

CULTOS BANTÚES EN LA NOR-PATAGONIA ARGENTINA. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN CARMEN DE PATAGONES (SIGLO XIX). UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

FECHA DE RECIBIDO: 30 DE JULIO 2016 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 25 DE NOVIEMBRE DE 2016

GUIDO ALBERTO CASSANO

Licenciado en Ciencias Antropológicas
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Ethnohistoria
Correo electrónico: sumerguido@yahoo.com.ar

RESUMEN

ABSTRACT

La guerra con el Brasil de 1825-1828 provocó un cambio socio-económico de proporciones en Carmen de Patagones, en la Nor-Patagonia Argentina. Parte fundamental de esa transformación estuvo dada por el ingreso a dicha urbe de Centenares de africanos esclavizados por causa de la actividad corsaria en ese periodo. Un grupo importante de ellos se arraigó en la ciudad y de acuerdo a testimonios recogidos por diferentes investigaciones, africanos y afrodescendientes habrían celebrado ritos y cultos de origen Bantú. Este trabajo procura desde la antropología histórica, sintetizar información ya conocida con otra nueva producto de una investigación reciente. El origen étnico de los africanos del Carmen, la vestimenta y canciones de los candombes que allí se celebraban, la manipulación de las fuerzas naturales y el trabajo con muertos, el culto a Malemba, los Nkisi, las similitudes con otras manifestaciones religiosas afro realizadas en nuestra América, son los puntos tratados en el presente artículo, cuyo eje principal son las prácticas religiosas de la población afro de Patagones.

The war with Brazil from 1825-1828, caused a socio-economic change in proportions in Carmen de Patagones, in the Nor-Patagonia Argentina. A fundamental part of this transformation was given by the entrance to this city of hundreds of enslaved Africans because of corsair activity in that period. A significant proportion of them are rooted in the city and according to testimonies collected by various investigations, Africans and African would have celebrated Bantu rituals and cults. This paper attempts from the historical anthropology synthesize information already known with a new, product of recent research. The ethnicity of African del Carmen, clothing and songs of the candombes held there, manipulation of natural forces and working with dead, the cult Malemba, the Nkisi, similarities with other Afro religious demonstrations in our America, are the points raised in this article, whose main focus is the religious practices of the Afro population of Patagones.

Palabras claves: Carmen de Patagones, Guerra con el Brasil, Africanos esclavizados, Cultos bantúes, Lemba

Keywords: Carmen de Patagones, War with Brazil, Enslaved africans, Bantu cults, Lemba

“No existe (en África negra) institución alguna, sea en el dominio social, sea en el político, ni aún en materia económica, que no descansa sobre una concepción religiosa o que no tenga por piedra angular la religión. Estos pueblos, de quienes a veces se ha negado que poseyeran religión alguna, se cuentan en realidad entre los más religiosos de la tierra”. Maurice Delafosse (en Deschamps, 1962: 10).

INTRODUCCIÓN

Preguntas, reflexiones, antecedentes

Desde su fundación a fines del siglo XVIII, la comarca Viedma-Carmen de Patagones, ubicada al noreste de la región patagónica argentina tuvo población de origen africano. La misma creció considerablemente durante la guerra con el Brasil (1825-1828), debido a la captura de navíos negreros y mercantes por parte de corsarios *i.* armados bajo la bandera de las Provincias Unidas del Río de la Plata y que operaban desde el Río Negro. El viajero y explorador inglés George Musters, que recorrió el lugar en 1870, describe a africanos y afrodescendientes (que él categoriza como: “negros...descendientes de una importación de esclavos”) *ii.*, como uno de los sectores en que se divide la sociedad de Carmen de Patagones y al hablar de ellos señala:

“Todos viven juntos en un barrio de la ciudad, excepto naturalmente los que se conservan como sirvientes y conservan muchas viejas tradiciones y costumbres” (Musters, 1964:381).

El presente trabajo, tiene como base una profunda investigación sobre la población africana y afrodescendiente (que incluye lo que en las fuentes se categoriza como africano, negro, pardo, mulato, moreno, esclavo y liberto), de Carmen de Patagones *iii.*, efectuada entre los años 2010 y 2013. Triangulando, cotejando y articulando las diversas fuentes relevadas (cuyo detalle se enumera en el párrafo siguiente), observamos que “negro” y “moreno” son categorías que se usaban indistintamente para

clasificar africanos y su descendencia, aunque moreno es de aparición más tardía y se utilizaba más frecuentemente para los africanos que ya se habían integrado a la sociedad local (la primera partida que utiliza este término para un africano adulto es de 1832) *vi.* “Pardo” *v* y “mulato” (término muy poco utilizado), por su parte, se asociaban a la existencia de algún tipo de mestizaje, que podía involucrar a afros con indígenas, europeos o criollos *vi.*

La indagación que sirve de base a este artículo fue realizada bajo los postulados de la antropología histórica *vii* y para su desarrollo utilizamos diversas fuentes, desde libros bautismales y matrimoniales de la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen de Patagones (entre 1804 y 1852), hasta documentos del Archivo General de la Nación; y amplia bibliografía, dos de cuyos autores sirven de inspiración para el presente artículo. Nos referimos a Eduardo Sánchez Ceschi (1938), quien a partir de un acta del Consejo Deliberante de Patagones de 1855 reconstruye el diálogo entre un vecino y el juez de paz local, en el cual el primero afirma haber “consultado” a una de los miembros de la comunidad afro para que le solucione “sus problemas amorosos” y al escritor Francisco Pita *viii* (1929), autor de un espléndido retrato de la sociedad de Patagones durante la segunda mitad del siglo XIX, que aporta valiosa información sobre la comunidad de africanos y afrodescendientes que allí vivían y una de sus manifestaciones culturales, el candombe.

Partiendo de lo descrito por Pita y Sánchez Ceschi, y de las observaciones que hace Musters sobre esas “viejas tradiciones y costumbres” de africanos y afrodescendientes de Carmen de Patagones, nos preguntamos qué prácticas religiosas de origen Bantú (en virtud de la región del África de donde -como veremos más adelante- provenía la gran mayoría de la población afro local), pudieron haber sido celebradas por ellos, cómo eran su música, danzas y bailes y qué relaciones podemos encontrar con otras manifestaciones religiosas de raíces africanas en América Latina.

CONTEXTO HISTÓRICO

Carmen de Patagones era para comienzos del siglo XIX una ciudad de frontera ubicada en la Nor Patagonia, a orillas del Río Negro, parte de una comarca que incluía la margen norte (hoy Carmen de Patagones) y la margen sur (hoy Viedma), bastante descuidada por las autoridades de Buenos Aires y gobernada por un Comandante Político y Militar, designado por estas, quien por su parte, delegaba las cuestiones financieras en un Ministro Tesorero. Según la historiadora Dora Noemí Martínez de Gorla, los primeros “negros”, que llegaron al fuerte del Carmen de Patagones fueron doce, que a fines del siglo XVIII solicitó el fundador de dicho fuerte Francisco de Viedma al Virrey Vértiz y provenían del puerto de San José en la costa Patagónica. Para la misma época, otros dos fueron rescatados de los “indios” (Martínez de Gorla, 2003:178). La misma autora (2003:180-181), registra en Patagones para 1816, la presencia de “52 negros esclavos” entre 482 pobladores, cifra que disminuye a “18 negros esclavos” entre 471 habitantes según el censo local de 1821^{ix}. Esta historiadora argentina, utiliza

la categoría “negros” para todo el colectivo afro, y al observar en el censo de 1838, la aparición de categorías como morenos o pardos, las considera clasificando a miembros de castas a las que no estarían asimilados los negros africanos destinados al ejército ^x.

La cantidad de africanos y afrodescendientes arribados a Nuestra Señora del Carmen, va a aumentar exponencialmente entre 1825 y 1828, como consecuencia de la guerra que enfrentó a las Provincias Unidas del Río de la Plata con el Brasil. Durante este conflicto, la escuadra brasileña bloqueó el Río de la Plata y el puerto de Buenos Aires ^{xi}, por lo que la mayor parte de las operaciones militares navales se realizaron desde otros puertos, siendo el del Río Negro en Carmen de Patagones y el del Salado algo más al norte en la Bahía de Samborombón, los más importantes. Ante el poderío naval brasileño, las autoridades de Buenos Aires resuelven aplicar nuevamente el reglamento de corso de 1816/17, prestando el marco legal para que numerosos barcos corsarios con sus tripulaciones de aventureros hombres de mar, extranjeros y nacionales, se armen bajo la bandera nacional y salgan al encuentro y captura de

buques mercantes y negreros del Brasil, causando enormes estragos entre sus filas y llevando efectos y esclavizados liberados al puerto de Patagones, dando un gran impulso a la actividad comercial de la ciudad (García Enciso, 1972).

Entre estos barcos corsarios se destacó el bergantín General Lavalleja, capitaneado por un francés de nombre Francisco Fourmantin (alias Bivois, Vigua o Viguan). Para febrero de 1826, el General Lavalleja, llevaba ya capturadas 20 presas (Caillet Bois, 1935), entre ellas una a la que prestaremos especial atención, el buque negrero San José Diligente, con su carga de 382 africanos esclavizados, que se dirigía a Río de Janeiro proveniente de Cabinda y es remitido al Carmen en enero de 1826 **xii**. Estos “negros bozales” **xiii** son quienes van a cambiar la composición social de Patagones, ciudad en la que se arraigaron como consecuencia de dos medidas tomadas por las autoridades gubernamentales. La primera, separar 100 de ellos para destinarlos por ocho años al ejercicio de las armas como soldados de infantería y reforzar así la famélica guarnición del fuerte. La segunda, ordenar la distribución del resto entre los vecinos locales a través de contratos de patronato, para que se hicieran de sus servicios durante seis años **xiv**.

Para Alcide D’Orbigny que visitó la ciudad en 1829 la población de la urbe estaría compuesta entonces por 500/600 habitantes: “consistentes en los primeros fundadores, agricultores o estancieros, casitodos provenientes de Castilla, gauchos exiliados por sus crímenes y en negros esclavos, empleados como peones en diversas explotaciones” (D’Orbigny, 2002:991). A estos sectores habría que agregarles a los grupos indígenas locales, que según el mismo autor, realizaban un comercio especial con los vecinos de la ciudad. Puelches, Aucas, Patagones y Tehuelches llegaban a Patagones con el producto de su industria o de sus incursiones de pillaje y residían allí durante meses para cambiar sus bienes por “chucherías, tabaco o aguardiente” (D’Orbigny, 2002:993/994). Además según el viajero francés, la infantería del fuerte estaba compuesta por “sesenta a ochenta negros venidos de la costa de África y apresados a las naves brasileñas” (D’Orbigny, 2002:994).

En cuanto a la cuestión demográfica, se puede afirmar analizando el censo provincial de Buenos Aires de 1836 (campaña) y el padrón de habitantes local de 1852, que la población africana y afrodescendiente en Carmen de Patagones se mantuvo en esas fechas en torno al 26% de la población total, aumentando en términos absolutos de 273 a 345 personas. Utilizando los libros parroquiales concluimos que los africanos

esclavizados del Navío San José Diligente llegaron al Carmen en 1826 teniendo en promedio 14 años de edad al momento del arribo **xv** y que, debido a la escasez de mujeres africanas (originaria de la composición de los africanos esclavizados que traía el navío esclavista San José Diligente **xvi**), desde la década de 1840 se estaba desarrollando en el poblado patagónico un incipiente proceso de mestizaje afro-indígena **xvii**. Además, en el periodo 1825-1852 fueron bautizados más de doscientos cincuenta niños y niñas afrodescendientes **xviii**.

De acuerdo a la declaración hecha por los propios africanos ante los párrocos locales en ocasión de su bautismo o matrimonio, los principales reinos, ciudades y naciones africanas con los cuales ellos se identificaron son los siguientes **xix**: Angola, Banguela, Barunda, Bateque, Bayombe, Bini, Boma, Buale, Buenie, Camba, Cabinda, Congo, Chandembe, Chinba, Fando, Guinea-Huambo, Masinga, Muanda, Loango, Mina, Monyolo, Mozambique, Munquingo, Mussumbe y Sundi. Estos reinos, ciudades y naciones (salvo el caso de Mina), pertenecen al grupo etno-lingüístico Bantú, y salvo Mozambique (que se encuentra en el África Oriental), corresponden a la región del África Centro-Occidental, hoy ocupada por Congo y Angola.

El historiador africano originario de Burkina Faso Joseph Ki-Zerbo (1980: 259), señala que el término Bantú fue introducido en 1862 por el filólogo alemán W.H. Bleek para indicar el parentesco lingüístico existente entre la mayoría de las lenguas del sur de una línea imaginaria, que va del centro de Camerún al centro de Kenya y que el mismo se ha aplicado erróneamente a características antropológicas o culturales. Sin embargo, importantes autores (Altuna, 1985; MacGaffey, 1994; Bastide, 1969), han escrito sobre religión, filosofía o cultura Bantú. En la misma línea, el filósofo de origen congolés Jean de Dieu Madangi Sengi (2010:285), citando a Mulago, afirma que el uso del singular al hablar de “religión tradicional Bantú” no justifica la serie de rasgos comunes que, aun en medio de las diferencias, pueden ser catalogados y estudiados como un todo. Consideramos acertada esa definición aunque sigue siendo un tema controversial. Por eso y porque el enfoque principal del presente trabajo son determinadas prácticas religiosas del colectivo afro del Carmen, preferimos hablar a lo largo del texto, de ritos, rituales y cultos bantúes (en tanto es el África Bantú el lugar donde se originan).

LOS CANDOMBES DE PATAGONES

Francisco Pita, en su libro “Remembranzas”, describe lo que él llama “Candombes” a partir de lo relatado por sus informantes, los afrodescendientes Leonardo Crespo y José María Ureña (quienes según el autor fallecieron poco después de ser entrevistados, con 82 y 86 años respectivamente)^{xx}. Los candombes se reunían en el medio de la calle y eran presididos por el jefe o rey Don Felipe La Patria y la “presidenta” Doña Carmen Crespo. El rey Felipe La Patria tocaba el tambor grande y Leonardo Crespo ^{xxi} el tambor chico (Pita, 1929:168). Los que cantaban y bailaban al son de la música estaban:

“Ataviados a la usanza de su nación con un delantal o mandil de cuero de gato montes overo, adornado con cascabeles, al que le pegaban con los pies, mientras danzaban y cantaban” (Pita, 1929:168).

El canto según lo relató Leonardo Crespo al propio Pita, decía lo siguiente:

Diote con asunda

Cuna malemba tu cuenda

Cuna malemba tu bata

Ysindo batadivira

Erore endinga suare

Cuna malemba tu bata!

Cuna malemba.....!

Respondían todos (Pita, 1929:169).

Pita transcribe la traducción castellana de estos versos realizada no por sus informantes ^{xxii} sino por Manuel Inda, jubilado de la Aduana, afrodescendiente de la capital:

Te seguiré

Buena mujer hasta Dios

Mujer que tienes mi alma

Y si no me moriré

Error será de mi amor

O de Mandinga será

Según la traducción que le hace Inda a Pita, las palabras “Mandinga” o “endinga” significan Diablo, mientras que “Malemba” significa Dios (Pita, 1929:170). Los candombes, habrían existido, hasta poco después de 1890, donde se bailaban en algunos sitios del Barrio del Sur de la ciudad, pero desde entonces ya: “no se ven ni los de Comparsa carnavalesca” (Pita, 1929: 169). La lingüista local, de origen afrodescendiente Adriana Araque (2002:85-87), analiza esta canción arribando a las siguientes conclusiones:

1.- Algunos vocablos y el tema de la canción permiten inferir el carácter ritual del canto y su origen Bantú. Algunas de las palabras de origen Bantú que aparecen en la canción son:

Cuenda: Kuenda se da tanto en el congo de Cuba como en el habla de San Basilio de Palenque con la significación de “ir”. Es un vocablo empleado por los palenqueros en los cantos mortuorios o de lumbalú

Malemba: Relevada en el afropalenquero y en los ritos religiosos cubanos de procedencia congo. Se le adjudica carácter ritual aunque su significado es desconocido.

Endinga: El traductor de la canción le otorga el significado de diablo y da como forma alternativa Mandinga de uso muy extendido y con el mismo significado en el español de la Argentina.

2.-La existencia de lexemas bantúes incrustados en secuencias cuya lengua de base es el español. Por ejemplo en el fragmento "ysindo bata divira/erore endinga suare", aparece el lexema endinga junto a vocablos y sintagmas transformados por transferencia y que son de origen hispánico. Estos son:

Erore: Corresponde a la palabra española error con reducción de la vibrante múltiple a la simple y agregado de /e/. Este último fenómeno ha sido relevado en el palenquero.

Ysindo: Surge de la unión de la conjunción y, el nexos condicional si y el adverbio de negación no: y si no.

Batadivira: Corresponde al sintagma basta de vida.

La traducción literal del fragmento sería: "Y si no basta de vida, error del diablo será", para Araque muy cercano al sentido que le da el traductor: "Y si no me moriré, error será de mi amor o de Mandinga será".

3.- Las formas léxicas de origen Bantú se conservarían en el canto por pertenecer al campo religioso, y actúan como garantes de la ancestralidad del texto ritual.

Pensamos que una parte de la canción original está cortada, o que como dice Araque (2002:85), el recopilador pudo haber alterado la primera versión traducida y darnos otra más "poética", ya que la traducción literal del último fragmento analizado sería: "Y sino basta de vida, error del diablo (o Mandinga) será". Podemos darle el mismo sentido a la frase "Y si no basta de vida" que a la traducción que cita Pita "Y si no me moriré", pero estaría faltando la parte original que la versión recopilada por Pita traduce como "será de mi amor".

El profesor Armin Schwegler (Universidad de California, Irvine), en comunicación personal, advierte que es muy difícil hacer una traducción fidedigna de esta canción (que contiene

aliteraciones y juegos de palabras), ya que no se conoce exactamente el contexto en la cual fue producida. Además, agrega que lo que en occidente vemos como frases y como tales intentamos traducirlas, para un africano o afrodescendiente se trata de "palabras emotivas" aisladas, destinadas a un público que interactúa con el cantante. Malemba por ejemplo, sería una palabra sagrada (ampliamente conocida por el público), que despierta la euforia de quienes en coro repiten su nombre. Es como si en nuestro idioma cantáramos "Jesú Cristo, María, Amén". No estaríamos en presencia de una frase, sino de palabras que buscan despertar ciertas emociones en la gente que escucha y responde y que solo quienes viven en ese mundo pueden entender. (Armin Schwegler comunicación personal, vía Skype, 9/12/2014).

En cuanto a la conexión con otras manifestaciones culturales afro americanas, encontramos similitudes entre el candombe de Patagones, y la danza que se conoce como Makuta en las reglas congas afrocubanas. En su libro "El Monte", Lydia Cabrera señala que, en los trances del rito congo en Cuba, los médiums usaban gorros con cascabeles, y hablando de los trances posesorios de antaño en casas de santo Yorubas también hace mención de una costumbre perdida entre los Congos:

"Pero trajes y caretas eran costosos y esta costumbre cayó forzosamente en desuso, como también han desaparecido las caretas de caracoles y en los toques de fiesta conga-de tambor yuca, que en tiempos de mis abuelos se llamó makuta-dicen O' Farril y Niño de Cardenas-, el bailarín con delantal de piel de venado o de gato, cinto de cascabeles y campanillas y collar de cencerros-gangarria-" (Cabrera, 2009:44. El resaltado es nuestro).

En su libro Etnia y Sociedad, Fernando Ortiz (1993:216) considera a la Makuta dentro de la música litúrgica religiosa pública de los congos de Cuba, denominándose así tanto al juego de tambores (que eran dos, según el ritual presenciado por el mismo autor), por el cual se procuraba esta música como al baile o bailes que tienen lugar en ocasión de los toques de esos tambores. Los ritmos y toques de Makuta se caracterizan por la rapidez de sus ritmos y los

cantos asociados varían, según el espíritu a que se dediquen ya sea para ciertas solemnidades, ritos fúnebres, etc. (Castellanos J&I, 1994:316). La mención de Cabrera a tiempos antiguos, cuando en el toque Makuta, los bailadores vestían un delantal de piel de venado o gato y un cinto de cascabeles, se asemeja bastante a la descripción que Leonardo Crespo y José María Ureña le hacen a Francisco Pita, sobre la vestimenta de los que bailaban en el candombe de Patagones, sumado a que los tambores eran dos el grande y el chico, como en la Makuta.

El delantal de piel de gato también está presente en los candombes de la Montevideo del siglo XIX. Al estudiarlos el historiador uruguayo Alex Borucki (S/F, Cap. V), observa que en las celebraciones de origen africano que se practicaban en el día de reyes y que incluían danzas de guerreros, aparece como de particular importancia la actuación del Maestro de Ceremonias, el Juez de Fiestas, quien portaba un gran bastón o palo. En estas celebraciones, el maestro de ceremonias era un cargo que requería la coordinación del canto y la danza ya que él dirigía el coro así como establecía el orden del baile. Nos interesa especialmente la descripción que Borucki hace de la vestimenta del maestro de ceremonias, compuesta por:

“...a tuxedo with two hides (sometimes of cats) fastened around his waist to his front and back, where ribbons, beads, spangles, and pieces of glass were attached” (Borucki, S/F: 44).

Es decir: “un esmoquin con dos cueros (a veces de gatos) sujeto alrededor de la cintura a su parte delantera y trasera, donde cintas, abalorios, lentejuelas y piezas de vidrio estaban unidos” (La traducción es nuestra). Pensamos que los adornos en las vestimentas usadas por quienes bailaban en los candombes de Montevideo y Patagones (lentejuelas, abalorios, piezas de vidrio, cascabeles) **xxiii**, podrían funcionar como elementos de percusión a los que los practicantes les pegaban para obtener un sonido particular, al tiempo que cantaban y danzaban.

SOBRE LEMBA O MALEMBA

En el trabajo pionero de John M. Janzen (1982), se revela que Lemba es un culto de curación practicado en África centro-occidental, en la región delimitada por los sistemas de los ríos Zaire y Kuilu-Nyari al sur y al norte respectivamente, y el océano en el oeste. En el este, llegaría hasta el reino de los Anzicos o Tekes (Janzen, 1982:27). Si bien el mismo autor [xxiv](#) (1982:57), define a Lemba como un sistema, más precisamente:

“La combinación de fertilidad, el matrimonio, la adjudicación, y el control del comercio en una síntesis única que se convirtió en el gran sistema regional”.

También enfatiza que:

“Lemba fue desde el siglo XVII hasta 1921 el nkisi más importante del norte del Kongo probablemente más importante como factor en la organización social que la jefatura” (Janzen, 1982:94).

El término Congo Inkisi o Nkisi, se relaciona etimológicamente con otras palabras centro africanas, a menudo traducido como un espíritu. Dicha traducción captura el importante hecho que Minkisi (Inkisi es el plural), son moradas locales y encarnaciones de personalidades de la tierra de los muertos a través de los cuales los poderes de los mismos espíritus están a disposición de los vivos. Así, todos los muertos pueden contactarse a través de la tierra. En consecuencia, Minkisi normalmente incluye arcilla, piedras o tierra de una tumba, la incorporación de los muertos por el principio de la metonimia-contigüidad (MacGaffey, 2000:79).

Jorge e Isabel Castellanos, que se han ocupado de la práctica de cultos Congos en Cuba, señalan que:

“Un nkisi es un espíritu ancestral que ha tomado forma en una escultura o algún otro objeto, con o sin bolsa medicinal, de modo que a través de su fuerza y poder ayuda a su dueño si éste ha aprendido a usar el nkisi, se ha dedicado al espíritu y observa los ritos prescritos por su nganga [xxv](#) (Castellanos J&I, 1992:142).

Janzen detalla cómo el contenido del Nkisi además de los elementos señalados por MacGaffey, incluye partes del cuerpo del iniciado en el culto o del sacerdote padre (semen, pelo, cuñas), y otros objetos simbólicos como tambores en miniatura, huesos, campanas, sonajeros, determinadas hierbas y pieles de animales (el ciervo, la rata, el oso hormiguero, y dos felinos: la jineta y el gato salvaje o musimba de piel manchada). Todo ello guardado en bolsas y/o cajas de encanto portables. También son importantes las pulseras y brazaletes utilizados en las iniciaciones así como los tambores sagrados que son dos nkonko y nkonzi (Janzen 1982). Si nos detenemos en las canciones e invocaciones a Lembá [xxvi](#) que analiza Janzen, daría la impresión que los practicantes de este culto se dirigen a Lembá como a un Nkisi particular relacionado sobre todo con la fertilidad. En las notas tomadas por los catequistas Congos de la expedición de Laman sobre las iniciaciones en Mayombé Este, se dice:

“Lemba se llama un nkisi de los antepasados; que media la tierra de los muertos y el pueblo. De este modo se activa por soñar, por pesadillas de asfixia por una maldición, o a través de la posesión de espíritus” (Janzen, 1982:234).

La relación con la fertilidad surge palmaria en las notas de otro catequista de la misma expedición:

“Allí en el bosque se sientan (el padre sacerdote y el iniciado masculino), en un árbol de algodón mfuma y un conjunto de montículos de termitas respectivamente, el suelo debajo de ellos es consagrado como “Mpemba Lemba” y “Nsasa Lemba”. El significado de esto es: si el hombre o la mujer es estéril, pueden dar a luz, ya que componen este nkisi. El significado de los montículos de las termitas es que nacerán niños. Cuando toman uno con las termitas en él y lo colocan encima de la cabeza cuando las termitas comienzan a gatear y morder la cabeza, no deben gritar o retorcerse. Si se retuercen o golpean a las termitas sus propios hijos son golpeados y serán llamados brujos. Como es el número de estas termitas [hormigas] así será el número de su descendencia” (Janzen, 1982:242).

Para Janzen, de lo que trata en definitiva para los iniciados en Lembá, es el poder que otorga el conocer y controlar el reino existente más allá de lo doméstico. Éste concepto, “más allá de la producción doméstica” está vinculado a los antepasados, ya sea en forma de efigie de un héroe de culto en el Nkisi en forma de una pequeña figura “Nzita” utilizado en un sonajero de baile, o como una figura “Mbinda” colgado en el cinturón, o como un pedazo de tierra de una tumba. La inclusión de las plantas de la sabana o bosque en representación de este concepto, como en la bolsa “poder de Lemba”, estaría en consonancia con una declaración cosmológica más amplia que une poderes ancestrales y naturales. Los tambores de Lemba, pulseras, sonajeros, y estatuas son los instrumentos con los que este poder se captura y se usa (Janzen 1982:256). Si bien las fuentes citadas por Janzen corresponden a la primeras dos décadas del siglo XX, y es esperable que posteriormente se hayan producido cambios, seguimos a MacGaffey cuando señala que el cambio debe ser cambio en algo que de por sí continúa. Así como la lengua congo ha tenido estabilidad desde el siglo XVII al XX (como surge del primer diccionario de gramática congo publicado en 1659), un grado similar de correspondencia se puede demostrar que existe en las prácticas religiosas del mismo periodo. Se sabe que mientras algunos Minkisi desaparecieron otros llegaron, algunos de los más importantes sobrevivieron incluso hasta 1900 (MacGaffey 1994: 254-256).

Pero no solo candombes donde se invocan divinidades bantúes encontramos en Patagones. Las fuentes citadas por Pita y Sánchez Ceschi también remiten a la actuación de “especialistas” en artes mágicas, y manipulación de fuerzas sobrenaturales. A continuación, nos detendremos en sus prácticas.

Sánchez Ceschi (1938), en su “Crónica Histórica de Carmen de Patagones”, analiza una sesión del Consejo Deliberante de dicha ciudad, realizada en la mitad de la década de 1850. El Consejo se había reunido para tratar lo que consideraban una conducta licenciosa de Doña Feliciano Torres, esposa del vecino de dicha ciudad Don Santos Avila. La susodicha había huido de su marido con dos hombres, radicándose en las colonias del Chubut y posteriormente había vuelto al Carmen en procura del perdón de su esposo. El autor, en base al acta legislativa, reconstruye el diálogo que se produce entre el Juez de Paz y Santos Ávila, después que el primero propone como castigo a Feliciano, colocarla en casa de familia de respeto para que se corrija. Esta postura, encuentra la negativa del humillado esposo quien sostiene:

SA-Yo creía que podía vivir conmigo...No me abandonará más, estoy seguro. La mujer del negro La Patria me ha dado un “guindado con gancho” que ata al que lo bebe-

JP-¿...?-

SA-Que “engualicha” xxvii quiero decir (Sanchez Ceschi, 1938:155).

El guindado (bebida alcohólica, realizada a partir de la fermentación de la guinda y preparada de manera “especial” por la esposa del “negro La Patria”, en cuyas artes el atribulado Santos Ávila parece confiar ciegamente), al parecer fue muy efectivo porque según este historiador, Doña Feliciano no abandonó nunca más a su esposo y vivieron juntos largos y felices años. El “negro La Patria” (apellido que se daba a aquellos africanos recién llegados y destinados al ejército), creemos que debe ser Felipe, uno de los libertos (nación Congo), llegados al Carmen en 1826 a bordo del buque negrero San José Diligente y prontamente separado para servir en las armas. Felipe es uno de los pocos que conserva ese apellido para la época y fue el más conocido (no en vano como vimos antes es él el “Rey” del candombe) y quien

llegó al más alto rango (Sargento), entre los militares africanos de Patagones. Su mujer, no es otra que María Ibáñez xxviii (nación Fandao Fando), a quien consideramos una de las referentes de la comunidad afro local, por su abrumadora presencia en los bautismos de adultos y niños africanos y afrodescendientes del periodo 1832-1852. A María la encontramos apadrinando junto a su esposo a siete niños afrodescendientes, pero sola o en compañía de otros miembros de dicha comunidad es madrina de dieciocho adultos y niños africanos y afrodescendientes xxix .

Hubert Deschamps (1962), en “Las Religiones del África Negra”, sostiene la importancia de los adivinos y magos en un mundo como el del África negra dominado por las fuerzas vitales, visibles, u ocultas. También señala que:

“La creencia en los amuletos, en el poder de los hechiceros, en los filtros del amor, sigue muy difundida entre los negros cristianizados -A decir verdad, muchos vestigios de ello se encuentran en los cristianos blancos-” xxx (Deschamps, 1962:110-111).

En cuanto al hechicero o curandero, afirma Jean de Dieu Madangi Sengi:

“El curandero es médico tanto del cuerpo como del alma. Sabe mezclar sabiamente las fórmulas de exorcismo y otros actos rituales junto con remedios naturales como pueden ser las infusiones de hierbas, de raíces, de minerales, de ciertas partes de los animales, etc., o la realización de masajes, etc... Dan consejo sobre cómo un hombre puede ganar mejor el amor de su esposa, o aplican tratamientos contra la impotencia. Hacen que la gente tenga éxito en sus negocios o incluso en la política. Ayudan a los estudiantes para que aprueben sus exámenes, aumentan la fertilidad y productividad de los campos y los ganados, asisten a las mujeres estériles para que puedan tener hijos, etc.”. (Madangi Sengi, 2010:310-313).

Pero entre los bantúes también existen los brujos, quienes cumplen una función social totalmente distinta al curandero y en Patagones parece haber referencias a la actuación de uno o mejor dicho de una de ellos, la temida Rosa Quillango. Según nos cuenta Francisco Pita, Rosa era “negra, vieja, encorvada, flaca y fea con todos los aspectos de las brujas de leyenda” (Pita 1929:174). Se comentaba que repartía o impartía daños y maldiciones, y que las personas a quienes les alcanzaban eran por ello seres perdidos para este mundo. Para ello, concurría de noche al cementerio, de donde extraía huesos humanos, los reducía a polvo (que llevaba siempre consigo en una cajita de rapé) y echaba en las pisadas que sus víctimas dejaban en la arena de las calles por donde transitaban, con lo cual quedaban embrujados y perdidos sin remisión (Pita, 1929:175). En relación a los Brujos afirma Madangi Sengi:

“Ahora bien, en el lado opuesto al curandero, y muy erróneamente llamado también curandero o hechicero está el brujo. El brujo practica la magia negra, manipula las fuerzas impersonales con el fin de causar daño a otros (Laléyé P.: 1983, nº 9, pp. 33 y 35-52). A veces, es sencillamente considerado portador involuntario de poderes maléficos, de los cuales, a menudo, ni siquiera es consciente. El brujo se complace destruyendo las vidas humanas y ataca despiadadamente a toda fuerza vital de los seres vivos... El encargado de neutralizar el poder de los brujos es, precisamente, el curandero... Los pueblos bantúes sienten y creen que las diversas enfermedades, desgracias, accidentes, tragedias, peligros e infelicidades de esta vida son principalmente causados por el uso de este poder oculto en manos de un brujo, verdadero truncador de la plenitud humana... Por esta razón, la gente recurre a los curanderos y a los adivinos para que les proporcionen objetos protectores”. (Madangi Sengi, 2010:315-316).

En esta parte volvemos a remitirnos a Andrea Araque, quien nos cuenta que estos amuletos eran conocidos y utilizados también en Patagones. Como parte de un trabajo de campo realizado en dicha ciudad, la autora entrevistó a la esposa de un afrodescendiente ya fallecido quien le reveló la existencia de prácticas religiosas que tuvieron lugar en la casa de los abuelos de su esposo. Allí (donde

se congregaban tanto afrodescendientes, como individuos extragrupalmente considerados amigos de la casa), se bailaba y se bebía abundantemente, conservándose entre los mayores e incluso entre sus hijos el uso de amuletos que en su confección mezclaban elementos africanos y cristianos. Estos amuletos consistían en una pequeña bolsita de color rojo que se llevaba escondida entre las ropas, preferentemente en el pecho y su contenido era conservado en secreto. Su función era la protección de aquél que la portaba (Araque, 2009:55).

La actuación de Rosa Quillango remite nuevamente al concepto de Nkisi que desarrollamos anteriormente siguiendo a Castellanos, MacGaffey y Janzen. En Cuba por ejemplo, los nkisi, se conocen como prendas o ngangas xxxi y el espíritu del ancestro incorporado al mismo se obtiene tal como lo hiciese Rosa Quillango en Patagones, a partir de los huesos de un difunto, reflejando lo que es la piedra angular del pensamiento mágico-religioso de los congos: el pacto de un hombre con un muerto, de modo que este cumpla con destreza y diligencia órdenes de aquél, pudiendo hacer tanto magia positiva como negativa, ser curandero o brujo. Jorge e Isabel Castellanos, basándose en las enseñanzas de Lydia Cabrera y sus informantes, afirman que para atrapar el alma de un finado es menester conseguir alguno de sus restos, ya que el espíritu busca siempre su materia y se afianza en ella. Para establecer la relación:

“Basta conseguir algún huesito pequeño que simbolice la totalidad del cuerpo, aunque es preferible una representación ósea mayor: apreciadísimo es el cráneo, la kiyumba, donde se asienta la inteligencia del difunto. Y si la suerte y el tiempo permiten que en él permanezcan remanentes del cerebro, la fuerza de la nganga será mayor”. (Castellanos J&I, 1992:145).

¿Porque Rosa Quillango, habría de echar huesos pulverizados en las pisadas que sus víctimas dejaban?. Nuevamente H. Deschamps nos ayuda a responder este interrogante:

“En esa corriente de fuerzas vivientes que atraviesa toda la creación, tampoco se distingue entre naturaleza y sobrenaturaleza ni entre materia y espíritu. Éste es un hábito, una llama que puede capturarse. La enfermedad consiste

en un trozo de madera o de hueso que se quita del cuerpo. El sueño es la acción misma. Los recortes de uñas, los cabellos, las huellas de los pasos son emanaciones del espíritu, utilizables en su contra". (Deschamps, 1962:69. La bastardilla es nuestra).

En el mismo sentido, afirma el padre Altuna:

"Toda a forma de dor, de desgraça, de aflição ou de sofrimento; toda a enfermidade; todas mortes... todas as colheitas perdidas... todas as caçadas ou pescarias infrutuosas; todo o mau presságio ou sonho; todas as manifestações do mal são imputadas a uma pessoa da comunidade". (Altuna, 1985:471).

El desafío para nosotros, y es aquí donde intentaremos hacer nuestra contribución al conocimiento del tema, pasa por cómo articular todo lo que hemos visto por ahora, tanto los datos ya conocidos como los que hemos aportado. El origen étnico de los africanos del Carmen, la vestimenta y canciones de los candombes que allí se celebraban, la manipulación de las fuerzas naturales y el trabajo con muertos de dos de las integrantes de la comunidad afro, el culto a Malemba, los Nkisi, las similitudes con otras manifestaciones y prácticas religiosas afro realizadas en nuestra América.

Las pruebas no son contundentes, pero los indicios nos llevan a pensar que en Patagones se celebraban rituales y cultos religiosos de raigambre Bantú. Lembá es el hilo que une el Congo con Patagones. Sabemos de Lembá/Malemba que era objeto de un culto en África centro-occidental desde el siglo XVII, y hasta épocas tan tardías como la primera mitad del siglo XX. Espíritu o dios de la fertilidad, uno de los Nkisi más importantes del norte del Congo, zona de donde vienen la mayoría de los esclavizados del navío negrero San José Diligente (los catequistas de Laman describen rituales en regiones o de grupos étnicos, con los que los africanos del Carmen se auto-referenciaron cómo Mayombé/Bayombé, Kamba, Nsundi, Cabinda. El culto también era conocido por los Congos y Batekes o Anzicos), por lo que deberían estar familiarizados con él. Entre los objetos simbólicos que componen los Minkisi están las pieles de gatos salvajes, que cómo vimos, forman parte también de las vestimentas de quienes bailaban

en los candombes de Patagones, además de figuras de héroes de culto que se llevaban en los sonajeros de baile o colgadas del cinturón de los sacerdotes (Janzen, 1982:256).

La posibilidad de manipular las fuerzas sobrenaturales, es la creencia Bantú que está detrás del concepto de Nkisi. Es en ese sentido que actuaban María Ibañez y Rosa Quillango. No podemos saber si el Nkisi Lembá, se mantenía solo cómo un nombre divino de fuerte presencia en la región de donde provenían la mayoría de los africanos del Carmen (y que lo habrían transmitido a su descendencia), que podría sacralizar determinadas manifestaciones culturales o si se conservaban prácticas relacionadas con el culto del norte del Congo. No sería extraño que, en el contexto de una escasa presencia de mujeres en relación con los hombres que provenían del buque negrero San Jose Diligente, un Nkisi que podía traer la fecundidad, la fertilidad sea el más importante para la comunidad afro de Patagones y se intentara ganar su favor, con iniciaciones, cantos, rituales, o invocaciones reforzadas por la acción de determinados objetos simbólicos relacionados con él.

Con respecto al Candombe, Elizabeth Kiddy en su trabajo sobre la devoción a Nuestra Señora del Rosario, desarrollada a lo largo de un período de 300 años en hermandades religiosas laicas en el estado de Minas Gerais, Brasil, señala que

"El candombe es una sociedad secreta dentro de la hermandad que tiene sus propios ritos de iniciación y rituales. Su importancia fue descubierta por los lingüistas Yeda A. Pessoa de Castro y Guilherme A. de Souza Castro, que encontraron la palabra candombe que es de origen bantú "de 'Ka-n-domb-id-e, derivado verbal del Ku-Lomba Ku domb-a, a orar 'de la' protobantu Kò-dómb-éd-à, para pedir la intercesión de". María, como intercesora y mediadora entre los dos mundos, llegó a ser llamada a través del uso del candombe. Nuestra Señora del Rosario, a continuación, llegó a ser asociado con un espíritu de la tierra de los muertos (lo que explicaría su color de blanco) con la capacidad de cruzar Kalunga - el límite de los vivos y los muertos - y facilitar la comunicación entre los dos mundos. El candombe, junto con las naciones africanas, toca sus tambores 'para pedir la intercesión de' los espíritus en la tierra de los muertos, incluyendo sus antepasados". (Kiddy, 2000:54-55).

Nótese lo que habíamos visto de Janzen sobre Lembá como un Nkisi de los antepasados que mediaba entre los muertos y los vivos y que también se representaba de blanco. Continuando con el aspecto simbólico, la piel del gato montes overo utilizada en los delantales con los cuales vestían quienes bailaban en los candombes del Carmen, es moteada cómo la piel del gato salvaje musimba que formaba parte de los rituales Lembá. Este último felino según Janzen estaría relacionado con la fertilidad: (Janzen 1982:177).

La actuación de Rosa Quillango parecería tener como finalidad, utilizar un espíritu cautivo para afectar la fuerza vital de sus víctimas. El uso de amuletos señalado por Araque (2009), también va en ese sentido. Lembá como espíritu/dios de la fertilidad, puede haber sido invocada para que la comunidad afro prospere. En términos de Janzen conocer y controlar el reino existente más allá de lo doméstico.

CONCLUSIONES

Hemos visto para la segunda mitad del siglo XIX, en la comunidad afro de Patagones, la actuación de posibles brujos y curanderos, el uso de amuletos y la práctica de danzas como la del candombe local, con sus reyes y reinas e invocaciones a uno de los Nkisi más importantes del reino del Congo; también el trabajo con muertos, particularidades que remiten a prácticas religiosas de origen Bantú. Encontramos también algunas semejanzas entre el candombe local, el de Montevideo y la danza cubana llamada Makuta.

Estas danzas, músicas y celebraciones sufrieron la influencia de la cultura europea y su religión monoteísta, no solo aquí en América sino también en el continente africano. Ese contacto, pudo motivar el cambio de una religión más animista a una más centrada un panteón jerarquizado de dioses, entre los cuales estaría el Nkisi Malemba. Algunos elementos con los que estaban hechas sus vestimentas, sus hierbas curativas, sus alimentos y bebidas rituales no se conseguirían en el nuevo hábitat al que habían sido brutalmente arrojados, por eso africanos y afrodescendientes debieron enfrentarse con la necesidad de encontrar sucedáneos. Nos preguntamos si quizás en Carmen de Patagones, el delantal de cuero de gato montes o vero llevado por los danzantes del Candombe, no estaría reemplazando a la piel del gato salvaje musimba relacionada simbólicamente con Lembá en el Congo; las pieles moteadas de ambos felinos podrían ayudar a su correspondencia. El "guindado con gancho", preparado por María Ibañez, proviene también de una bebida local.

Consideramos entonces, errada la afirmación de Martínez de Gorla (2003:190), sobre que la falta de ritos de los bantúes, habría facilitado una mayor asimilación al cristianismo. La tal falta de ritos no existe, y el hecho de abrazar el cristianismo no impidió la pervivencia entre la comunidad afro de Patagones, de prácticas religiosas de origen africano. Además, no se tiene en cuenta que el cristianismo llegó al Congo a finales del siglo XV y eso no impidió a los habitantes de la región seguir profesando sus creencias y prácticas tradicionales tanto en África, como en el continente Americano. En cuanto a la afirmación de Francisco Pita, sobre que ya no se veían candombes para finales del siglo XIX, creemos que tiene más que ver con los procesos de invisibilización de la población de origen africano ^{xxxii} que con su efectiva desaparición. Como vimos anteriormente, la población africana y afrodescendiente se mantuvo estable y hasta aumento en términos absolutos durante la primera mitad del siglo XIX, y debería por lo menos seguir estable unas cuantas décadas más teniendo en cuenta los datos demográficos que revisáramos en el contexto histórico. Por ello, nos resulta difícil de aceptar que al finalizar dicho siglo, dicha población estuviera desaparecida y con ellos sus candombes, su religión y toda manifestación de cultura africana.

- i. Corsario viene del latín “cursus” (carrera, en el sentido de correría o persecución). El nombre “corsario” en general se utiliza para quien comanda el barco armado en corso que persigue a las naves enemigas, es decir el capitán de la nave (nada impedía tampoco que armador y capitán sean la misma persona, pero la complejidad y los gastos que demandaba la operación de corso, hacían que en general los dos roles estuvieran diferenciados). Además del capitán, también suele llamarse corsarios a los demás tripulantes de la nave armada en corso, oficiales y marineros, intrépidos hombres de mar, que abordan las presas (buques enemigos capturados), ya sean militares o mercantes. El capitán del corsario, a diferencia del pirata, debe respetar las leyes de la guerra y acatar las ordenanzas que regulan sus acciones, que imponen respetar a las naves no beligerantes. Además, debe someter las embarcaciones del enemigo a la consideración de un tribunal de presas, que era el encargado de determinar si la captura operada era o no legal.
- ii. Se refiere específicamente a una importación hecha por el francés llamado Vigua. En realidad se trata, como veremos más adelante de Francisco Fourmantín, el capitán corsario que capturó al buque negrero San José Diligente e ingresó su carga, compuesta básicamente de africanos esclavizados, a Patagones.
- iii. En este texto hablaremos de Carmen de Patagones, Patagones, Nuestra Señora del Carmen o el/del Carmen ya que así se la denomina indistintamente en las fuentes consultadas.
- iv. En las partidas matrimoniales y bautismales mientras tanto, para esa misma época y salvo unas pocas excepciones, se eludía clasificar como “negros” a los africanos adultos que ya desde hace varios años vivían en la ciudad (eran africanos, morenos o solo hacían constar sus nombres), pero los sacerdotes a cargo de labrar las actas, no tenían problema en clasificar así a su descendencia (en estos casos usaban de manera indistinta “negro” o “moreno”).
- v. De acuerdo a lo observado en los documentos consultados, “pardo” (a diferencia de mulato), podía aplicarse también al mestizaje indígena-criollo. Por eso, cuando aparecía esta categoría para clasificar a algún habitante de Patagones, nos preocupábamos en triangular y articular diversas fuentes (o seguir su historia de vida o la de sus padres), antes de registrarlo como parte del colectivo afro.
- vi. Entendiendo por criollos a los habitantes locales nacidos en el continente americano y descendientes de europeos, casi siempre clasificados en las fuentes al igual que aquellos como “blancos”. Por supuesto (y esto vale para todas las categorías), que en los casos “dudosos”, la situación económica, el oficio y la posición social influyen en el criterio clasificatorio.
- vii. Entendiéndola como el abordaje de documentos escritos mediante una perspectiva antropológica. La Antropología ha dotado a la Historia de instrumentos conceptuales de gran valor; como ser: el concepto de cultura, la atención prestada al simbolismo, el imaginario y lo ritual (Lorandi, 2012). Además de este último texto, que tomamos como referencia, la articulación entre historia y antropología ha sido explicitada brillantemente en Lorandi y Wilde (2000) y Lorandi y Nacuzzi (2007).
- viii. Nacido en él Carmen y nieto de un reconocido vecino que fue poseedor de africanos y afrodescendientes esclavizados y patrono de africanos libertos; para escribir su libro recurre tanto a los recuerdos de su infancia, como a entrevistas (entre otros), con descendientes de la población local de origen africano.
- ix. El número de “18 negros” viviendo en Patagones que surge del censo de 1821 citado por Martínez de Gorla (2003: 181), está dado por todos esclavizados africanos. Aquellos libres, o libertos no se incluyeron en el censo, y tampoco los pardos. Solamente tomando el período 1814/1821, según las fuentes parroquiales, hubo en él Carmen 41 bautismos de “negros o pardos”, 6 mayores y 35 niños (Libro I de Bautismos, Iglesia Nuestra Señora del Carmen de Patagones, en adelante INSC).
- x. Dentro de estas “castas”, según ella, los morenos son “negros” no mezclados y los pardos “mulatos” y “zambos”. De todas maneras no se entiende su postura de diferenciarlos de los negros africanos destinados al ejército, ya que en dicho censo los africanos de la tropa de Patagones son clasificados como morenos.
- xi. Los brasileños llegaron incluso en 1826 hasta la localidad porteña de Quilmes donde fueron derrotados por el Almirante Brown.
- xii. Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala X, Legajo 4-5-3.
- xiii. Se denominaba así a los recién llegados de África, que no conocían el idioma de la sociedad esclavista, ni estaban bautizados. Las disposiciones emanadas del gobierno porteño implicaban que estos “negros bozales” tendrían la condición jurídica de libertos ya que manumitidos por el estado, a fin de obtener su libertad plena debían prestarle un servicio a éste (enrolándolos en las armas) o a particulares (a través de contratos de patronato). También llegaron a Patagones aunque en menor medida los llamados “negros ladinos” (aquellos africanos libres o esclavizados que habían aprendido el idioma y tal vez algún oficio y aquellos africanos y afrodescendientes esclavizados o libres que habían nacido en Brasil, por lo tanto educados en esta cultura) que en su mayoría venían en barcos mercantes capturados por los corsarios. Otro impactante arribo a Patagones se da con la captura en 1828 de los buques negreros Bom Jesus y Golfinho que transportaban entre ambos a 700 esclavizados provenientes también de África Centro-Occidental, pero estos africanos fueron enviados a Buenos Aires, Bahía Blanca e incluso llegaron hasta las islas Malvinas, adquiridos sus servicios por el gobernador de las islas Luis Vernet (ver Cassano, 2013:96-100).
- xiv. Derecho de Patronato: Denomínase así, al conjunto de las relaciones jurídicas que por consecuencia de la manumisión se establecían entre el señor manumitente (patrono) y el esclavo manumitido (Morrone, 1995:79). Aclaremos que, al ser las manumisiones en el caso que nos ocupa dispuestas por las leyes de las autoridades de gobierno, es esta última quien manumite al esclavizado, y quien dispone las condiciones del ejercicio del patronato y los derechos y obligaciones de las partes. Los derechos y obligaciones existentes entre patrono y liberto (esclavizado manumitido), no diferían de los que había entre amo y esclavizado con la salvedad que el patronato tenía un tiempo de duración limitado.

- xv. Libros I y II de Bautismos, INSC.
- xvi. 81% de hombres. AGN X 4-5-2.
- xvii. Libro I de Matrimonios, INSC.
- xviii. Libros I, II y III de Bautismos, INSC
- xix. Libros I, II y III de Bautismos, INSC. La cantidad de bautismos y matrimonios de africanos aumenta considerablemente en el periodo 1832/1838, y esto no debería sorprender ya que los contratos de patronato a los que se sometió a los esclavizados del navío negrero San José Diligente finalizaron a partir de los primeros años de la década de 1830. (Por eso pensamos que la gran mayoría de africanos bautizados en este periodo provienen de dicho navío negrero, teniendo en cuenta además la finalización de la Guerra con el Brasil en 1828, lo que explicamos anteriormente sobre el ingreso de otros buques negreros a Patagones y la revalidación en 1833 de las disposiciones que entre 1812 y 1814 prohibieron el tráfico y comercio de esclavizados).
- xx. José Ureña fue bautizado con el apellido de su madre Victorina Crespo (viuda de José Guerrero), pues su padre Francisco Ureña se casó con ella poco después del nacimiento, legitimándolo en ese momento (Libro 2° de bautismos, INSC, folio 29, acta N° 66).
- xxi. Leonardo Crespo, había nacido en Patagones en 1843, hijo del militar africano Andres Raymundo Crespo, nación Bateke (los Batekes o Anzicos eran enemigos históricos de los Congos en el África Centro-Occidental) y la también africana María del Carmen García (Libro 2° de Bautismos, INSC, folio 57, acta N° 23). Ambos muy probablemente formen parte de los libertos introducidos en Patagones, por el buque corsario Lavalleja. Teniendo en cuenta la edad de Leonardo quien tocaba el tambor chico, suponemos que la descripción de los candombes que le hacen a Pita corresponderían a la década de 1860 y las entrevistas habrían sido realizadas en las primeras dos décadas del 1900.
- xxii. Llama la atención que la traducción de la canción que describe Pita, no fuera realizada por sus informantes, tal vez ya no pudieran hacerla en ese momento o quizás la traducción realizada por ellos no satisfizo al recopilador, quien buscó otra que él y sus lectores pudieran comprender mejor.
- xxiii. Vicente Rossi en su descripción del candombe de Montevideo describe la vestimenta del juez o maestro de ceremonias quien llevaba en la cintura sobre su levita dos cueros pintorescos colgando uno por delante y otro por detrás, ambos cueros abigarrados de "lentejuelas, cintas y cascabeles" (Rossi, 1958:70).
- xxiv. Para realizar su trabajo el autor recurre a entrevistas realizadas en la década de 1960 con sacerdotes y sacerdotisas del culto a Lembá iniciados antes de 1920, relatos de viajeros como el del geógrafo Olfert Dapper a Loango en el siglo XVII, archivos coloniales, y sobre todo notas de catequistas congos de la expedición del misionero sueco Karl Laman, sobre iniciaciones en el culto a Lembá, tomadas entre 1905 y 1919.
- xxv. Aquí se utiliza el término nganga en el sentido de sacerdote o curandero Bantú, más adelante veremos otros significados de la palabra.
- xxvi. En las fuentes recopiladas por Janzen, se ve como muchas veces en los ritos de iniciación el coro de sacerdotes y demás asistentes invocan a Lembá exclamando "A a Malembá!", (Janzen, 1982:109/112/114/115, rituales Kamba). como también lo hacen los participantes del candombe de Patagones.
- xxvii. Gualicho o "Gualichu" era el genio del mal entre los indios pampa. De igual manera el gaucho llamo Gualicho al "daño" o brujería que según sus creencias podía hacerse a las personas ya sea por medio de bebedizos -infusiones especialmente preparadas- o por otro arte de encantamiento cualquiera. "Engualichado" significaba entonces estar bajo la acción dominante de un filtro mágico. Inschaupt, P. (2010). Diccionario del Martín Fierro. Recuperado: 2014, 25 de julio. Disponible en: [Http://www.folkloretradiciones.com.ar](http://www.folkloretradiciones.com.ar).
- xxviii. Matrimonio celebrado en 1835, libro 1° de Matrimonios, INSC, acta N° 258
- xxix. Libro 1°, 2° y 3° de Bautismos, INSC.
- xxx. La bastardilla es nuestra.
- xxxi. Aunque a veces se denomina nkisi a un espíritu bueno y nganga al objeto que es "asiento" del espíritu. Incluso se utiliza también el término nganga para designar al sacerdote igual que en África (Castellanos J& I 1992: 140)
- xxxii. Ver Frigerio, A. (2008). "De la "Desaparición" de los negros a la "recuperación" de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina" En Lechini, Gladys (Comp.); Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro. Córdoba. (pp.117-144): Clacso.

- Altuna, Padre R. (1985). *Cultura tradicional banta*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Araque, A. (2002). "Testimonios del contacto lingüístico afrohispanico en la Comarca Viedma-Carmen de Patagones. Contacto afrohispanico en la comarca Viedma-Patagones". En Yolanda Hipperdinger (comp.); *Contacto. Aportes al estudio del contacto lingüístico en la Argentina*. (pp. 79-92). Bahía Blanca: EdiUNS.
- Araque, A. (2009). "Sobre la procedencia kikonga del habla de los afrodescendientes de la Patagonia". En Yolanda Hipperdinger (comp.); *Variedades y elecciones lingüísticas*. (pp. 41-61). Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Bastide, R. (1969). *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza.
- Borucki, A. (S/F). *From Shipmates to Soldiers. Emerging Black Identities in Montevideo, 1770-1850*, Capítulo 5.
- Caillet Bois, T. (1935). *Los corsarios durante la guerra con el Brasil*. Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser Ltda.
- Cassano, G. (2013). *Guardianes de la frontera. La población negra del Carmen de Patagones durante la primera mitad del siglo XIX, Una aproximación desde la antropología histórica*. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Castellanos, J. y Castellanos I. (1992). *Cultura Afrocubana*. Tomo 3. Miami, Universal. Recuperado: 2014, 10 de julio, Disponible en: <http://hispanocubano.org>.
- Castellanos, J. y Castellanos I. (1994). *Cultura Afrocubana*. Tomo 4. Miami, Universal. Recuperado: 2014, 12 de julio, Disponible en: <http://hispanocubano.org>.
- Deschamps, H. (1962). *Las religiones del África Negra*. Buenos Aires: EUDEBA.
- D'Orbigny, A. (2002). *Viaje a la América Meridional*. Bolivia: IFEA/Plural editores.
- Janzen, J. M. (1982). *Lemba 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York and London, Garland Publishing Inc. Recuperado: 2014, 7 de junio, Disponible en: <https://books.google.com.ar>.
- Kiddy, E. (2000). *Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Luso-Brazilian Review*, Vol. 37, (1), 47-61.
- Ki-Zerbo, J. (1980). *Historia del África negra*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde 2000. *Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y la práctica de la Antropología histórica*. *Memoria Americana*, (9), 37-78.
- Lorandi, A. M. y Nacuzzi, L. R. (2007). *Trayectorias de la etnohistoria en la Argentina (1936-2006)*. *Relaciones*, (23), 281-299.
- Lorandi, A.M. (2012). *¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? Memoria Americana*, 20 (1), 17-34 Recuperado: 2016, 17 de abril, Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n201/Memoria%20Americana%2020%20\(1\)%20final%2009-8-2012.pdf](http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n201/Memoria%20Americana%2020%20(1)%20final%2009-8-2012.pdf)
- MacGaffey, W. (1994). "Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa". in S. B. Schwartz ed.; *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- MacGaffey, W. (2000). *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Particular*. USA. Indiana University Press. Recuperado: 2014, 2 de julio, Disponible en: <https://books.google.com.ar>.
- Madangi Sengi, J. (2010). *Plenitud intramundana y salvación escatológica en África: (Aproximación semiótica a la escatología tradicional Bantú)*. Tesis de doctorado. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Recuperado: 2014, 3 de abril, Disponible en: <http://eprints.ucm.es>.
- Martinez de Gorla, D.N. (2003). *La presencia de Negros en la Nordpatagonia. 1779-1837*. *Memoria E Sociedad*, (15), 176-192.
- Morrone, F. (1995). *Los negros en el Ejército: declinación demográfica y disolución* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Murgo, A. y Casanueva, M.L. (2008). "Arqueología Histórica del partido de Patagones (Provincia de Buenos Aires). Resultados iniciales de los trabajos de campo. Continuidad y cambio cultural en Arqueología Histórica. Capítulo IV Sistemas sociales en espacios de frontera". En María Teresa Carrara (compiladora); *Actas del Tercer Congreso Nacional de Arqueología Histórica (2006)*. (pp. 385-394). Santa Fe: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Musters, G. Ch. (1964) [1871]. *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Pita, F. (1929). *Remembranzas [contribución a la historia] de Mercedes [Viedma] R.N., Carmen de Patagones [Bs. As.] y su región desde 1835 a 1890: con un apéndice*. Buenos Aires: S/D.
- Rossi, V. (1958). *Cosas de negros*. Buenos Aires: Hachette.
- Sanchez Ceschi, E. (1938). *Crónica Histórica de Carmen de Patagones entre los años 1852-1855*. Buenos Aires: Tor.