

CUERPOS Y SONIDOS AFROPORTEÑOS (1750-1900)

D. SÁNCHEZ, S. CORDERO, M. E. CAMELLI, M. ANDRUCHOW

I

Cuando en 1901 y 1902 Alois Riegl publica "*Late Roman Art*" y "*Dutch Group Portraits*", de algún modo inaugura la posibilidad del estudio histórico a través del arte y el papel de emergente que éste cumple con respecto a los valores e ideas de una época, si bien acotado al concepto de *Kunstwollen*.

La historicidad del arte se ha afirmado como fundamento de su estudio. Al decir de Gadamer: "...La conciencia histórica no es una postura metodológica especial, erudita o condicionada por una concepción del mundo, sino una especie de instrumentación de la espiritualidad de nuestros sentidos, que determina de antemano nuestra visión y nuestra experiencia del arte. Con ello converge claramente el hecho -y también esto es una forma de reflexividad- de que no solicitemos un reconocimiento ingenuo que nos vuelva a poner ante los ojos nuestro propio mundo con una validez compacta y duradera, sino que reflexionemos sobre toda la gran tradición de nuestra propia historia; más aún, reflexionamos del mismo modo sobre las tradiciones y las formas artísticas de otros mundos y culturas que no han determinado la historia occidental, pudiendo, precisamente así, hacerlas nuestras en su alteridad" (Gadamer, 1991: 44-45). La historicidad del arte tiene un papel reflexivo, no narrativo.

¿Qué es lo que se quiere considerar detenidamente en este caso a través de la historicidad del arte? La posibilidad del conocimiento de los hombres "sin historia". Aquella gente ordinaria, que es a la vez agente activo, víctima y testigo silencioso del proceso histórico (Wolf, 1987).

Son los africanos y sus descendientes, los denominados "negros" o "morenos", el grupo más característico de los "sin historia" en el ámbito del proceso histórico argentino, debido a su carácter de minoría étnica y fundamentalmente al tipo de inmigración forzosa a que se vieron sometidos.

Negados como parte fundante de la identidad argentina o presentados como nota curiosa del pasado, son, sin embargo, raíz de muchos aspectos constitutivos del denominado "pueblo bajo", inclusive vigentes luego del aluvión inmigratorio de fines del siglo XIX.

¿Por qué el arte como ámbito para conocer a ese tipo de gente? Porque es una cualidad humana que supera "lo decible", el corset del discurso lingüístico, la representación evidente (Cassirer, 1975).

Así, el silencio histórico o el relato establecido por la historiografía tradicional de la gente ordinaria o las minorías, en este caso los "negros" de Buenos Aires durante los finales del siglo XVIII y el inicio del siglo XX, puede llegar a romperse. Ya no sólo para reconstruir un hacer, una acción y una función en un contexto histórico cultural dado (aporte que nos puede brindar el estudio de la cultura material de, por ejemplo, la arqueología histórica o la reconstrucción descriptiva de las "historias de vidas cotidianas" o "privadas"), sino también sus proyectos y fantasías, su dimensión humana. Y no existe dimensión más humana que la estética.

En líneas generales, las corrientes históricas que toman como tema de interés los denominados "hombres sin historia" los abordan desde un perfil demasiado economicista (Wolf, 1987). Roger Chartier (1996) marca

inclusive los límites de la llamada historia de las mentalidades dentro de su enfoque de la historia como representación: "...Una primera diferencia distingue la historia cultural, entendida como una historia de las representaciones y de las prácticas, de la historia de las mentalidades en su acepción clásica. Esta última ha logrado magníficos éxitos, pero los postulados que la fundan no nos satisfacen ya. La crítica es triple: contra la adecuación demasiado simplista entre divisiones sociales y diferencias culturales, contra la concepción que considera el lenguaje como un simple útil, más o menos disponible para expresar el pensamiento; contra la primacía dada a la caracterización global de la mentalidad colectiva en detrimento de un estudio de las formas textuales (o imágenes) que vehiculan su expresión" (Chartier, 1996: Prólogo IV). Sin embargo, el afirmar la historicidad y la capacidad de lo estético para reconstruir las voces de los sin historia en una dimensión humana, todavía no nos habilita para utilizarlo como herramienta de conocimiento. Para ello debemos utilizar dos llaves preceptivas. La primera es la de considerar a la historia como un hacer inserto en lo histórico-social, como una construcción interpretativa acerca de las representaciones discursivas del pasado. Castoriadis nos dice que "...Todo pensamiento sobre la historia y la sociedad pertenece él mismo a la historia y a la sociedad. Todo pensamiento, cualquiera que sea y cualquiera que sea su 'objeto' no es más que una modalidad y una forma del hacer social-histórico..." Y que la historia "...es esencialmente *poiesis*, no ya poesía imitativa, sino creación, génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres..." (Castoriadis, 1989: Cap IV)

La segunda es considerar al lenguaje como algo constitutivo del hombre y del mundo. En palabras de Eco: "Lo digamos de una o de muchas maneras, el ser es algo que se dice (...) El ser, en cuanto pensable, se nos presenta desde el principio como un efecto de lenguaje..." (Eco, 1999:30). Y en palabras de Gadamer: "...El lenguaje es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada. Para todo pensamiento crítico de nivel filosófico, el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje..." (Gadamer,1992: 83).

Este concepto de lenguaje no se reduce a un "...sistema de signos, medio de comunicación de significados convencionales, en última instancia representables, o a un lenguaje analítico o paradigmático en tanto modo de explicación sintáctica orientado al consenso, sino que al hundir sus raíces en la propia estructura del ser alude al diálogo trascendental del hombre en su mundo tanto exterior como íntimo..." (Solares, 2001: 10). Se toma al lenguaje en una dimensión ontológica y no epistémica (Solares, 2001:11) que, vinculada a la dimensión simbólica de Cassirer (1971) o al concepto de símbolo de Eugenio Trías (1994), construye lo estético con "identidad hermenéutica" e inserta a lo hermenéutico en un campo antropológico. De ese modo nos abre la posibilidad de la indagación de su sentido (Deleuze,1987).

La indagación del sentido implica tener en cuenta la subjetividad y el contexto tanto del sujeto-objeto de estudio como del sujeto-objeto que indaga. "...Ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone las cosas y las proposiciones, los sustantivos y los verbos, las designaciones y las expresiones..." (Deleuze, 1987: 50). El sentido está dado de antemano y por tanto se requiere un trabajo hermenéutico y relacional para indagarlo. "...Extraído de la proposición, el sentido es independiente de ésta, ya que suspende su afirmación o negación y, sin embargo, no es sino su doble

evanescente..." (Deleuze, 1987: 53). Por tanto su indagación requiere abordar una dimensión que indague más allá de lo observable y decible en términos simbólicos. Esta es la llamada dimensión imaginaria.

II

El concepto de imaginario ha tomado preponderancia a partir de la valorización de la subjetividad como elemento esencial de la representación de la historia. Sin embargo, si bien su uso se ha extendido de manera notoria, el concepto no responde al mismo sentido y de alguna manera, los mismos pueden llegar a ser opuestos de acuerdo a la perspectiva desde donde se lo utilice.

Para el caso del presente trabajo, establecer estas diferencias es sumamente importante, en vista de los objetivos planteados, ya que se trata de un grupo socio-cultural minoritario y periférico de la estructura del poder, como es el caso de los africanos y descendientes de africanos en la ciudad de Buenos Aires.

En palabras de Starobinski citadas por Baczko: "... la imaginación es mucho más que una facultad para evocar imágenes que multiplicarían el mundo de nuestras percepciones directas: es un poder de separación gracias al cual nos representamos las cosas alejadas y nos distanciamos de las realidades presentes..."(Starobinski, 1974: 173-174)

En el marco de esta concepción, Marcel Mauss (1971, Tomo III: 210-211) sostiene que "...Los imaginarios sociales son referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ella "se percibe, se divide y elabora sus finalidades..." y Baczko (1991: 28) completa que: "...De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del 'jefe', el del 'buen súbdito', el del 'valiente guerrero' (...). De esta manera, el imaginario social es una de las fuerzas reguladores de la vida colectiva. Al igual que las demás referencias simbólicas, los imaginarios sociales no indican solamente a los individuos, su pertenencia a una misma sociedad, sino que también definen, más o menos precisamente, los medios inteligibles de sus relaciones con ésta, con sus divisiones internas, con sus instituciones (...). De esta manera el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva, y en especial del ejercicio del poder. Por consiguiente es el lugar de los conflictos sociales y una de las cuestiones que están en juego de esos conflictos..."

Desde esta perspectiva los imaginarios sociales y el sistema simbólico de representaciones sobre los que se apoyan, están vinculados a los mitos, las utopías, las ideologías, lo que podría resumirse como representaciones sociales.

Si se toma en cuenta este concepto de imaginario, los africanos y descendientes de africanos, los "negros" de Buenos Aires, no lograron conformar lo que Bastide denomina una "cultura negra"(Bastide, 1969) en la "Argentina moderna", que sí estaba conformada durante el período tardocolonial y de la primera época de la independencia hasta Rosas. Siguiendo a Bastide "...Cuando Urquiza triunfó sobre Rosas en 1852, reunió a todos los esclavos en sus cabildos y dio a cada uno, junto con su carta de manumisión, un pasaporte que le permitía embarcarse en el puerto de Santa Fe. Fue el inicio de un sálvese quien pueda general. A partir de entonces, los negros de la Argentina, desparramados por el país después de su huida,

privados por otra parte, de sus organizaciones, olvidaron sus tradiciones ancestrales y, a consecuencia también de la miscegeneración, acabaron pronto en fundirse en la masa de la población..."(Bastide, 1969: 96).

De alguna manera esta postura, está inserta en lo que se denominará "La mirada del blanco" y tiene que ver con que las representaciones sociales observables sobre el negro son impuestas por el blanco, debido a su situación particular de no ser tan sólo "pueblo bajo" sino esclavo e inmigrante forzado. Desaparecida tal situación, desaparece el negro como entidad.

Otra postura acerca del concepto de imaginario, es la que plantea el filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis. Según él: "...El imaginario no existe a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el 'espejo' mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras del imaginario, que es creación *ex-nihilo*. Quienes hablan de 'imaginario', entendiéndolo por ello lo 'especular', el reflejo o lo 'ficticio', no hacen más que repetir, muy a menudo sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a algún subsuelo de la famosa caverna: es necesario que (este mundo) sea imagen de algo. El imaginario del que yo hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social, histórica, psíquica) de figuras/formas/imágenes y sólo a partir de éstas puede tratarse de 'algo'. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad' son obras de esta creación..."(Castoriadis, 1989.Cap IV)

Desde esta perspectiva, lo que se entiende por imaginario social y el sistema simbólico de representaciones sobre los que se apoya, no sólo está vinculado a los mitos, las utopías, las ideologías, lo que podría resumirse como representaciones sociales ya instituidas (la idea de reflejo, lo funcional) sino además del "... 'magma' creador e indeterminado.....". Para el caso de los "negros de Buenos Aires" y su situación particular, responde a la inserción en una sociedad que los contiene, pero sólo los reconoce desde un marco de representaciones simbólicas, ajenas y preestablecidas. Un difícil proceso de resistencia, sometimiento y adaptación, que a su vez se produce en una sociedad en proceso de transformación traumática, como fue la sociedad porteña del siglo XIX.

III

El negro va a lograr adaptarse e integrarse a partir de su "empaldecimiento"(Andrews, 1989) físico y cultural y de la inserción de aspectos propios a partir del sincretismo y mestizaje que queda plasmado en las representaciones simbólicas populares. Visto desde esta perspectiva sí se puede rastrear una "cultura negra" como parte integrante del imaginario social argentino, no identitaria y estanca, sino readaptable y creativa. Y es el campo de lo estético, entendido como entidad hermenéutica, el campo apropiado para indagar acerca de su desarrollo a partir de la denominada "cooperación interpretativa de los textos narrativos" (Eco, 1981), un diálogo con el objeto o acontecimiento, respuesta y pregunta, que nos permita igualmente conocer a través de la interpretación.

La mirada estética es un lugar privilegiado para interpretar ese inasible fundante, ya que desde lo cultural toma y da sentido a lo social y que por las características de las representaciones estéticas (su originalidad y diversidad), es el que mejor se adapta a la dimensión de la lógica del sentido. Desde esta característica de las representaciones estéticas es que Gadamer privilegia el estudio del arte para descifrar "una visión esencial e

integral de la cultura”(Ramírez Teo, 1991) y en el caso concreto de este trabajo, el conocimiento de los “negros de Buenos Aires” desde una dimensión humana.

Sentido que al actuar en un marco de “representación simbólica”(Trías,1997:144. nota 1) nos permite hacer presente el vínculo con los “sin historia”.

Los datos cuantitativos del siglo XVIII y XIX, podemos observar que nos brindan elementos para construir otro escenario del pasado de Buenos Aires. Por ejemplo de acuerdo a los datos del censo realizado en la ciudad de Bs. As. por el entonces virrey José María Vértiz, las castas correspondientes a negros, mulatos, pardos y zambos, representaban el 25% de la población de la ciudad oficialmente registrada (Ravignani Emilio 1919) Estas cifras se mantienen constantes hasta los años cuarenta del siglo XIX, descendiendo vertiginosamente luego. Si en 1838 el porcentaje de afroargentinos en Bs. As. era del 26,1% del total de la población, en 1887 era solo del 1,8%. (Ravignani Emilio 1919)

Pero al indagar las causas de su desaparición, el análisis de los datos estadísticos refleja que no se debió a las míticas causas, como la matanza en ejércitos de la independencia y la larga lucha fratricida del siglo XIX, o la fiebre amarilla, sino mas que nada a un “empaldecimiento de la descendencia” motivado por el estigma que significaba la condición de negro y también la voluntad colectiva, fundamentalmente desde el grupo gobernante, de “limpiar la sangre” de los argentinos. El eufemismo “trigueño” fue una de las maneras de disimular la pertenencia afro.(Andrews.1989) Esa constante negación de los antecedentes étnicos del país se mantuvo hasta nuestros días. Por ejemplo en 1976, una propaganda turística del pueblo de Puerto Rico, provincia de Misiones, hace hincapié en diferenciarlo de Puerto Rico caribeño, ya que “...allí no encontrara negros ni mulatas guapachosas y empulpaditas (...) sino un pueblo netamente europeo formado por alemanes y suizos, con nativos de primera generación. El total de la población de Puerto Rico es de 12.000 habitantes, todos ellos rubios, de ojos celestes y con piel blanquísima...”^[1]

Pero, aunque ocultado y disimulado no solo por la élite dirigente sino por casi todos los habitantes y en gran medida por los mismo negros, el antecedente afro esta encarnado en nuestra cultura y como un fantasma, aunque ya no tenga consistencia física, esta latente. Quizás el mejor ejemplo de esto sea para Buenos Aires su máxima expresión de identidad: el tango, palabra de origen africano^[2], cuya música y baile están vinculados a los antecedentes afro. Y es en esta emergencia imaginaria de los sonidos y los cuerpos donde se hace presente fundamentalmente la “tercera raíz”.

Referencias bibliográficas:

- ANDREWS. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Ed. de la Flor. Buenos Aires.
- BACZKO, B. 1991: 27. *Los imaginarios sociales, memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- BASTIDE, R. 1969: *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Alianza. Madrid.
- CASSIRER, E. 1975: 155. *Esencia v efecto del concepto de símbolo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CASTORIADIS, C. 1989. *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Tusquets. Buenos Aires.
- CHARTIER, R. 1996. Prólogo IV. *El mundo como representación*. Gedisa. Barcelona.
- DELEUZE, G. 1987. *Lógica del sentido*. Paidós. Buenos Aires.
- ECO, U. 1981. *Lector in fábula*. Lumen. Barcelona.
- ECO, U. 1999. *Kant y el ornitorrinco*. Lumen. Barcelona.
- GADAMER, H. 1991. *La actualidad de lo bello*. Paidós. Colección Pensamiento Contemporáneo. Barcelona.
- GADAMER, H. 1992. *Verdad y Método II*. Ed Sigueme. Salamanca.
- MAUSS, M. 1971. Tomo III: 210-211. *Obras. Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid.
- SOLARES, B. 2001. *Los lenguajes del símbolo*. Antrhopos Editorial y UNAM. Barcelona.
- STAROBINSKI. 1974: 173-174. *Apud* BACZKO, B. 1991: 27. *Los imaginarios sociales, memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- TAYLOR, S.J. y BOGDAN, R. 1996. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Ed. Paidós, 3ª edición. Barcelona.
- TEO RAMÍREZ, M. 2000. "El juego, el símbolo y la fiesta. Breve nota para una teoría estética de la cultura". En *Contacto*, revista virtual, México www.ccu.umen.mx/univ/publica/contacto/numo2/culturas3.num.
- TRÍAS, E. 1997. *Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado en La Religión*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.
- WOLF, E. 1987. *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México.

[1] *Gaceta de Buenos Aires* 4: 388 en Andrews 1989, Pág. 127; op cit

[2] Valdez, Teresa. Voces africanas del Río de la Plata en Cordón, Bernardo. La raza negra en el Río de la Plata todo es Historia Suplemento 7. o Crónicas de Buenos Aires 1965 Bs. As.