pueblo negro, así como también a los judíos, a los gitanos, a los indios y a las culturas que no comulgaban con el principio del dominador.

Actualmente, no es sólo enfrentar la violencia física sino luchar contra la cultura que ésta engendró. Porque cuando se legitima ese tipo de violencia se transmite mediante lo cotidiano; se fomenta por medio de los prejuicios, estigmas, pautas de discriminación, modos sutiles y no tan sutiles de segregación. Esta suma de elementos se introduce en los contenidos de los programas educativos formales y no formales, se reproduce, se extiende en toda la sociedad y va incorporándose en el sistema de ideas y costumbres de cada país.

La cultura del dominador conforma un cuerpo ideológico en cuyo núcleo central está el racismo. Su naturaleza no fue sólo justificar la esclavitud, sino imponer un modelo económico, cultural, social y político, adecuado a cada zona o región hacia donde la dominación se extendía.

Las riquezas naturales a extraer (minas de metales y piedras preciosas, cultivos de caña de azúcar o algodón) necesitaban de miles de hombres y mujeres como fuerza de trabajo esclavo. Para imponerla se recurrió a la agresión, el asesinato, justificados incluso con normas jurídicas especiales. Si las necesidades geográficas y condiciones climáticas habilitaban prácticas de explotación agropecuaria que no exigían una fuerte presencia de mano de obra esclava, el racismo tomaba otras formas.

La esclavitud fue el instrumento básico de un proceso de aculturación del africano aplicado de manera forzada en nuestras sociedades, de acuerdo con los intereses de las clases dominantes. Fue la base de la sociedad uruguaya en el siglo XIX, no sólo de su economía. La ostentación del trabajo esclavo de los sectores dominantes y la ausencia de ámbitos críticos al sistema durante todo su período de vigencia, demuestran que la esclavitud benefició a toda la sociedad blanca.

En la región, la cultura dominante no necesitó emplear modalidades cruentas. Las condiciones naturales aconsejaban aplicar otros métodos para que rindiesen mayores réditos. En

los resultados, casi se ha borrado la presencia de diversidad cultural de los africanos y sus descendientes en Uruguay, como parte de una estrategia de acallar lo diferente con actos de discriminación y racismo que dejó el colonialismo en el Río de la Plata.

Formalmente libre el esclavo, transformado en negro por la sociedad de clases, encontró grandes dificultades para vender su fuerza de trabajo; su espacio de negociación fue limitado. Quedó sujeto a trabajos zafrales, de servicio y el mercado lo expulsó hacia los más degradantes. Una nueva situación, la de ciudadano de segunda, recrea los elementos culturales, sociales y raciales anteriores. Los preconcepciones, a veces la segregación, marcan la condición subalterna, así como elementos de paternalismo y discursos ambiguos confunden a los negros, sometidos a una doble discriminación: por su condición socioeconómica y por su condición de negros.

En Uruguay, el pueblo negro quedó sin base cultural propia, sin identidad que permitiera fomentar su autoestima y, salvo las imágenes folclóricas de algún texto escolar, la presencia del pueblo esclavo y negro en la construcción del país está prácticamente ausente.

La visión cultural y la manera de concebir la existencia por parte de los africanos y sus descendientes fueron sistemáticamente despreciadas, a tal punto que cualquier manifestación propia fue mediatizada y estigmatizada como carente de valor científico.

Algunos textos cuentan batallas e hitos históricos donde se menciona la valentía y se expresa el reconocimiento de los negros, pero en este caso, creemos que la valentía es la restitución de la dignidad personal y la libertad perdida, atrapadas en las estancias y en las casas de los patricios.

Uruguay: mosaico multirracial

El desarrollo de las comunidades europeas en Uruguay demuestra que son ellas las que le dieron una impronta de progreso a la sociedad; los instrumentos que se le brindaron en la creación de cooperativas, sociedades de socorros mutuos, institutos de educación, conformación de sindicatos y gremios, partidos políticos, que construyeron la historia del Uruguay moderno. Desde esta óptica, el sustrato común es la base cultural occidental, sin tener en cuenta a las llamadas minorías. Nuestra presencia, como negros, es nula, desde la religión a la política, desde la economía a las artes. Todo el país parecería homogéneamente europeo. Fuera de esa lectura quedan los indígenas, los negros, así como todo aquel que no haya tenido la fuerza necesaria para hacer oír sus propuestas culturales diferentes.

La misma lógica se expresa nuevamente. Todo lo que no responda a un padrón determinado es mediatizado, sin validez científica no es representativo, no está escrito, no existe. Nuestro lugar ha sido el de ser observados como elementos folclóricos y carnavaleros, barrenderos, sirvientes de Montevideo, peones de estancia y milicos rasos de cuartel, el sector desechable de una sociedad en desarrollo. Pagamos el precio de no ser numerosos, no formamos parte importante de las actividades que conforman la economía del país; el sistema no tuvo necesidad de aplicar los violentos métodos de discriminación conocidos en otros sitios.

Pero sí ha existido un proceso de aculturación mediante el cual se han modificado aspectos sustanciales de la colectividad negra: las sociedades de negros se convierten en comparsas

lubolas, las esclavas de ayer son las domésticas de hoy, nuestras religiones son tratadas como oscuras brujerías y se ensalza sólo al ágil y brillante deportista.

De los repudios generalizados de las décadas pasadas, donde nos impedían entrar en bares, cines, clubes sociales, pasamos por el peligro de las *razzias* en las décadas del setenta y ochenta cuando la negritud fue objeto de la represión, dado que ninguna cédula de identidad lo podía ocultar, menos en la cara visible de Montevideo, su avenida 18 de Julio, donde la presencia laboral de los negros es casi nula.

La sociedad civil y el Estado han fundamentado ideológicamente la invisibilización de las minorías étnicas en Uruguay. La argumentación ha sido variada y de distinto carácter según los intereses del momento. Esencialmente se ha negado la importancia numérica de minorías raciales y su herencia cultural. Por otro lado, se ha exaltado la incidencia genealógica europea, en especial la hispánica. La visión oficial predominante interpreta que nuestra población es resultado de un “crisol de razas”, negando la pervivencia de aspectos culturales ancestrales mantenidos por descendientes de los pueblos de origen de inmigrantes o esclavos introducidos a la fuerza en la época colonial.

Modelo genealógico hispánico

Casi todos los autores que adhieren al modelo genealógico hispánico valoran de forma positiva la herencia española, reivindicando el legado religioso y ético de la misma.

Para ellos el poblamiento del Uruguay nace a partir de la fundación de Montevideo, por ende, los estudios genealógicos tienen a la sociedad como principal centro de análisis. La fantástica obra de Juan Alejandro Apolant, “*Génesis de la familia uruguaya*”, es sin duda la expresión cumbre de esa corriente que funda en la ciudad puerto los orígenes genealógicos nacionales.

Sin embargo, poco influenciado por motivaciones de tipo ideológico, Apolant, al ceñirse rigurosamente a los datos de los registros eclesiásticos y los padrones coloniales, concluyó destacando la importancia que los aportes no europeos, caso de los indios y los negros, habían tenido en la formación de la sociedad de la jurisdicción montevideana. Influencia superior a la reconocida hasta el momento en que se publican sus investigaciones.

Las representaciones de esa corriente reivindican tanto la herencia cultural como genética hispánica -particularmente de los tiempos coloniales y comienzos de la Independencia- y con frecuencia descienden de linajes de tal origen radicados en el Río de la Plata desde el siglo XVIII.

Modelo genealógico cosmopolita

El modelo genealógico cosmopolita ha sido una concepción más proclamada que fundamentada, pues son escasos los trabajos tendientes a demostrar la validez y alcance de sus afirmaciones. Sin embargo, ha sido la que más ha gozado del carácter de “visión oficial” del Uruguay, protegida e impulsada desde el Estado por cuya razón ha sido la de mayor difusión dentro y fuera de fronteras a la hora de caracterizarnos.

Esta concepción no sólo niega la existencia de influencia indígena y minimiza la afroamericana sino que califica de muy débil, cultural y demográficamente, la herencia hispánica colonial.

Desde su perspectiva la sociedad uruguaya -sus adherentes son los que más rechazan el gentilicio oriental- nació en las últimas décadas del pasado siglo y primeras del presente con la llegada masiva de inmigrantes europeos y del Cercano Oriente.

La inexistencia de poblaciones indígenas y la debilidad demográfica de la población criolla precedente configuraron un Uruguay desierto sobre el cual la inmigración moderna construyó una nueva sociedad: la que pasó a llamarse “uruguaya”. Surgió entonces un país cosmopolita (en realidad tal visión quedó restringida a una concepción “europolita”), con una personalidad colectiva radicalmente diferente de la oriental que la precedió.

Clase/Raza

*Límite Sur. Erigido en VIII año del reinado de Sesostri III, Rey del Alto y Bajo Egipto.
“Ningún NEGRO pasará este límite por agua, por tierra, de navío o con sus rebaños,
salvo si fuera con el propósito de comerciar o de hacer compras...”
(referencia más antigua que se conoce de discriminación contra los negros)*

La transformación de africano a negro en América Latina es un hecho poco estudiado por los científicos sociales en el Uruguay. Las variadas condiciones de dicha transformación dan lugar a diversas caracterizaciones. De africano se pasa por esclavo, bozal, ladino criollo, liberto, mulato y finalmente a negro. Las relaciones sociales se estructuran a partir de las condiciones determinadas en cada categoría, permanentemente modificada o reproducida, reduciendo o alterando las características físicas, fenotípicas, psicológicas o culturales. Sobre la base de estas elaboraciones se han realizado estudios de la singularidad social y cultural de los negros apoyados en interpretaciones variadas que podemos sintetizar en tres grupos:

Una de las más difundidas y aceptadas es que la cultura africana está presente en toda América por medio de la cultura: el lenguaje, la religión, la música, la culinaria, etcétera. Por lo tanto, las relaciones sociales entre negros y blancos se establece por la influencia de tradiciones culturales africanas mantenidas por los descendientes.

Otra de las interpretaciones comunes sostiene que la cultura de los africanos traídos a estas tierras fue totalmente destruida por la esclavitud. Sostiene que la esclavitud produce una cultura propia, que no tiene que ver siquiera con los aportes culturales europeos. Los siglos de trabajo esclavo destruyen las formaciones culturales pre-existentes y construyen una cultura de resistencia. Esta tesis se apoya en la construcción cultural del negro a partir de relaciones sociales y de producción determinadas por el trabajo esclavo. Al comenzar el siglo XX persistían resabios de cuño esclavista que consagran la desaparición de tradiciones culturales africanas, las que en parte fueron reelaboradas en las recientemente desaparecidas estructuras esclavistas.

La tercera recoge mecánicamente la teoría de que la estructura económica determina la superestructura social. Afirma que la cultura original y la esclava es superada por las relaciones de producción pre-capitalistas a partir de los elementos culturales africanos y esclavistas, pero a su vez esta cultura es transformada por el modelo capitalista de producción dominante.

Cada una de las interpretaciones no se presenta en estado puro. Las teorías que se tejen sobre la cultura de los afrodescendientes a veces amalgaman, otras incluyen una en la otra o determinados aspectos de las interpretaciones enunciadas.

Pero de lo que no se escribe, es de cómo se produce la transformación de africano en negro. La condición de esclavo supone el paso intermedio hacia la categoría de negro. La esclavitud fue la forma básica de un proceso de aculturación del africano, deliberada, forzada, subalterna y organizada según los intereses de los sectores en el poder.

Al asumir su ubicación en la sociedad, los negros adquieren una doble conciencia: en cuanto miembros de una raza están solos y necesitan luchar a partir de su condición de negros; en cuanto miembros de determinada clase están mezclados con hombres de otras razas y deben luchar junto a ellos. Raza y clase interactúan y torna más compleja la práctica sociopolítica de los negros. Su acción por mejorar las condiciones de vida se enlaza con el enfrentamiento a la ideología y práctica racista del blanco.

A lo largo de la historia se comprueba que los afrodescendientes crearon instituciones que recogían su herencia cultural y forjaron una visión común que los unifica para enfrentar la discriminación de los sectores dominantes.

La dinámica del sistema capitalista de producción estratifica una rigurosa selección de los niveles jerárquicos de la sociedad, colocando en el vértice superior de una imaginaria pirámide a los propietarios de los medios de producción, de las empresas, a profesionales, a la llamada “clase” política. Cuanto más alto es el nivel de instrucción del individuo más se aproximará al vértice, mientras que por el contrario, cuando su educación es menor más se ubicará en la base. Pero en la selección jerárquica intervienen factores ideológicos y culturales determinantes. Las cifras de la única encuesta realizada por el Estado en todo el siglo XX donde se registra la situación de la población por raza -1996, *Encuesta de Hogares* de la Dirección de Estadística y Censos- confirma la realidad ya conocida pero no admitida oficialmente, de que la población afrouruguayana ha sido el ejército de mano de obra de reserva no calificada a lo largo de la historia. Se comprueba entonces que en las relaciones sociales pesa además la “lógica” de la discriminación, parte integrante de la filosofía del dominio.

La abolición de la esclavitud (1846) marca una etapa de transición, pero no significó un punto de inflexión en la situación de dependencia de los afrodescendientes. Del texto de la ley se hace una lectura unilateral afirmando una igualdad que no existe, ocultando diferencias mantenidas hasta ya entrado el siglo XXI.

Son falsos los supuestos beneficios de la abolición. Esta se consagra por un acuerdo de los sectores dominantes, esclavistas hasta ese momento.

Un análisis atento de las leyes revela que los que recibieron indemnizaciones fueron los beneficiarios de la esclavitud, los que se enriquecieron a costa de ella, los dueños de los esclavos. Los negros emancipados fueron abandonados a su suerte, obligados a competir en un mercado de traba-

jo al que se incorporaron también, con ventajas, masas de inmigrantes europeos. Los ex-esclavos no recibieron indemnizaciones ni tuvieron facilidades, fórmulas, mecanismos o amparos que le permitieran adaptarse a su nueva situación e ingresar en un plano de igualdad en la República.

La abolición representó un acuerdo a favor de los sectores dominantes. Con ella se resolvieron las contradicciones entre los intereses de los propietarios de esclavos y la naciente burguesía. Así lo indican sus luchas por la aplicación de la ley, que terminaban en la interpretación de que la mentada «libertad» sólo destinaba a los negros al cuartel o a la casa del antiguo amo. Cuando la fuerza de trabajo esclavo se convierte en obsoleta, el dueño de esclavo se transforma en empresario capitalista que se adapta a las nuevas relaciones productivas.

Las posibilidades de organización social y política de los obreros fueron totalmente diferentes a las del negro a fines del siglo XIX. Lo segregaba el estigma social de ex esclavo, la función a la que fue lanzado y el componente cultural con el cual se fue desarrollando el movimiento sindical, desde europeos emigrantes portadores del componente racial definido por su posición en la sociedad, amparados en políticas estatales.

La ausencia de una política hacia los negros no fue ni un olvido ni una circunstancia especial. Fue una política deliberada que consolidó la marginalidad actual de los afrouruguayos a partir de intereses de los sectores dominantes:

1. La construcción de un país agroindustrial, inserto en un sistema capitalista mundial en pleno desarrollo, forzado por la presión internacional (Inglaterra), demandaba la adecuación de las relaciones de producción. El esclavismo era un régimen obsoleto.
2. Las luchas intestinas entre diferentes facciones del país determinaban la necesidad de incorporar soldados para sus batallones. Los negros estaban destinados a servir de “carne de cañón”.
3. La creación de nuevos emprendimientos agroindustriales necesitaba nuevas condiciones para la división social del trabajo. Los antiguos esclavos debían ocupar la escala inferior generada por las nuevas necesidades.
4. La profesionalización de la mano de obra y la adopción del sistema contractual entre el trabajador y el empleador incorporó aspectos formales de «iguales» unidos en el concepto de ciudadanía. La contradicción principal en desmedro de los negros es que por siglos, sustentada por el sistema de esclavitud, generó una cultura de negación de los iguales. Una vez consolidada la condición de esclavo -paso intermedio hacia la categoría de negro- el mito de su inferioridad estaba consolidado. Por el hábito de considerarnos esclavos pasar a personal doméstico fue una consecuencia natural.

La invisibilización del sector negro de la sociedad uruguaya fue parte de este concepto de ciudadanía «doméstica». Las disposiciones sobre igualdad (artículo 8 de la Constitución y leyes) esconden el problema de la discriminación que recién en 1996 se comienza a reconocer. La ausencia de políticas fue en sí misma una política de exclusión de los afrouruguayos en el desarrollo social del país.

La rigidez con que los sectores de raíz marxista han construido sus escuelas de pensamiento determinó la conclusión de que la reproducción de pobreza es el resultado de la posición socioeconómica y que el factor raza no incide. Es una lectura muy extendida en nuestro país.

Las concepciones de clase, interpretadas de forma dogmática, fueron excluyentes y sólo comprendían a un sector cultural y étnico de raíz europeo. El argumento de que la clase social es el factor determinante para la situación de pobreza y desigualdad que padecen los afrouruguayos carece de una visión histórica del problema: *«Si clase socioeconómica es el único factor determinante ¿por qué la gran mayoría de los negros en el Uruguay son pobres?»*. (Ref. Jill Foster)

Las pocas veces que los sectores políticos se refieren al tema se ubican en dos posiciones: para algunos las divisiones de clase y no de raza generan las desigualdades; para otros, al no haber razas puras todos los ciudadanos son iguales, por lo tanto uruguayos, y si hay incidentes de discriminación son aislados. La profesora Foster ante este tema se pregunta: *“¿por qué la pobreza afecta más a los negros?”*.

Todavía no ha habido un debate serio de la academia uruguaya que analice profundamente la realidad histórica de las poblaciones de origen africano.

En el campo de la biología se formularon diversas teorías, las cuales sin fundamento científico alimentaron durante décadas a la sociedad para justificar el tratamiento dado a los africanos traídos a las tierras de América. La academia se nutrió de estos ingredientes durante el siglo XIX, y aun entrado el año 2005 continúan presentes.

Una conclusión: observar la situación de los afrouruguayos de forma parcial y no integral, negando el factor raza, no sólo contribuye a la multiplicación de desigualdades sino a la reproducción del racismo y la discriminación.

Invisibilización - Exclusión

Entre las grandes ausencias que se observan en la lectura y en los diagnósticos sobre la situación de los Derechos Humanos en Uruguay, destacamos la agresión que ha significado para decenas de miles de uruguayos el silencio y la invisibilización, por parte del Estado y la sociedad, sobre la histórica situación de la comunidad negra de nuestro país. Esta invisibilización evidencia un propósito deliberado de no considerar, o por lo menos incapacidad de vislumbrar, la problemática que padecen amplios sectores de la población. Esta política, o falta de política que es en definitiva una política, conduce a un proceso de fragmentación y “minorización” que desvaloriza las reivindicaciones seculares de justicia, respeto y oportunidades de desarrollo que colectivos como el de los afrodescendientes reclaman.

La situación de discriminación -por motivos raciales, entre otros- debe estar en los primeros lugares de los temas a ser considerados en el marco de los Derechos Humanos.

Un capítulo de especial consideración es el de las minorías étnicas, que debemos abordar desde la perspectiva de las relaciones estructurales de una sociedad construida sobre la base de la invisibilidad: la ausencia de atención a la situación de estas minorías ha generado enormes distancias socioeconómicas y culturales. Estas brechas de desigualdades entre sectores de uruguayos con bases culturales diferentes han ido acentuándose.

Si tomamos en cuenta los progresos sociales y económicos que han tenido algunos sectores de origen europeo, por ejemplo los españoles -que llegaron en grandes proporciones a principios del siglo XX-, o los italianos, los judíos o los armenios, encontramos que el contingente de negros llamados "libertos" no fue beneficiado con los avances que esos otros sectores comunitarios alcanzaron en una sociedad de bienestar y desarrollo.

Las comunidades mencionadas lograron, en un plazo no mayor de veinte años, progresos significativos como la construcción de empresas, complejos habitacionales, organización de cámaras empresariales, mutualistas, sistemas de ahorro y fomento económico, así como sistemas de educación acordes a su forma cultural, diseminándose en el territorio nacional escuelas, liceos, universidades, con apoyo del Estado.

En el caso de la colectividad afrouruguaya, a lo largo de su historia no encontramos un solo ejemplo de medidas gubernamentales que hayan tenido como objetivo el desarrollo de este particular segmento de la sociedad que contribuyó, desde su trabajo en condiciones de esclavización, al progreso de la República. No hay ningún antecedente de desarrollo de políticas públicas que garantizaran el pasaje de un ser humano en condiciones de esclavitud a un ser humano libre en condiciones de competencia social en forma igualitaria con otros segmentos comunitarios.

En la historia del país la ausencia de políticas hacia nuestro sector es una constante. Más aún, nuestro colectivo fue el único que cuando las libertades públicas se cortaron y reinó el autoritarismo -durante once años de terror-, sufrió la expulsión de sus casas: en el año 1976 se produjo el último desalojo en masa. Las viviendas estaban ubicadas en barrios donde, a principios de siglo, se afincaron los inmigrantes europeos; una vez que el desarrollo social y económico lo permitió, estos partieron hacia zonas residenciales, siendo las anteriores ocupadas por familias negras uruguayas.

Esos sitios fueron -aun hoy son, en menor medida- lugares de resistencia cultural. En estos se puede observar la incidencia afro que en los años de dictadura fue agredida y avasallada. Por ejemplo, de los barrios Sur y Palermo fueron expulsadas más de 1.200 personas, en su mayoría negros. Ellos fueron trasladados por la fuerza, obligándolos a vivir en la ex fábrica de telares Martínez Reina, verdadero campo de concentración donde por casi diez años buena parte del colectivo afro estuvo hacinado, cuyas consecuencias están todavía por ser analizadas.

Algunas empresas aportaron lo suyo a la discriminación. Sólo a partir del año 1973 se permitió el ingreso masivo de negros en una empresa de transporte colectivo tras una persistente lucha.

Los datos suministrados por el Instituto de Estadística y Censos corroboran el importante desfase entre comunidades de diferente tronco cultural con relación a los logros socioeconómicos; por un lado se percibe un avance económico, financiero, educativo y cultural que importantes comunidades detentan, por el otro una invisibilidad total.

Esta es la brecha que a nuestro entender debemos analizar. Estudiar cuáles fueron los impedimentos que hicieron estos progresos "normales" para la ciudadanía y la sociedad, "anormales" para el colectivo negro.

La situación perduró en todo el siglo XX, aunque hubo momentos en que se produjeron en la sociedad uruguaya algo así como "pantallazos" que mostraron que algo existe en la socie-

dad y en el Estado uruguayo que no condice con su supuesta “armonía de razas y culturas”. De vez en cuando, gracias a algún medio de difusión, se hace notar que el racismo existe en Uruguay.

Ellos son, por ejemplo, el recuerdo de jugadores negros famosos que fueron vetados en sus clubes a principios de siglo, en la década del treinta; o la ley impulsada por el dictador Terra (1931) que permitía al negro ingresar a los cuadros del Ministerio del Interior, es decir, a la Policía, hecho éste que en la década del cuarenta fue motivo de discusión en el Parlamento Nacional, ya que algún jerarca policial se negaba a implementar la ley; o el caso de los docentes que en la década del cincuenta no podían dictar clases en el sistema de Enseñanza Pública; o las luchas por ingresar a trabajar en los grandes almacenes en los años sesenta, o por entrar a confiterías o cines, anecdotario en el que podríamos extendernos y que forma parte de la construcción que lleva hoy a considerar la situación de los Derechos Humanos a partir de una mirada étnica.

Esclavos en el siglo XXI

“Pese a los cambios en el mundo, el desprecio por los negros sigue siendo profundo.”

Nelson Mandela

Recién a fines del siglo XX la lucha de los afrodescendientes hace posible que en Uruguay se comience a considerar la situación de marginación histórica de la comunidad negra, y las denuncias de racismo han permeabilizado la coraza de los medios de comunicación que no querían ver o que ocultaban deliberadamente sus manifestaciones en la sociedad y el Estado.

**“Sí,
soy
atrevido
pero
no soy
negro”**

El 31 de agosto del año 2002, cuando una joven afrouruguaya ascendió a la unidad matrícula 42.010 de la línea 109 de una empresa de transporte colectivo, se generó una discusión a raíz del pago del boleto con algunas monedas que esa medianoche iban a quedar fuera de circulación. Luego de explicar que las mismas eran válidas aún, la pasajera recriminó al guarda por el tono violento que había utilizado para hablarle.

El guarda reincidió en la utilización de términos agresivos y la joven increpó: “Me está usted faltando el respeto, es un atrevido”.

La respuesta del guarda fue: “Sí, soy atrevido pero no soy negro”. Indignada, la pasajera descendió del autobús. Los usuarios del transporte se hicieron solidarios con ella. El hecho fue denunciado a la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados.

A poco de iniciarse el siglo XXI, durante el laboreo de carga y descarga, obreros del puerto de Montevideo escucharon gritos que rompieron la monotonía de la jornada. En un primer momento no pudieron determinar el origen de las quejas, hasta

que por el ojo de buey de un barco de bandera rusa asomó el rostro ensangrentado de un hombre que hablaba con desesperación. A pesar de que se expresaba en un idioma extraño para los trabajadores, estos lograron entender que pedía libertad. Uruguay era testigo del llamado tráfico de esclavos moderno.

Los obreros se comunicaron con el servicio SOS racismo de Mundo Afro. Abogados y dirigentes de esta organización, junto con autoridades nacionales y la Prefectura Marítima, inspeccionaron el buque y descubrieron a cuatro hombres esclavizados, africanos, encadenados. Se trataba de ciudadanos de la República del Zaire.

Yacumenza en Londres

Los meses de setiembre y octubre de 1998 quedarán registrados en la historia de lucha contra el racismo y la discriminación. Más de 3.500 personas acompañadas por 200 tamboriles marcharon por la principal avenida de nuestro país, solidarizándose con la comunidad negra uruguaya radicada en Londres y reclamando al Ministerio de Relaciones Exteriores la adopción de severas medidas por las actitudes discriminatorias del embajador uruguayo en Londres en aquella fecha.

La organización artística cultural Yacumenza, integrada por ciudadanos afrouuguayos radicados en Londres comunicaron a la presidenta de Mundo Afro Lágrima Ríos, que el embajador dio directivas al cónsul de la época de no incluir ciudadanos negros en la recepción celebrada el 16 de Julio con motivo de la fiesta nacional del 25 de Agosto. La selección de los invitados se hizo analizando la profesión de los residentes uruguayos utilizando el registro fotográfico de los pasaportes expedidos para descartar a ciudadanos negros.

El organismo SOS racismo de Mundo Afro verificó en sus archivos diversas denuncias anteriores de instituciones culturales de residentes uruguayos en Alemania, documentadas en recortes de prensa de este país, que relataban actos de discriminación que involucraban también al mismo embajador.

Con anterioridad a los hechos de Londres, el 12 de setiembre de 1995, la Organización Mundo Afro advirtió a la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Nacional y al Ministerio de Relaciones Exteriores, los hechos que comprometían al embajador en Londres. Denunció además que la misión uruguaya en Alemania, cuando el embajador era el mismo Agustín Espinoza, distribuyó materiales publicitarios denigratorios contra la colectividad negra uruguaya.

Tres años después la colectividad afrouuguayaya, esta vez en Londres, se vio sometida a un acto racista. El cónsul general de Uruguay Oscar Carbajal denunció al embajador. La prensa uruguaya difundió el suceso. Durante más de veinte días fue tema de tapa de diarios y revistas que recogió las manifestaciones de indignación de diversos sectores y personalidades políticas y sociales. No faltó tampoco la defensa del embajador racista.

Las autoridades del Ministerio de Relaciones Exteriores de Uruguay realizaron una investigación que fue posteriormente archivada. Pero el escándalo puso de relieve los alcances de la discriminación y la dinámica del racismo a escala oficial.

**“Al barrio
ustedes no
vuelven”**

Un aviso clasificado en un diario de Montevideo
Aviso clasificado publicado en el año 1985 en el suplemento “El Gallito Luis” del diario *El País*, el de mayor circulación de Uruguay.
“Matrimonio solo, necesita sirvienta morena con cama, cocina y toda tarea, dócil, trabajadora, muy ordenada y prolija.
Inútil si no está dispuesta a aprender el gusto de la patrona.
Trabajo muy estable, pretendiendo que se integre a la familia. Sin problemas familiares aprox, de 30 a 45 años. Referencias documentos, lunes y martes de mañana, al 906883.”

Texto de un boletín del Movimiento pro Recuperación del Barrio Sur, del 15 de abril de 1998.
“Señor vecino, en estos días le ha llegado los recibos de la Intendencia Municipal de Montevideo con el importe que tiene que pagar por concepto de Contribución Inmobiliaria y Tributo Domiciliario. Ambos, que corresponden a viviendas ubicadas en Zona N°1, son muy caros y no guardan relación con las condiciones deplorables de seguridad e higiene que se encuentra el Barrio Sur.
A mediados de año pagará el Impuesto de Primaria, que también es caro, por corresponder igualmente a Zona N°1. Los anteriores son aporte a la comuna, este lo es para el gobierno nacional.
En retribución al esfuerzo que usted hace para pagarles, la Intendencia Municipal de Montevideo y el gobierno nacional, a través del Ministerio de Vivienda, apoyados y respaldados por algunos legisladores nacionales y departamentales, han resuelto seguir tugurizando la zona. Nos referimos al proyecto de reciclaje del llamado Edificio Viana, ubicado frente al Cementerio Central en el cruce de las calles Pasaje Viana y José María Roo.
En este reciclaje se piensa construir más de treinta viviendas para ubicar a un número similar de ‘mujeres jefas de familia solas o acompañadas, madres adolescentes con dificultad laboral y habitacional con un promedio de tres hijos cada una’, lo que agudizará la problemática social que ya vivimos.
Nos surgen algunas interrogantes: en menos de cinco años los hoy niños serán adolescentes y habrá nuevos niños.
¿Estas mujeres se preocuparán de la formación de sus hijos, tanto como nuestras vecinas de la calle Zelmar Michelini? ¿Cómo suponemos que las madres van a trabajar? ¿Quién cuidará, alimentará y será responsable de estos niños? ¿Los van a largar a la calle como para que formen barritas que empiezan jugando a la pelota, siguen como barras bravas y terminan delinquiendo? ¿Estas personas pagarán como nosotros los mismos impuestos y tributos nacionales y departamentales correspondientes a Zona N°1?
Como usted recordará, cuando no habían comenzado las obras del lavadero de camiones de basura de la IMM, tratamos de que éste no se hiciera.
Esa vez nos faltó fuerza y organización. El lavadero se hizo. Hoy, frente a este nuevo proyecto, es imperiosa la unión de todos los vecinos para que no pase lo mismo. Solicitamos su apoyo para llevar adelante las mejoras reales del barrio.
COMISIÓN PRO RECUPERACIÓN DEL BARRIO SUR.”

Se nos informó que se recabaron cientos de firmas respaldando esta declaración, lo que revela un extendido sentimiento exclusionista y discriminatorio.

En la ONU

Otro embajador, en su discurso ante el comité de la ONU, obvió en todo momento el informe oficial presentado por la Cancillería en el cual se reconoce que no existen las mismas posibilidades para los blancos que para las minorías étnicas. Éste descartó que en Uruguay exista discriminación.

“Si ustedes se toman el trabajo -propuso el representante uruguayo a los expertos de la ONU sobre discriminación- de ir a la delegación y pedir un anuario telefónico, no habrá página de la guía donde no encuentren nombres indígenas.”

El diplomático negó cualquier tipo de discriminación hacia *“el 0.4 por ciento de la población”* y, si la guía no bastara, puso como ejemplos al Ministro de Educación y Cultura del momento Yamandú Fau, y al entonces candidato presidencial Tabaré Vázquez por sus nombres indígenas.

Sistemáticamente negó la discriminación por motivo racial e incluso afirmó, al referirse a quienes se sienten objeto de racismo y no cuentan con dinero para pagar un abogado que los defienda, que pueden recurrir a las agrupaciones que tienen como función especial defender a las minorías, y aclaró *“que dicen que existen en mi país”*.

Una vez más, sin mirar las cifras del Instituto Nacional de Estadísticas que muestran que en Uruguay hay 164,200 negros (5,9 por ciento de los uruguayos), el embajador dijo que *“los negros exclusivamente negros, serían unas 30 mil personas, un 0,9 por ciento de la población. Entonces yo pregunto señores, si en una población de 3.200.000 hay 30 mil negros, no es muy factible que los veamos en todas partes. Si ustedes van a Montevideo no van a encontrar muchos negros, no van a encontrar. No hay muchos, no los matamos, no los expulsamos, no hay muchos, nunca hubo muchos”*.

Con relación a la situación de las viviendas de donde fueron expulsadas familias negras durante la pasada dictadura, el embajador restó importancia a la situación. Expresó: *“Durante la dictadura militar no se expulsaron barrios enteros de Montevideo. Eso no es cierto. Porque barrios enteros, no sé cuál es el concepto que utilizan los señores, debe ser una palabra francesa. Los franceses dicen quartier de maison y es cuatro calles que forman un cuadrado delimitado”*. *“Entonces no se echó a los negros de barrios, se echó de cierta manzana específica cuyas casas eran ruinosas, tugurizadas. Yo no sé si se les hizo una promesa o no. Pero en esa zona no se fueron a vivir blancos. No, no se echó a los negros para poner a los blancos. En esa zona que conozco bien porque nací relativamente cerca, está vacía, no hay nadie”*.

2 de setiembre de 1999, semanario *Sietedías*.

Algunas estadísticas

Las consecuencias que dejó la historia de discriminación y ausencia de políticas equitativas que comprendieran a los afrodescendientes, quedaron documentadas en la Encuesta Conti-

nua de Hogares de la Dirección Nacional de Estadística y Censos que tras casi un siglo de omitirla, incluyó la variable etnia en 1996. Veamos qué nos muestran algunos de sus guarismos.

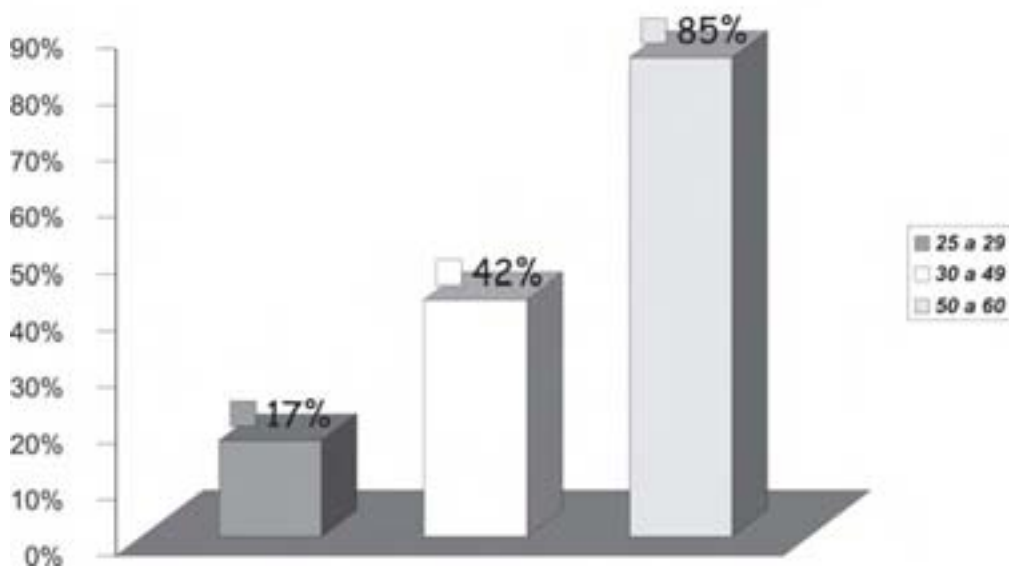
Afrouuguayos

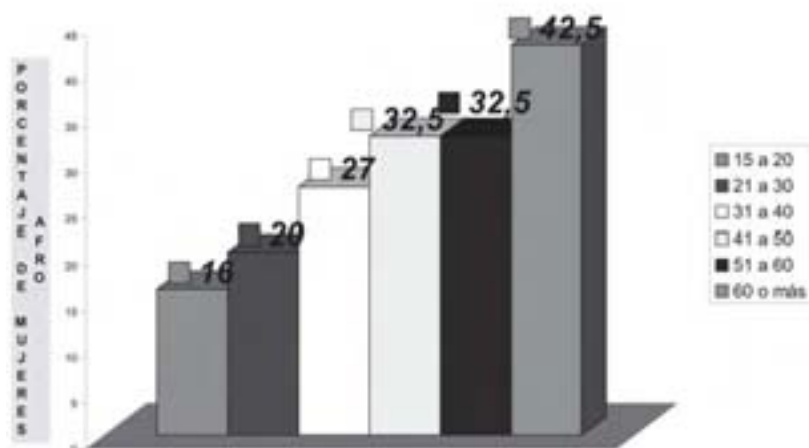
164.200 (5,9%)

| | |
|--------|-----------------|
| 47.5 % | MONTEVIDEO |
| 52.5 % | INTERIOR URBANO |
| 50.8 % | MUJERES |
| 49.2 % | HOMBRES |

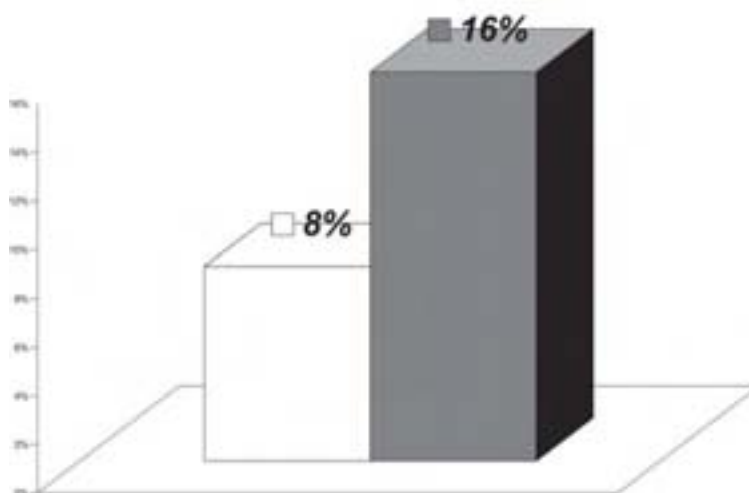
Sumamos 164.200 los afrodescendientes que vivimos en Uruguay, el 5,9 % de la población total. El 47,5 de los afrouuguayos vive en la capital, mientras que el 52,5 % radica en el interior urbano. Hay más mujeres que hombres, 50.8 y 49.2 respectivamente.

Las personas de raza blanca ganan más que los afrodescendientes en todas las edades. La diferencia entre los de 50 y 60 años es del 85 %. De 30 a 49 años el 42 % y en los adultos jóvenes del 17 %. En promedio, la población afro gana 20 % menos.

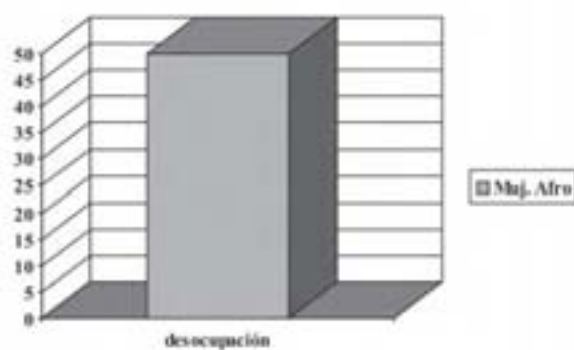




Cuando se analiza la edad de ingreso de la mujer afro en el mercado laboral, se observa que a medida que se incrementa la edad analizada, disminuye el porcentaje de las que comenzaron a trabajar antes de los 15 años.



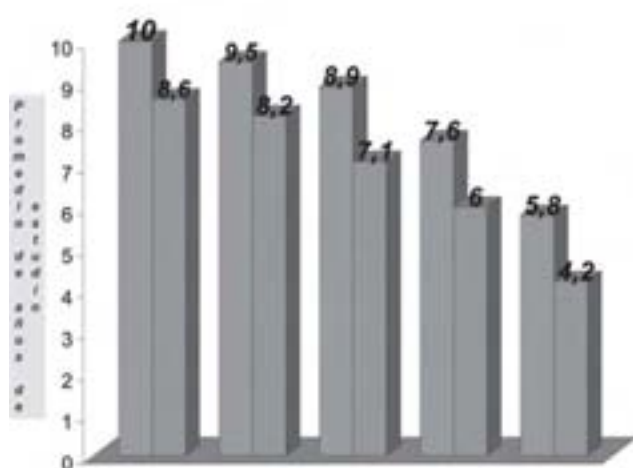
Al comparar porcentajes de mujeres negras que comenzaron a trabajar antes de los 15 años se comprueba que las últimas superan el porcentaje de las primeras. En el caso de las que tienen entre 15 y 19 años de edad, es un 8 % contra un 16 %.



La desocupación es un flagelo que golpea a los afrodescendientes. Las mujeres tienen una situación particular: el 50 % no tiene trabajo

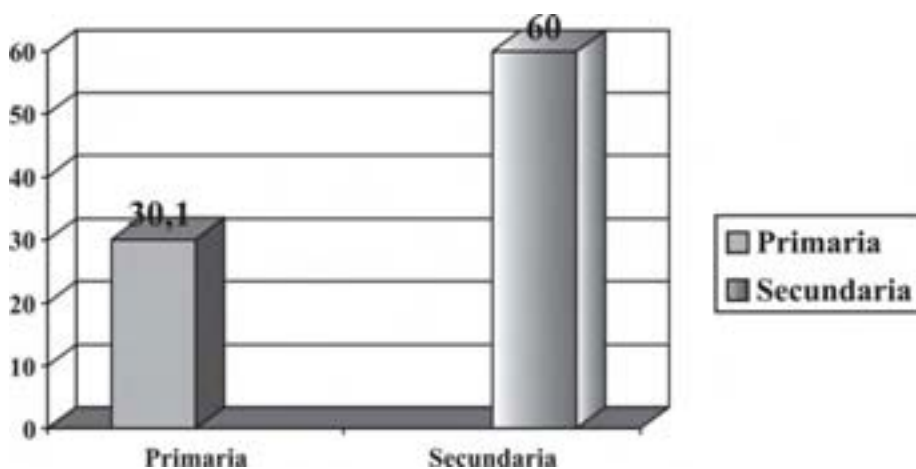
No hay afrodescendientes en los cargos jerárquicos de la administración pública, en la justicia, ni en posiciones políticas relevantes.

PROMEDIO DE AÑOS DE ESTUDIO



El déficit educativo, medido en el promedio de años de estudio, se atenúa en las nuevas generaciones, pero las personas de raza blanca ostentan siempre mejores porcentajes.

Cerca del 50 % de los afrodescendientes no completó Enseñanza Primaria. Muy pocos accedieron a la Universidad.



Mayor proporción de deserción en todos los niveles de enseñanza

Una parte de la responsabilidad en esta situación se halla en el concepto de las instituciones públicas que, tanto por no visualizar la profundidad de la situación como por confiar en una solución progresiva del problema, no han entendido necesario emprender acciones concretas que apunten a una respuesta más directa.

No podemos excluir de los factores en juego en cuanto al rol institucional, la no inclusión de las identidades diferenciales por razones étnicas. Algunos indicadores han evolucionado de forma positiva: déficit educativo, analfabetismo, edad de ingreso al mercado laboral, ingre-

sos. Pero este mejoramiento para la población afro es parte de un aumento de la calidad de vida de la sociedad en general, producto de la aplicación de políticas sociales en la larga duración de cuyo impacto no están exentos los afrouruguayos, aunque manteniendo la posición de desventaja en términos relativos.

Si bien Uruguay posee importantes niveles de desarrollo humano y es una de las sociedades con ciertos niveles de equidad de América Latina, es necesario observar comparativamente otros contextos sociales.

En el Parlamento Nacional, se demostró la similitud en las estadísticas de Uruguay y Brasil. Brasil, país con mayor proporción de habitantes de raza negra de toda América Latina y el Caribe (50%), posee la más desigualitaria distribución del ingreso.

Sin embargo, cuando Uruguay se compara con Brasil, salta a la vista la semejanza en los valores de algunos indicadores:

PROMEDIO DE INGRESOS DE AFROS RESPECTO DE RAZA BLANCA

| | BRASIL | URUGUAY |
|----------|--------|---------|
| HOMBRES: | 63% | 68% |
| MUJERES: | 68% | 66% |

En Brasil, el promedio de ingresos de los hombres negros es el 63% y de las mujeres el 68 % de los ingresos de los blancos. En Uruguay son el 68 % y el 66 %, respectivamente.

MUJERES AFRO CON EMPLEO DE SERVICIO DOMÉSTICO

| | BRASIL | URUGUAY |
|--|--------|---------|
| | 40 % | 42.4 % |

En Brasil, el 40% de las mujeres de raza negra posee empleos de servicio doméstico, y 15% de las mujeres de raza blanca. En Uruguay un 42,4% de las mujeres de raza negra dedicada al servicio doméstico y de limpieza, y un 25,6% de las mujeres de raza blanca.

PROBABILIDAD NIÑOS/AS AFRO DE ALCANZAR SEGUNDO CICLO DE ENSEÑANZA

| | BRASIL | URUGUAY |
|--|--------|---------|
| | 15 % | 15 % |

En Brasil, la probabilidad de que un niño/a negro alcance la segunda fase de la enseñanza es 15% menor que la de un niño/a blanco. En Uruguay, la probabilidad es exactamente la misma.

Conclusiones

La persistencia del racismo y las respuestas que históricamente se han construido en Uruguay para su negación, se basaron en la presunción de superioridad conseguida a partir de la convivencia pacífica y de que se nos ha educado -con orgullo nacional- en una supuesta confluencia de culturas.

Los diferentes estudios realizados por Ariel Dulintksy, uno de los mayores investigadores del tema, han determinado que los intentos por demostrar la ausencia de racismo en nuestra sociedad se han basado en tres formas que interactuando se han reproducido y constituido una de las mayores causas de su multiplicación. Las argumentaciones:

— La negación literal. *Ha sido la más difundida -aunque últimamente está cayendo en desuso—. Se basa en que “nada ha sucedido” o “no está sucediendo nada”, y se justifica fundamentalmente en la comparación con otras regiones de América donde el sistema esclavista tuvo otro modelo de explotación (plantaciones, etcétera).*

La tendencia es a esgrimir que aquí la esclavitud fue más benevolente, que el tratamiento dispensado por el amo fue menos cruel y que al negro se le llegó a considerar casi un miembro de la familia.

En los círculos académicos esta postura se fundamenta mediante la negación de los aportes de los africanos, admitiéndolos solamente en su particularísima visión de las artes y culturas.

Los gobiernos han sostenido que no permitirían la existencia de discriminación y racismo; se apoyan en el hecho de las aboliciones de la esclavitud que se impulsaron en el siglo XIX, obviando los articulados por los cuales se modificaba una situación de esclavitud por una de servidumbre. Estas construcciones dieron lugar a argumentos arraigados, como el de que “no existe la discriminación racial”, “hoy prácticamente ya no existe ningún problema racial” o “en la sociedad actual los prejuicios raciales son prácticamente insignificantes”.

También se afirman en la versión de que “oficialmente” no existen razas, por lo tanto no puede existir racismo, tomando como auxilio a la biología dejando de lado la construcción social donde las razas están presentes, aunque se haga negación de ellas.

—La negación legalista. *Las formas legalistas de negación se apoyan en varias versiones, utilizando un lenguaje jurídico con múltiples defensas ante las acusaciones de discriminación racial. Una forma sofisticada de negarla es demostrar que ella no pudo ocurrir ya que se encuentra prohibida constitucionalmente (artículo 8 de la Carta Magna). “Como la discriminación racial está prohibida en nuestra legislación, nuestro gobierno jamás la admitiría y por lo tanto no pudo ocurrir.”*

Es frecuentemente utilizada la forma de comparación con otros regímenes. Se reconoce el racismo y la discriminación solamente en países donde existe la segregación o el *apartheid*; “la inexistencia de leyes discriminatorias” demostraría que no existe el problema ya que no hay necesidad de crearlas. Este argumento se basa además en la inexistencia de denuncias, por tanto, en la falta de condenas.

Otra práctica es eximir al Estado de cualquier hecho aislado volcando esta responsabilidad en las víctimas, o en “la fuerza de la costumbre”, o señalando que sólo se expresan en la intimidad del ciudadano.

Los justificativos para negar la presencia del racismo son innumerables. Otro de los más difundidos utilizados por el Estado es “*la cantidad insignificante de negros de piel oscura*” o sea *la invisibilización*, donde la pigmentación de la piel juega un rol predominante y se procura el “blanqueamiento” ya que, socialmente, el ser blanco es factor de mayores posibilidades y logros.

Por medio de estas justificaciones se van creando mitos que impiden el desarrollo de la colectividad afrouruguaya.

— *La negación interpretativa*. Otra de las formas con que se justifican estos hechos es mediante un marco teórico, difundido en sectores que podríamos llamar “progresistas”: los motivos de clase. “*No se discrimina a los negros por ser negros sino por ser pobres.*” Con esta interpretación se justifica el proceso desigual en el desarrollo de los diversos troncos culturales que habitan el país; se trata así de perpetuar un modelo en el cual sus diferencias deben ser explicadas en función de la pobreza.

La omisión en hacer estudios sobre esta realidad y encontrar solamente *una* encuesta en Uruguay a lo largo del siglo XX, demuestra lo arraigadas que están estas visiones. Estas ausencias han desembocado en una lectura homogénea en el ámbito de las ciencias sociales, las que carecen de un estudio específico de la población cuyo origen es ser descendiente de esclavos africanos.

El impacto ocasionado por la trata y las consecuencias que trajo en este segmento se sienten hasta la actualidad, y esto ha estado ausente en la protección de los Derechos Humanos por parte del sector civil.

La práctica de homogenizar la prédica por los Derechos Humanos ha sido de tal magnitud que se ha invisibilizado la situación del colectivo negro.

Si la sociedad no percibe que en su seno arrastra situaciones no resueltas, si no se internaliza esta lectura, será muy difícil construir una democracia participativa y plena; por ende, la vigencia de los Derechos Humanos será parte de una mayoría pero dejará relegada a una minoría.

Las organizaciones de Derechos Humanos tendrán que observar los métodos y programas de divulgación. Si bien son necesarios los mensajes puntuales denunciando el avasallamiento a los mismos, es necesario estar atento a los retrasos de carácter histórico que, en nuestro caso, provocan la perpetuación de la discriminación y el racismo.

Hemos mantenido -con un énfasis polémico- que debemos mirar la raza como un hecho social, ya que desde el punto de vista biológico es una discusión saldada (llevó cientos de años para ser resuelta). Sin embargo, socialmente está vigente, como lo demuestran los estudios oficiales.

Poco se sabe de proyectos de la colectividad negra en el mundo, tampoco en Uruguay. Cada vez que nuestra organización sale a los medios de difusión proponiendo un programa de desarrollo para la colectividad negra, así como existen para otras comunidades, surgen voces acusadoras de que estamos haciendo racismo al revés, porque en Uruguay no hay necesidad de crear instrumentos de desarrollo para colectivos de gente con una cultura común.

Pero realicemos la pregunta a la inversa: si en Uruguay la educación expresase objetivamente la riqueza multicultural de nuestro pueblo, ¿necesitaríamos estar exigiendo que se desarrolle y se investigue la cultura afro? Si en nuestro país no comprobáramos que el 75 por ciento de nuestras mujeres son empleadas domésticas, ¿estaríamos generando un programa específico de mujer negra? Si la realidad de saber que no llegan a 60 los universitarios negros de una población de 160.000, ¿estaríamos generando un programa de capacitación y desarrollo profesional? Si la vista no nos reprodujera la verdad de que la mayoría de nuestros hombres son barrenderos y que gran parte de nuestras familias viven en tugurios y “cantegriles” (villas, favelas, asentamientos), ¿estaríamos proponiéndonos un cambio sustancial de las condiciones de vida? Cuando comprendemos que esta situación se mantiene desde la época de la colonia hasta nuestros días y que nuestra movilidad social ha sido escasa o casi nula, las preguntas se responden por sí solas.

Muchos plantean que la situación de empobrecimiento la vive la mayor parte del pueblo uruguayo. Es cierto. Pero por qué desde la época colonial hasta nuestros días es la totalidad, no sólo una parte del pueblo negro uruguayo que vive en situación de pobreza.

Las demás colectividades que componen este mosaico multirracial que es la sociedad uruguaya, han tenido el derecho a conformar sus propios proyectos de vida. Las colectividades que han llegado a Uruguay sin el estigma de ser esclavos han realizado sin grandes impedimentos sus planes de desarrollo económico, social y cultural. Los negros en Uruguay también tenemos el derecho de forjar nuestro propio programa de desarrollo social antirracista.

Cuando reivindicamos lo propio nos basamos en el hecho de que muchas veces, en forma consciente u obligados, apoyamos otras vías de desarrollo donde no fuimos beneficiados. Si así hubiese sido, resultaría inexplicable que después de veinte años de Independencia se nos otorgara la abolición, que a treinta años de la abolición todavía se nos registrara en la Policía, que a cuarenta años del siglo XX aún no se nos dejara entrar en clubes, y que ya iniciado el siglo XXI somos la colectividad más pobre sin ninguna incidencia en el ámbito económico, ni tipo de representación política que pueda no sólo modificar sino desarrollar la descolonización de las ideas, única forma de terminar con el racismo.

Años de invisibilidad y de exclusión comenzaron a desarticularse en Uruguay y se lo debemos en primer lugar al accionar de los sectores sociales, particularmente del colectivo afro.

En los últimos años la ciudadanía comenzó a tomar conciencia de las consecuencias del racismo y la discriminación. Luego de años de denuncia y combate al mismo, el Estado y la sociedad han comenzado a transitar por los caminos de las reparaciones necesarias hacia los grupos que históricamente han sido golpeados por este flagelo.

Gracias a la oportuna y necesaria Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y otras formas conexas de Intolerancia, impulsada por ONU y vanguardizada por la Alta Comisionada de los Derechos Humanos Dra. Mary Robinson, el mundo comenzó a reflexionar sobre orígenes, causas y formas conexas de la discriminación racial, la intolerancia y las prácticas contemporáneas.

La inequidad estructural, la negación cultural, la negada diversidad y la compleja tipología de la negación para desconocer el proceso histórico y el respeto a los derechos sociales de los sujetos,

hoy comienzan a ser tratados y analizados. El Parlamento, así como el Poder Ejecutivo y la sociedad uruguaya en su conjunto, comenzaron a visualizar un tema que estuvo escondido por décadas. La creación de la Comisión *ad hoc* en la Cámara de Representantes para analizar los asuntos de la comunidad afrouruguaya, las contribuciones municipales y ministeriales para el retorno de ésta a sus barrios tradicionales de los cuales fue expulsada durante la dictadura, ha sido un buen comienzo. Las ocasionales medidas a nivel del Ministerio de Educación y Cultura, así como el apoyo que se brinda a las manifestaciones artísticas afro en el ámbito municipal determinan una gradual toma de conciencia. Esto es promovido e impulsado por las organizaciones afrouruguayas con el auxilio permanente de la sociedad civil representada en las organizaciones nucleadas en la Coordinadora uruguaya de Apoyo a la Conferencia Mundial contra el Racismo.

Aun así, debemos enfatizar que se necesita avanzar en consensos y procurar acciones afirmativas que horizontalicen las relaciones sociales; estas acciones afirmativas tendrán que contar con un marco de medidas preventivas que incluyan la educación y el sistema formal de enseñanza, logrando la toma de conciencia de la realidad histórica y de la responsabilidad social con las víctimas. La promoción, defensa y exigencia del cumplimiento de los tratados internacionales en la materia, particularmente el Plan de Acción y Declaración resultado de la III CMCR, así como la sensibilización de los servidores públicos, patrones, empleados, docentes y la sociedad en general.

Para la concreción de estas medidas es imprescindible la participación de la ciudadanía, garantía para desactivar las profundidades sociales del racismo. Impulsar estrategias efectivas en la elaboración de diagnósticos, estudiando las diferentes tipologías de conducta racista, sus formas de relación estructural y aquello que permite su multiplicación. Estas medidas tienen que ser parte de la conformación de alianzas con amplios sectores de la sociedad y el Estado - académicos, trabajadores, autoridades-, para que efectivamente se logre influir y se creen espacios de seguimiento y control para la eliminación del racismo y sus prácticas discriminatorias.

El hecho de que un país disponga de leyes en contra del racismo no garantiza que dichos instrumentos sean aplicados efectivamente. Se necesita una máxima voluntad de la sociedad y el Estado trabajando mancomunadamente en la efectividad de estas leyes. Es necesario educar y concientizar a la sociedad para desterrar prácticas históricas. Mostrar que el racismo es una respuesta racional en defensa de privilegios; por lo tanto, garantizar medidas que acompañen a la educación y que permitan modificar el conflicto de intereses que hace a éste funcionar y reproducirse, conjugando estrategias que destruyan los estratos de negación que habilitan la hostilidad e ignoran las necesidades de un sector social culturalmente diferente.

Erradicar el racismo significa que nuestras sociedades tendrán que volverse justas económicamente, ser responsables social y culturalmente. Los resultados que ha dejado la última conferencia mundial expresan cómo los afros de la diáspora entramos como “los negros”, denominación que impuso el esclavista, se estigmatizó en el tiempo, quedó marcada en nuestras sociedades. Hoy emergemos como afrodescendientes, afrouruguayos, reivindicando a los pueblos benguelas, congos, mozambiques, axantis y otros que habitaron en Uruguay.

Orgullosamente afro y uruguayo, este sector sin pedir permiso colabora en una lectura amplia, diversa, plural y multicultural de los Derechos Humanos.

Acompañamos las palabras del Secretario General de Naciones Unidas, Kofi Anan, cuando dice que: *“el fanatismo, el odio y los prejuicios son síntomas detestables de una enfermedad que la humanidad ha padecido siempre. El racismo puede y debe ser eliminado, y así será”*.

Propuestas

Se tendrá que realizar una profunda revisión, desde los variados centros de planificación financiera y asumir que para eliminar el racismo y la pobreza se deberán hacer los esfuerzos por amalgamar propuestas y visiones que emanan de los pueblos de cultura diferenciada. Romper con la hegemonía cultural de los principios de planificación financiera a escala mundial es uno de los mayores desafíos del tercer milenio. Adaptarse a un pensamiento de aceptación de la diversidad, por ende de la articulación de políticas en este sentido, traerá un sustancial avance en la comprensión de los problemas y los propios actores serán responsables de planificar su desarrollo, ejecutar sus programas y evaluar los impactos.

Consenso gradual y progresivo entre sectores diferentes y diversos, con un común denominador: desarrollo y mejores condiciones de vida, tarea a transitar en este siglo XXI.

Profundizar la democracia es una alternativa posible para comenzar a cambiar la historia de los afroaruguayos, basándose en el respeto de las cinco categorías de derechos que la humanidad se ha impuesto: derechos económicos, sociales, políticos, civiles y culturales. La profundización de estas cinco categorías generará una participación activa de la población afrodescendiente que paulatinamente se irá despojando de los golpes dejados por la esclavitud.

La democracia participativa unirá Estado y sociedad, permitiendo un aprendizaje conjunto sobre la base del respeto y el reconocimiento de los “iguales- diferentes”, descubriendo a partir de planes comunes las riquezas de las culturas sumergidas y sus propuestas innovadoras en el camino del desarrollo.

Partimos de la base de que ante un conocimiento de la cultura afro, de su periplo histórico, causas y consecuencias, se irá gradualmente equilibrando el balance para el logro de los cinco derechos fundamentales. Para que esto suceda se deberán diseñar políticas de educación a escala nacional, conjuntamente revisar la legislación para enmendar normas que contengan elementos de discriminación racial.

Ante el nuevo impulso en el establecimiento de políticas que apunten al mejoramiento de los sectores sociales que históricamente han sufrido la discriminación y el racismo, vemos imprescindible declarar a la colectividad afroaruguaya un sector social vulnerable prioritario en los programas de desarrollo, como la creación de Programas de Acción Afirmativas a nivel del Estado que tenga como objetivo el estudio, investigación y planificación de acciones para combatir y prevenir los males del racismo y la discriminación moderna, adoptando medidas para remediar las desigualdades que persisten, construyendo planes de desarrollo en la colectividad afroaruguaya. Se debe facilitar la participación de personas de descendencia africana en todos los aspectos de la vida política, económica, social y cultural del país, fundamentalmente en los órganos de decisiones.

Se requieren medidas de carácter urgente en las áreas de:

Educación

Creación de programas multiculturales en el Sistema de Enseñanza Pública y Privada a todos los niveles, que impulsen el desarrollo cultural y promuevan una convivencia sin racismo, xenofobia, homofobia, sexismo y que estimule la diversidad cultural. Concientizar a la sociedad sobre las consecuencias del racismo, estudiando sus raíces y prejuicios dejados por la colonización y la implantación de la esclavitud, que aún persisten en la cultura que se ha ido construyendo en la historia. Esto permitirá que las nuevas generaciones se formen en un medio de mayor tolerancia y de mejores relaciones entre los seres humanos.

Económico

Equilibrar de forma urgente las desigualdades económicas que nos brindan el Estudio sobre el Módulo Raza del INEC (la colectividad negra uruguaya históricamente percibe 20 por ciento menos que el conjunto de la sociedad. Ref. Instituto de Estadística y Censos).

Establecer programas y proyectos específicos que promuevan el desarrollo integral en los próximos veinte años, como forma de superar las consecuencias del racismo y la discriminación equilibrando las desigualdades comprobadas, dirigiendo las inversiones en desarrollo social y económico a zonas con alta densidad de población afro, procurando fortalecer las capacidades institucionales y organizativas del colectivo afrouruguayo.

Trabajo y servicios básicos

Establecer mecanismos de compensación y capacitación para la profesionalización de las personas integrantes del colectivo, generando programas de acción afirmativa en la empresa pública, revisando las leyes que regulan la Junta Nacional de Empleo.

Generar incentivos económicos (exención de impuestos, tributarios, etcétera) para empresas públicas y privadas que adopten políticas de acción afirmativa.

Verificar las medidas que implementa el Ministerio de Trabajo, conforme la Declaración de OIT, aprobadas en la 86° “*Reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo, artículos 100 y 111*”.

Estimular la creación de microempresas y cooperativas con incentivos de préstamos o respaldos, así como apoyo de instituciones especializadas para aportar asesoría técnica, financiamiento, etcétera.

Salud

Formación de líderes capacitados que actúen en conjunto con los organismos de salud para convertirlos en multiplicadores de salud preventiva que generen conocimientos preventivos, en particular, campaña contra el SIDA, drogadicción y alcoholismo. Atención específica a las enfermedades.

Partidos políticos

Promover la participación de los afrouruguayos en las estructuras de adopción de decisiones. Propiciar que mujeres y hombres de esta minoría tengan posibilidades de visibilidad en los diferentes partidos políticos y sus representaciones legislativas. Las iniciativas para ampliar la participación deben incluir medidas especiales para incorporar a los grupos que están insuficientemente representados debido a discriminación o prejuicios históricos. Se debe lograr una eliminación de las barreras sociales ocasionadas por la discriminación y el racismo que han impedido a los afros participar activamente en la política, siendo electores y no elegidos.

La construcción del sentido de pertenencia ayudaría a terminar con la alienación que impide participar en el sistema político y económico que controla la mayoría. Promover la democracia incluyente dentro de los partidos políticos permitiría ingresar en los partidos políticos, evitando la hegemonía.

La presencia de un diputado nacional y la incorporación en Montevideo de una edila comunal negros, junto con instauración del Grupo de trabajo Parlamentario Legislativo (instalado en octubre del 2000 con participación de los cuatro partidos políticos, en la Cámara de Representantes) abre una nueva perspectiva para avanzar en estas propuestas.

Sociedad civil

La sociedad en su conjunto deberá asumir un rol protagónico en la lucha contra el racismo, partiendo del reconocimiento de la riqueza y el aporte multicultural, multiétnica y pluri-religiosa constitutiva de nuestras sociedades, tomando en cuenta que las diversas formas de discriminación manifiestas en ella violan los derechos de las personas y que ellas han sido causa del desequilibrio social de las colectividades de origen africano.

Horizontalizar las relaciones socioeconómicas y culturales entre diferentes sectores es un trabajo que demanda consenso entre todos los sectores sociales, lo que demandará profundos cambios en el imaginario social.

El reconocimiento de la existencia del racismo obliga a identificar internamente hasta dónde nos ha afectado. Significa mirar críticamente nuestros comportamientos, actitudes y hasta dónde somos reproductores de mitos y estereotipos ante el diferente. Tomar conciencia de que debemos ingresar en una etapa de reeducación, tomando como base la existencia de otros valores culturales que han convivido sumergidos en el entretejido social por lo que no ha conseguido mayores logros en comparación con los obtenidos por las mayorías.

La comprensión del fenómeno del racismo y la discriminación hace posible diseñar el Uruguay del futuro a partir del presente. Lograr los consensos necesarios para la valoración de medidas nacionales de acciones afirmativas que compensen a los descendientes de aquellos que sufrieron el sistema esclavista, es prioritario.

La perpetuación de la segregación, el inmovilismo social de los afrodescendientes reproducido en cada generación, obliga a reparar esta situación e impedir su multiplicación por vías modernas.

Fuentes bibliográficas

- ABDALA, Washington, Intervención en el Parlamento Nacional, agosto de 1999.
- CINCINATO BOLLO, Luis, *Geografía de la República Oriental del Uruguay*.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY, Art 8.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (ONU).
- Documentos de CEPAL sobre Raza y Pobreza.
- DULINSKI, Ariel, *El racismo en América Latina*.
- Encuesta Continua de Hogares. Módulo de raza.
- FELDMAN, Prof., *El caso del Conti Grande*.
- FOSTER, Hill, “El racismo y reproducción de pobreza sobre los afrouruguayos”.
- Artículos de prensa.
- Investigaciones y Documentos del Centro de Investigaciones y Estudios Afros, Mundo Afro.
- LIBRO DEL CENTENARIO DEL URUGUAY, 1925.
- PADRÓN FAVRE, Oscar: “No venimos sólo de los barcos”.
- PACHECO SERÉ, Álvaro, 1986. *Estudios genealógicos e identidad nacional*.
- PELFORT, Jorge, 1996. *150 años. Abolición de la Esclavitud en el Uruguay*.
- PEREDA VALDÉS, Ildelfonso, 1997. *El Negro en el Uruguay, Pasado y Presente*.
- Plan de Acción y Declaración resultado de la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y otras formas conexas de Intolerancia. (CMCR), 2001.
- REAL DE AZÚA, Carlos, 1964.
- Respuestas del Estado Uruguayo al Comité para la Eliminación del Racismo y la Discriminación (CERD).
- ROMERO RODRÍGUEZ, *Breve Proceso Histórico de los Afrouruguayos*.
- SANGUINETTI, Julio María, 1985 y 1997. Discursos.
- SEMINO, Miguel Ángel: “¿Como el Uruguay no hay?”
— 1999. intervención realizada en el CERD-ONU.
- VIDART, Daniel, 1965; *La Trama de la Identidad Nacional*.
- ZORRILLA DE SAN MARTÍN, Juan, 1918. Discurso.

CURRÍCULOS DE AUTORES

**GUSTAVO
FABIÁN
ALONSO**
(Argentina)

Profesor de Historia. Coordinador General del Área de Digitalización del Archivo General de la Nación de Argentina (AGNA). Asesor en materia documental, especializado en la historia social del período colonial.

Trabaja desde 1987 en el Archivo General de la Nación: inicialmente en el Departamento Archivo Intermedio, donde se desempeñó en tareas de clasificación y ordenación; en 1991 integró el Departamento de Documentos Escritos como referencista, colaborando en la elaboración de diversos catálogos documentales. En el 2002, asumió la función de asesor en materia documental de la Dirección General; en el 2004 fue nombrado Coordinador General del Área de Digitalización.

En su calidad de gestor documental y especialista en el ámbito archivístico, ha elaborado diversos inventarios y catálogos de las diferentes series documentales conservadas en la División Colonia del Archivo, series Tribunales Criminales, Reales Cédulas y Órdenes, Padrones, Mapoteca y Contaduría Colonial.

Dirigió el proyecto de selección y digitalización de documentos relativos a la trata de esclavos en el antiguo Virreinato del Río de la Plata, realizado en el año 2002-2003 por el Archivo General de la Nación en el marco de un convenio de cooperación institucional con UNESCO.

Ha publicado trabajos sobre justicia colonial, en particular, sobre la criminalidad en la campaña bonaerense a fines del siglo XVIII.

**DANILO
ANTÓN
GIUDICE
(Uruguay)**

Geógrafo. Egresado del Departamento de Geografía del Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Doctorado de la Universidad Louis Pasteur, Francia.

Profesor e investigador. Sus principales líneas de investigación son: gestión ambiental, derechos humanos y culturas indígenas. En la actualidad es Profesor del Diploma de Desarrollo Sostenible en el CREFAL, México, y Juez en el Tribunal Centroamericano del Agua.

Ha sido profesor de geografía humana y económica, políticas ambientales y desarrollo sostenible, economía ambiental y teoría del desarrollo en numerosas universidades. Entre ellas, Universidad de la República del Uruguay (1993-1998), Universidad Católica del Uruguay (1993-1998), Instituto de Profesores Artigas, Uruguay (1966-1970), Universidad de Waterloo, Canadá (1990-1991), Universidad de Costa Rica (1996-1998), Universidad Nacional de Pilar, Paraguay (1997), Macalester College, Minnesota, EEUU (1998-1999), Universidad Autónoma del Estado de México (1999-2001), Universidad de Guerrero, México (1975-1977).

Ocupó el cargo de Director del Departamento de Geografía de la Universidad de la República del Uruguay (1993-1998). Fue Coordinador de la División de Geología y Minerales en la Universidad de Petróleo y Minerales de Arabia Saudita (1980-1984) y Director del Centro de Investigaciones Geográficas en la Escuela de Ecología Marina de la Universidad de Guerrero, México (1975-1977).

A su trayectoria como profesor e investigador se añade la gestión internacional de proyectos ambientales y culturales con comunidades indígenas y de afrodescendientes en América Latina, Asia y África; primero en James F. Mc Laren Engineers y posteriormente en el International Development Research Center (IDRC), Canadá, donde se desempeñó en calidad de *Senior Program Officer* durante 13 años.

Se ha interesado particularmente por la temática antropológica e histórica vinculada a los pueblos nativos y los aportes afrocriollos. Es miembro fundador del Centro Interamericano de la Espiritualidad Indígena, autor de 15 libros y de más de ochenta artículos y comunicaciones en congresos. Entre sus libros encontramos: "El Pueblo Jaguar", "Uruguaypirí", "Piriguazú", "Amerrique, los Huérfanos del Paraíso", "La mentira del milenio" y "Pueblos, drogas y serpientes".

**MANUEL
BERNALES
ALVARADO
(UNESCO)**

Político y Administrador Público peruano. Sociólogo. Desde 1963 ha trabajado como especialista en gestión del sector público, reforma del Estado, políticas sociales, municipalismo, seguridad y planeamiento e inteligencia estratégicos.

Titular de estudios de grado y posgrado en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1960-1968). Completa su formación universitaria en la Escuela Latinoamericana de Ciencia Política y Administración Pública de FLACSO (1969-70), título al que suma el de Diplomado del Centro de Altos Estudios Nacionales del Perú (1979).

Fue profesor en el CAEN (Centro de Altos Estudios Nacionales del Perú). En Perú también ejerció la docencia en las Escuelas Superiores de Guerra del Ejército, la Marina y la Aviación, en la Escuela Superior de Administración Pública, en la Universidad Ricardo Palma, en la Universidad Nacional de Ingeniería, en la Escuela de Salud y en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ha enseñado en universidades de Honduras (Universidad Nacional Autónoma, Universidad Tecnológica, Colegio de Defensa Nacional), de Nicaragua (Universidad Centroamericana de Managua) y de Guatemala (Centro de Estudios Estratégicos de Guatemala).

Entre 1970 y 1985 fue funcionario del Instituto Nacional de Planificación del Perú. De 1985 a 1986 ocupó el cargo de Director General de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Salud del Perú.

Ha sido asesor del Ministerio de Planificación de Nicaragua, de los Ministerios del Área Social y de Educación y Cultura de Centroamérica y de Panamá, de las Cumbres de Presidentes Centroamericanos y de los Institutos Nicaragüenses de Bienestar, de Seguridad Social y de Administración Pública.

Se ha desempeñado como consultor en el sistema de Naciones Unidas (PNUD, OMS-OPS, UNICEF, PNUMA, OIT, UNESCO, UNFDAC y FAO), en Chile, Perú, Panamá, Nicaragua, Costa Rica, El Salvador, Honduras, Guatemala y República Dominicana.

Desde 1999 es Especialista del Programa del Sector Ciencias Sociales y Humanas de la Oficina UNESCO en Uruguay, habiendo sido incorporado al Secretariado en 1996 cuando fue asignado a la Oficina de UNESCO en San José.

**ALFREDO
BOCCIA
ROMAÑACH**
(Paraguay)

Doctor en Odontología, egresado de la Universidad de Montevideo, Uruguay, compagina su actividad profesional con la investigación histórica.

Recibió la distinción honoraria de “Cavaliere de la República” del gobierno italiano del Presidente Andreotti en 1976. Fue distinguido como Miembro de Número de la Academia Paraguaya de la Historia. Es miembro titular de la Academia Nacional de Historia de la República Argentina y de la Sociedad Científica del Paraguay.

Escritor independiente, historiador y analista, sus principales líneas de trabajo se han centrado en el estudio de la historia del mundo colonial americano, en particular, la historia nacional de Paraguay (conquista y colonización portuguesa y española en Paraguay; procesos de independencia y primeros gobiernos republicanos; las guerras y los conflictos con los países vecinos; el tributo indígena).

Es autor de los siguientes libros de investigación consagrados a la historia del Paraguay colonial: “Amado Bonpland. Carai Arandú” (El Lector, 1999), “Paraguay-Brasil. Crónica de sus conflictos” (El Lector, 2000), “Rememorias y Semiolvidos” (El Lector, 2001), “Historia de la Cartografía Paraguaya” (2002) y “La Masonería y la Independencia Americana” (Servilibro, 2003). Participó en la redacción de los fascículos de “Historia del Paraguay” del diario *ABC Color*.

En su libro más reciente, titulado “Esclavitud en el Paraguay. Vida cotidiana del esclavo en las Indias Meridionales” (Servilibro, 2004) narra la realidad de los esclavos en la América meridional con énfasis especial en Paraguay. Se detiene en cuestiones tales como la relación de los esclavos con indios, los pardos orientales, las comunidades religiosas y los esclavos, la resistencia y el proceso de abolición.

**ALEX
BORUCKI
(Uruguay)**

Licenciado en Ciencias Históricas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República del Uruguay. Desde 1988 ejerce como docente ayudante en el Departamento de Historiología de esa institución.

Integra un equipo de investigación, junto con Natalia Stalla y Karla Chagas, dedicado al estudio de la esclavitud en Uruguay y su proceso de abolición.

El equipo ha elaborado y presentado una docena de ponencias vinculadas a los aspectos económicos y sociales de la esclavitud en Uruguay y es coautor del libro “Esclavitud y trabajo”, dedicado al estudio de los afrodescendientes en la frontera uruguaya para el período correspondiente a 1835-1855. El libro obtuvo el Primer Premio en el Concurso Nacional de Literatura 2003 del Ministerio de Educación y Cultura (rubro inéditos, categoría ensayo de Historia, biografías y temas afines).

Borucki, Stalla y Chagas son coautores de “La diversidad como la nueva moral de la Historia”, ensayo que integra el volumen colectivo “Diez miradas jóvenes sobre diversidad cultural”, que editó el Centro UNESCO de Montevideo y la Intendencia Municipal de Montevideo en 2003.

**KARLA
CHAGAS
IGLESIAS
(Uruguay)**

Estudiante avanzada de la licenciatura en Ciencias Históricas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República del Uruguay, y de Profesorado de Historia en el Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Integra, junto a Alex Borucki y Natalia Stalla, un equipo de investigación dedicado al estudio de la esclavitud en Uruguay y su proceso de abolición. Es coautora del libro "Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855" (Montevideo, Ed. Pulmón, 2004). Éste obtuvo el Premio Anual de Literatura del Ministerio de Educación y Cultura del año 2003 (rubro inéditos, categoría ensayo de Historia, biografías y temas afines). Es coautora del ensayo "La diversidad como la nueva moral de la Historia", que integra el volumen colectivo "Diez miradas jóvenes sobre diversidad cultural" (Centro UNESCO de Montevideo-Intendencia Municipal de Montevideo, 2003). Desde el año 2000 ha presentado -en forma individual y colectiva- una docena de ponencias vinculadas a los aspectos demográficos, económicos y sociales de la esclavitud en Uruguay.

**RUI
LEANDRO
DA SILVA
SANTOS
(Brasil)**

Psicólogo (Licenciado por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, 1994) y Maestro en Antropología Social por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, en 2001. Es consultor de UNESCO y colabora con la Secretaría Especial de Promoción de la Igualdad Racial de la Presidencia de la República en Brasil.

Se ha desempeñado en los ámbitos de los Derechos Humanos y las políticas sociales. Ha sido Secretario Adjunto de la Secretaría de Derechos Humanos y Seguridad Urbana de Porto Alegre (2003-2004). Durante el mismo período trabajó en tareas de coordinación y formación en el ámbito de los Derechos Humanos dentro de esa misma institución. En 2002 colaboró como antropólogo de la ONG Acción Cultural Kuenda, dentro del proyecto "Etnia e Território em Rio Pardo". También como antropólogo, formó parte del proyecto "Relatório antropológico, étnico-histórico, cultural e ambiental" en el municipio de Sertao (2002).

Entre sus publicaciones se destaca su labor de organizador para "Porto Alegre Assume A Sua Negritude" (2004). Otros trabajos publicados lo vinculan a los ámbitos de los Derechos Humanos, las Políticas Antirracistas y las Políticas y Acciones Afirmativas. Ha participado en eventos como "Educando Para A Igualdade de Gênero, Raça e Orientação Sexual" y el "Fórum Brasil-África".

**ANA
FREGA
(Uruguay)**

Historiadora. Profesora de Historia egresada del Instituto de Profesores Artigas y Licenciada en Ciencias de la Educación, de Uruguay. Actualmente está culminando la tesis para obtener el Doctorado en Historia de la Universidad de Buenos Aires.

Se dedica a la docencia y a la investigación. Es Profesora del Departamento de Historia del Uruguay de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la Universidad de la República del Uruguay. También es Profesora de Historia Nacional en el Instituto de Profesores Artigas uruguayo.

Dirige una investigación en torno de los procesos de construcción estatal en el Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX. Su aproximación se centra en la historia y la geografía en las zonas de frontera, tratando los aspectos económicos y sociales de la esclavitud como proceso regional rioplatense.

Esta actividad docente e investigadora se traduce en la publicación de diversos artículos de investigación en Argentina, Brasil y Uruguay sobre temas de su especialidad.

**MARTA
BEATRIZ
GOLDBERG
(Argentina)**

Historiadora. Profesora e investigadora. Licenciada en Historia de la Universidad de Buenos Aires, especializada en Demografía histórica.

Su principal tema de investigación es el comportamiento demográfico de la población afroargentina en la etapa colonial y poscolonial, con énfasis en la historia de la mujer negra en el Río de la Plata, en Argentina y en Buenos Aires, en particular.

En la actualidad es Jefa de la División Historia de la Universidad Nacional de Luján, Argentina (UNLu) y Profesora de Historia de la Licenciatura en Historia y de la Maestría en Ciencias Sociales de la misma universidad. Desde 2001 es Profesora visitante de la Universidad Católica de Santo Domingo, República Dominicana, donde dicta cursos sobre "La trata y la esclavitud", en el marco del Diploma en Estudios Afroiberoamericanos que imparte dicha universidad.

Es investigadora en la Sección Asia y África de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde también coordina el Grupo de Estudios sobre Historia Afroamericana (siglos XVI-XX).

Es integrante de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos y de la Asociación Estudios Población Argentina. Forma parte de varios Comités consultores: el Comité de Redacción de Cuadernos Regionales de la UNLu y el Comité consultor de Afro América-México.

Ha publicado más de 30 artículos y capítulos de libros consagrados a la población negra en Argentina para revistas internacionales, publicaciones académicas, colecciones de historia y libros de referencia. Entre ellos: "Presencia africana en la historia y cultura argentina", "Vida cotidiana de los afroamericanos", "Los afroargentinos en los ejércitos libertadores", "Los negros de Buenos Aires", "Los africanos de Buenos Aires 1750-1880", "Mujer negra rioplatense 1750-1850", "Las afroargentinas, 1750-1880", "La diáspora africana en América. Mujer negra rioplatense", "Las afroporteñas, 1750-1850".

Ha sido panelista en diversos congresos, coloquios, jornadas, encuentros y simposios internacionales consagrados a la temática afro. Algunas de las ponencias pronunciadas y publicadas son: "Negras y mulatas de Buenos Aires, 1750-1880", "Los estudios demográficos sobre la población africana y de castas en Argentina", "Las sociedades afroargentinas de ayuda mutua en el siglo XIX", "Las primeras sociedades de ayuda mutua en Buenos Aires. Cofradías, Naciones y Asociaciones Afroamericanas".

Coordinó el Simposio "La ruta de la diáspora africana en Ibero América del 1500 al 2000" (Rio de Janeiro, 2000) y el Simposio "La diáspora africana" (Santiago de Chile, 2003).

Es coautora de un libro titulado "Negros en Argentina", Editorial Byblos, Buenos Aires.

**SILVIA
MALLO**
(Argentina)

Profesora de Historia egresada de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, República Argentina.

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas (CONICET) y de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Integrante de un grupo de investigación en la Sección de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (Universidad de Buenos Aires).

Se ha desempeñado como docente de la cátedra de Historia Americana Colonial de la Universidad Nacional de La Plata. Profesora de cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Río Cuarto y en la Universidad de Buenos Aires.

Su tema central de investigación en los últimos veinte años ha sido la historia de la sociedad y de la vida cotidiana del Río de la Plata en la transición de los siglos XVIII al XIX. Ha tratado temas como: los patrones de vida de los africanos en el Río de la Plata, la integración de la población africana en el Río de la Plata, la interacción de grupos y sujetos históricos (relaciones familiares, relaciones entre amos y esclavos, relaciones entre sacerdotes y fieles, relaciones entre alcaldes y habitantes), las cárceles, la situación de las mujeres y de los sectores medios y bajos, etcétera.

Ha presentado trabajos en congresos nacionales e internacionales y publicado artículos en revistas especializadas y en capítulos de libros. Entre otros destacan: "La población de origen africano en el Río de la Plata" (con Marta Goldberg). También es autora del libro «La sociedad rioplatense ante la Justicia».

**OSCAR D.
MONTAÑO**
(Uruguay)

Historiador. Realizó Licenciatura de Historia en Facultad de Humanidades y Ciencias del Uruguay. Entre los años 1991 y 1993 fue militante de la Organización Mundo Afro, a cargo de su Departamento de Historia.

En 1991 publicó el libro "Sudáfrica entre el *Apartheid* y Nelson Mandela"; y en 1995 "Los afro-orientales", para el Fondo de Culturas Populares de México.

Desde 1993 realiza un relevamiento del material histórico editado e inédito sobre el pasado de Trinidad de los Porongos, para la Intendencia Municipal de Flores, Uruguay.

De 1996 a 2000 fue historiador y co-conductor del programa radial "Raíces negras", en Alfa FM.

En 1996 escribió "Tango, reseña de la presencia africana en el Uruguay", para Tambo-ra Records, sin editar aún. Posteriormente, su libro "Umkhonto. Historia del aporte negro africano en la formación del Uruguay", fue editado por Rosebud en 1997.

Participó en el asesoramiento histórico de la Muestra "Los afrouruguayos: su historia". Colaboró en la formación del grupo de teatro Macú, que tuvo como objetivo rescatar y difundir la historia del aporte afrouruguayo.

Fue docente en el Instituto Superior de Formación Afro; y dictó cursos sobre la historia del aporte afrouruguayo en Mundo Afro.

En 2001 publicó su libro "Yeninyanya. Historia de los afrouruguayos".

**TOMÁS
OLIVERA
CHIRIMINI
(Uruguay)**

Funcionario judicial, desempeñándose actualmente en el Departamento de Anatomía Patológica de la División Médico-Criminológica del Instituto Técnico Forense.

Desde la culminación de sus estudios de Medicina en 1974, se dedica a estudiar y divulgar la cultura afro en Uruguay, así como en el exterior.

Actualmente es Presidente de la Asociación Civil Africanía y es Director del grupo artístico Conjunto Bantú. También es integrante del Teatro Negro Independiente y miembro de la Comisión Pro-Museo del Carnaval del Uruguay, por resolución de la Intendencia Municipal de Montevideo.

Ha desarrollado tareas de investigación de la cultura afro en la Biblioteca Nacional de Uruguay, donde se desempeñó como encargado de extensión cultural.

Fruto de sus tareas de investigación ha publicado, junto con Juan A. Varese, "Manifestaciones del folklore uruguayo", "Memorias del tamboril" y "Candombe de reyes", así como los audiovisuales "Africandombe" y "Barrio Reus al Sur".

En 2003 fue responsable de la Comisión Académica del Primer Congreso Regional Americano "Influencia de las raíces africanas en la danza de las Américas", organizado conjuntamente por el CID (Consejo Internacional de la Danza) y la UNESCO.

**EDUARDO
PALERMO
LÓPEZ
(Uruguay)**

Profesor de Historia egresado del Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Investigador especializado en historia local y regional en la zona de frontera, con atención a temas como la minería, la propiedad de la tierra y los esclavos.

Reside en la ciudad de Rivera, al norte de Uruguay, donde colabora con la Asociación Mundo Afro en proyectos de investigación sobre la esclavitud en el espacio fronterizo uruguayo-brasileño. Es Coordinador del Equipo de investigación de la Organización Mundo Afro Rivera.

Ha participado en seminarios con ponencias de Historia económica y social. Publicó en 2001 el libro "Banda Norte, una historia de la frontera oriental. De indios, misioneros, contrabandistas y esclavos".

Ha dirigido varios proyectos de investigación sobre historia económica y local en la zona de frontera: en 2002 realizó un documental de televisión, por el que fue premiado en el I Festival INCUNA 2002, sobre la historia de las explotaciones mineras de oro en Tacuarembó-Rivera. Dirigió un proyecto de investigación arqueológica e histórica del campo de batalla de Masoller, que incluyó la inauguración de dos museos.

En la actualidad desarrolla un proyecto de creación de un Museo Regional de la Minería, en coordinación con la comunidad de Minas de Corrales y la Minera San Gregorio.

**TERESA
PORZECANSKI**
(Uruguay)

Licenciada en Ciencias Antropológicas, especializada en Etnología y Doctora en Trabajo Social. Es Profesora Titular de Antropología Cultural en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay.

Es co-fundadora e integrante de la Comisión Directiva del Centro UNESCO de Montevideo. Escritora, investigadora y ensayista, es autora de ocho libros de investigación y más de cuarenta artículos especializados en temas vinculados a religiosidades afrouruguayas, nuevos movimientos religiosos, neoindigenismo, etnicidad, historias de vida de negros en el Uruguay, metodologías de investigación social e inmigración. Entre sus múltiples publicaciones destacan: "Curanderos y caníbales. Ensayos antropológicos sobre guaraníes, charrúas, bororos, terenas y adivinos" (1993); "Rituales. Ensayos antropológicos sobre Umbanda, mitologías y Ciencias Sociales" (1991); "Historias de vida. Negros en el Uruguay" (junto a B. Santos) (1994); "Historias de vida de inmigrantes judíos al Uruguay" (1988) e "Historias de la vida privada en el Uruguay" (junto a J. P. Barrán y G. Caetano) (1996-1998).

ROMERO
JORGE
RODRÍGUEZ
(Uruguay)

Director General y fundador de Organizaciones Mundo Afro, organización no gubernamental de la colectividad negra uruguaya. Secretario Ejecutivo de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña.

Ha dedicado su vida al estudio del tema del racismo y a la reivindicación y defensa de los derechos de los afrodescendientes en el Uruguay. Su labor le valió ser postulado por el Estado uruguayo como candidato especialista al Grupo de Trabajo para Afrodescendientes en ONU. Ha sido reconocido como Especialista en Minorías Étnicas por Naciones Unidas, Especialista en Pueblos y Comunidades Afrodescendientes para el Minority Right Group y Especialista en Comunidades Afrodescendientes en la Mesa de Diálogo Interagencias BID/Banco Mundial/OPS.

Es consultor en asuntos de discriminación racial del Ministerio de Educación y Cultura de Brasil y del PNUD. Asesor en cuestiones afro para la Intendencia Municipal de Montevideo, Secretario Ejecutivo de la Unidad Temática Municipal por los Derechos de los Afrodescendientes, creada en setiembre de 2003 para promover y ejecutar políticas de promoción de la igualdad.

Docente de Cultura Afrolatinoamericana en el Centro de Información para la educación y el desarrollo, Italia. Director operativo y docente en historia de los pueblos africanos y afroamericanos del Instituto Superior de Formación Afro-ISFA.

Es miembro de: Board of the Caribbean Center, IMADR-LA (International Movement Against Racism and Discrimination), Red Continental de Organizaciones Afroamericanas, GALCY (Alianza Global para los Afro latinoamericanos), Comisión Regional de Organizaciones Sociales de la Sociedad Civil (América Latina) para la III Conferencia Mundial contra el Racismo, Comité Timón de ONG ante la Comisión de Desarrollo Sostenible de ONU.

Miembro organizador del Primer Seminario de Profesionales y Estudiantes Universitarios negros, miembro del Secretariado del Foro Internacional Europa-América Latina (Acuerdo de Cáceres, España) y Presidente del Primer Foro de Entidades Negras del Cono Sur (Argentina, Brasil, Uruguay).

**BEATRIZ
SANTOS
ARRASCAETA**
(Uruguay)

Periodista y escritora, con una amplia trayectoria en temas relacionados con la temática afrodescendiente, el arte y la cultura afro. Es cantante y representante del artista plástico afrouruguayo Rubén Galloza.

Integrante de varias asociaciones profesionales como la Asociación de Mujeres Periodistas de Uruguay, la Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras (AMMPE) y ALARA (Afro Latin American Research Association).

Presidenta y co-fundadora de CECUPI (Centro Cultural por la Paz y la Integración), organización no gubernamental de afrodescendientes que se dedica a promover acciones en favor del desarrollo socioeconómico, cultural y de salud del colectivo afrouruguayo.

Ha ejercido como docente en los Programas Especiales de la Administración Nacional de Educación Pública de Uruguay y en los Programas Especiales del Consejo de Dirección Central.

Entre otros, ha publicado “África en el Río de la Plata” (con Nené Loriga) e “Historias de vida. Negros en el Uruguay” (con Teresa Porzecanski).

**NATALIA
STALLA
(Uruguay)**

Estudiante avanzada de la licenciatura en Ciencias Históricas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República del Uruguay. Integra un equipo de investigación, junto con Alex Borucki y Karla Chagas, dedicado al estudio de la esclavitud en Uruguay y su proceso de abolición. Es coautora del libro "Esclavitud y Trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855" (Montevideo, Ed. Pulmón, 2004), galardonado con el Premio Anual de Literatura del Ministerio de Educación y Cultura del 2003 (rubro inéditos, categoría ensayo de Historia, biografías y temas afines). Asimismo, es coautora del ensayo "La diversidad como la nueva moral de la Historia", que integra el volumen colectivo "Diez miradas jóvenes sobre diversidad cultural" (Centro UNESCO de Montevideo-Intendencia Municipal de Montevideo, 2003). Desde el año 2000 ha presentado -en forma individual y colectiva- una docena de ponencias vinculadas a los aspectos demográficos económicos y sociales de la esclavitud en Uruguay.

**HERMAN
VAN HOOFF
(UNESCO)**

Arquitecto holandés. En 1983 obtuvo un MA en Historia de la Arquitectura de la Universidad de Amsterdam, Holanda.

Entre 1986 y 1987 fue gerente y coordinador del proyecto Estudio de Viabilidad sobre Conservación del Patrimonio Cultural en Jamaica, Kingston.

A partir de 1987 y hasta el año 1992 se desempeñó como Consultor del Proyecto Regional para el Patrimonio Cultural y Desarrollo para América Latina y el Caribe (PNUD-UNESCO) en Lima, Perú, estando a cargo del diseño y supervisión de la implementación de proyectos urbanos de rehabilitación, actividades de capacitación, publicaciones, etcétera, a nivel regional con relación a proyectos nacionales de Naciones Unidas.

En 1993 fue designado Jefe de la Sección para Europa, América Latina y el Caribe del Centro del Patrimonio Mundial de la UNESCO en París, Francia.

Ha sido responsable del desarrollo de políticas y estrategias, así como de la implementación de la Convención del Patrimonio Mundial en Europa, América Latina y el Caribe. Ha estado a cargo del desarrollo de metodologías de seguimiento del estado de conservación de sitios del Patrimonio Mundial.

Actualmente es Asesor del Patrimonio Mundial en América Latina y el Caribe y Asesor de Cultura para el Mercosur de la Oficina de UNESCO con sede en Montevideo.