

Esbozo desde la negatividad afro del patrimonio:

relecturas posibles de un patrimonio oficial en San Antonio de Areco

Santiago Amondaray

Instituto de Geografía "Romualdo Ardissonne", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

 <https://orcid.org/0000-0001-7026-136X>

Email: santiagoamondaray@gmail.com

Resumen: Este artículo examina el patrimonio cultural de San Antonio de Areco desde una perspectiva teórica crítica basada en la negatividad dialéctica y en la génesis histórico-estructural de lo público urbano. Se analizan los procesos que han contribuido a la exclusión y ocultamiento de la presencia afrodescendiente en la localidad. Tomando como epicentro del análisis a la Parroquia San Antonio de Padua, se descompone su positividad y negatividad, trascendiendo a este hito patrimonial a los fines de evidenciar las brechas de significación que permiten y obturan reivindicaciones de la visibilidad de las genealogías afrodescendientes actuales. Este trabajo sostiene que la reconstrucción de las memorias subterráneas afro, tanto en la esfera pública urbana como privada, puede abrir nuevos caminos para revertir su exclusión dentro de los patrimonios e identidades positivas locales.

Palabras-clave: Patrimonio cultural; Afrodescendencia; Memorias; San Antonio de Areco; Racismo

Resumo: Este artigo examina o patrimônio cultural de San Antonio de Areco a partir de uma perspectiva teórica crítica baseada na negatividade dialéctica e na gênese histórico-estrutural do público urbano. São analisados os processos que contribuíram para a exclusão e ocultação da presença afrodescendente na localidade. Tomando como epicentro da análise a Paróquia San Antonio de Padua, sua positividade e negatividade são decompostas, transcendendo esse marco patrimonial a fim de evidenciar as lacunas de significação que permitem e obstruem reivindicações da visibilidade das genealogias afrodescendentes atuais. Este trabalho sustenta que a reconstrução das memórias subterráneas afro, tanto na esfera pública urbana quanto na privada, pode abrir novos caminhos para reverter sua exclusão dentro dos patrimônios e identidades positivas locais.

Palavras-chave: Patrimônio cultural; Afrodescendência; Memórias; San Antonio de Areco; Racismo

Introdução

A menudo los discursos públicos encumbran al patrimonio cultural, colocándolo en un pedestal que refuerza su mistificación e inasibilidad (JOFRÉ Y GNECCO, 2022). La centralidad simbólica que posee en el contexto contemporáneo, caracterizado por el auge del reconocimiento y salvaguarda de la herencia social, no es fortuita (GILI, 2020). El aura aséptica con la que se lo rodea apunta a hacer invisible las causas que permiten que ciertas clases sociales se apropien de los referentes culturales que conforman la identidad pública, fenómeno que sustenta instancias de exclusión -parcial o total- de ciertos actores, memorias e identidades (ARANTES, 1984; HALL, 2016). Por ello, el patrimonio cultural, en tanto constructo social, cumple un rol en la producción y consolidación de determinados silencios u olvidos selectivos (HABER, 2011; TROUILLOT, 2017; PERRIÈRE, 2021).

La población afroargentina, sin ser la única, han sido parte de una invisibilización activa plasmada desde el Estado y de las clases hegemónicas por medio de una narrativa histórico-identitaria blancocentrada que fue reproducida por la sociedad en sus interacciones cotidianas (FRIGERIO, 2006; GELER, 2010). Para los afroargentinos/as, cuya única herencia habilitada fue la servidumbre y sacrificio heroico en defensa de la Nación Argentina en construcción, el reconocimiento en términos histórico-patrimoniales solo como un resonancia lejana, enmascara la violencia física, psicológica y sociocultural de la que fueron objeto durante siglos y que todavía no ha perdido su vigencia. Por ello, su herencia social continúa siendo subestimada e invisibilizada, o bien su activación es impulsada por propuestas que reproducen narrativas estereotipadas y preterizantes que desconocen la agencia de los/as afrodescendientes actuales, al igual que las relaciones raciales de dominación pasadas y presentes (ANNECCHIARICO, 2018; ENRIQUE et al., 2019; PÉREZ WINTER y AMONDARAY, 2024).

En base a ello consideramos que la no-mención en el patrimonio legitimado de la población afrodescendiente a pesar de su presencia y permanencia en el territorio nacional y bonaerense, nos obliga a situar la mirada en los procesos estructurales de apropiación que impulsan a que ciertas narrativas histórico-identitarias puedan hegemonizar los discursos públicos. En especial, nos enfrenta al desafío de encontrar nuevas claves analíticas que permitan

identificar y conectar aquello que, fruto del silenciamiento y la opresión, nos ha llegado solo en fragmentos dispersos, sin haber sido reconocido, sacralizado ni legitimado como parte de la herencia social colectiva.

Partiendo de estas dos premisas, este trabajo propone un recorrido atravesado por una aproximación teórico-metodológica dialéctica, con un enfoque particular en la génesis histórico-estructural de lo público urbano propuesta por Ariel Gravano (2021b, 2024). De forma complementaria, nuestro eje de indagación toma la vinculación de la negatividad y positividad como anverso y reverso de los elementos culturales considerados como referentes de la memoria colectiva (CANTAR, 2019). Para enmarcar estos aportes teóricos, proponemos relectura en clave propositiva de la negatividad dialéctica de Theodor Adorno (1984[1966]), acompañada por otros aportes teórico-conceptuales provenientes de las perspectivas decoloniales y antirracistas, con el fin de abrir nuevas vías de indagación respecto al fenómeno de ocultamiento de lo afro.

Nuestro caso de estudio se centra en San Antonio de Areco, localidad que se encuentra al norte de la provincia de Buenos Aires, cuya ciudad homónima es la cabecera del municipio. Desde fines de la década de 1930 se identifica una continuidad de un conjunto de políticas patrimoniales, promovidas desde la elite socio-económica local con sus contactos extralocales, que permitieron consolidar una narrativa fundante a partir de una colección de reconocimientos que oficializaron sus patrimonios en estrecha relación con la activación de una tradición gauchesca *surera* (PÉREZ WINTER, 2016).

Nuestro argumento se centra en que estas acciones y estrategias patrimonializadoras produjeron una simplificación del pasado, reduciendo su complejidad y heterogeneidad a narrativas prefabricadas que perpetuaron imágenes idealizadas y útiles para ciertos actores. Como contracara de este fenómeno identificamos el vaciamiento del patrimonio y de la identidad positiva de sujetos, memorias y procesos vinculados a la presencia afro en el territorio. Tal como señalan una serie de investigaciones (BIROCCO, 2000; GARAVAGLIA, 2009; ANGERAMI y TAPIA, 2018; AMONDARAY, 2021), en San Antonio de Areco no solo hubo hombres y mujeres afro -y en números considerables- que fueron víctimas de la esclavitud en el mismo lugar; sino que también sus descendientes, los y las afrodescendientes, todavía transitan las calles de la ciudad¹. A raíz de ello, paralelamente a lo patrimonial oficial, circulan de forma dispersa en

âmbitos domésticos y en la esfera pública, ciertas *memorias subterráneas* opuestas a las oficiales (POLLAK, 2006) que, bajo formas, contenidos particulares, dan cuenta sobre diferentes aspectos de su presencia en la localidad. Tomamos como recorte patrimonial un monumento religioso: la Parroquia San Antonio de Padua. Este recorte se sustenta, en términos positivos, en que constituye un hito arquitectónico formalmente reconocido dentro del casco histórico² y un emblema del origen de la localidad.

A través de esta propuesta, nuestro objetivo es analizar al patrimonio oficial y descomponerlo en su negatividad para así poder: i) identificar los elementos que conforman la positividad del patrimonio oficial trabajado; ii) analizar las brechas de significación dentro de la matriz de lo público urbano que permiten experiencias, acciones y reacciones de reivindicación/ocultamiento de memorias de lo afro a partir del patrimonial oficial.

Con base en lo anterior, hemos estructurado el presente artículo siguiendo una propuesta analítica y expositiva centrífuga organizada en cuatro instancias. En la primera, proponemos un abordaje desde el enfoque histórico-estructural de lo público, en diálogo con una aproximación crítica y dialéctica respecto a los procesos de patrimonialización. Estos elementos establecen las coordenadas teóricas y conceptuales que sustentan nuestro análisis. Luego, para el estudio de caso propuesto, tomamos como *epicentro* la descripción de los contenidos que conforman la positividad patrimonial de la Parroquia San Antonio de Padua. En una tercera instancia partimos *desde* la iglesia-monumento para identificar su negatividad, en especial, su legado documental y su implicancia actuales en términos de reivindicación afrodescendiente. La cuarta va *más allá* del hito para explorar en un contexto urbano-patrimonial ampliado, la experiencia cotidiana pública y privada afrodescendiente. Por último elaboramos algunas reflexiones finales respecto del fenómeno abordado.

La metodología empleada es de carácter cualitativo, en la medida de que el propósito de este trabajo se enfoca en comprender un proceso sociocultural. Para llevar adelante los análisis propuestos se recopilaron fuentes documentales provenientes del Archivo Histórico Municipal de San Antonio de Areco y del Archivo de la Parroquia San Antonio de Padua, complementadas con material normativo que forma parte de las declaratorias patrimoniales del espacio estudiado.

Por otra parte, se realizaron entrevistas semiestructuradas a afrodescendientes locales a los fines de identificar la perspectiva nativa respecto a cuestiones biográficas-genealógicas y a la invisibilización de la población afro local. El análisis y la comparación de la información recolectada se lleva adelante a través de la combinación de un enfoque macrosocial o de “reconstrucción narrativo-histórica” y un enfoque microsociaI centrado en las interacciones sociales como base para la construcción de sentido y acciones de los actores intervinientes (SAUTU, 2004). La combinación de estos enfoques permite descentrar la mirada patrimonial, *imaginar lo no-narrado* tal cual propone la etnografía de archivo de Rockwell (2009) y producir lecturas *bajo borradura* (DERRIDA, 1986), evitando así limitar el análisis a lo reconocido oficialmente. En su lugar, se utiliza al patrimonio como un puente empírico para establecer relaciones dialécticas entre procesos aparentemente inconexos dentro de una configuración sociohistórica y espacial determinada (BUCK-MORSS, 1981).

1. La formación histórico-estructural de lo público: una propuesta teórica dialéctica para la interpretación del patrimonio cultural

Ariel Gravano (2021b; 2024) analiza la configuración histórico-estructural de lo público, vinculado al surgimiento de lo urbano, destacando cómo la apropiación de alimentos y la acumulación de excedentes por las clases ociosas urbanas consolidaron sistemas de dominio y posibilitaron la construcción de obras públicas. Estas obras, como monumentos y templos, sirvieron para ejercer y reproducir simbólicamente el poder, estructurando lo público mediante una segregación espacial que moldeó las identidades urbanas. Gravano resalta que estas identidades públicas impersonales enmascararon los antagonismos de clase, separando a la clase dirigente del resto de la comunidad urbana en base a la apropiación de excedentes.

Este proceso, observado desde la antigüedad, se refleja en la *polis* griega, donde la captación del excedente dio lugar a una dimensión territorial particular con fuertes implicancias en el imaginario occidental actual debido a su consideración como el punto cero civilizatorio. Territorialmente, para la *polis*, lo público se define en contraposición al espacio sagrado y profano, siendo lo público lo que se constituye delante y fuera del templo. En base a ello hay un elemento particularmente relevante para nuestro caso de estudio: la identidad de la ciudad y la memoria

comunitaria yacen en el dominio sagrado. Esta relación se sustenta en la inherente vinculación que puede rastrearse entre estos espacios y ciertas operaciones de ritualización y restricción. Los rituales como forma de acción colectiva con contenidos altamente simbólicos, estilizados y ordenados, tienen un impacto en el reforzamiento de la identidad urbana y el sentido de pertenencia (BELL, 1992). Un aspecto central de estos espacios sagrados es su selectividad y las jerarquías que establecían. Solo una fracción del cuerpo social, esencialmente los ciudadanos varones propietarios, podían acceder y definir lo sagrado y, por ende, lo público (GRAVANO, 2021b). Esta élite aristocrática-ciudadana controlaba las simbologías y materialidades que constituían la identidad colectiva, lo que les permitía separarse del resto de la sociedad urbana y construir una ciudadanía restringida. Esta se sostenía en una doble apropiación de excedentes: una material, mediante la explotación de mano de obra, y otra simbólica, a través del monopolio sobre lo sagrado y lo identitario.

Además, Gravano señala la importancia de la esfera doméstica, en contraposición al dominio público aristocrático. El *oikos* representaba el espacio de la economía hogareña, dominado por mujeres, y estaba separado de la vida política activa de la *polis*. Aunque interrelacionados, el *oikos* y la *polis* estaban atravesados por contradicciones internas y desigualdades materiales y morales, que reflejaban la opacidad del dominio patriarcal en el primero y el aristocrático en la segunda.

Es crucial comprender que el *oikos*, como ámbito contrapuesto pero esencial para la constitución de lo público, no es un fenómeno restringido únicamente a la antigüedad clásica. Barbara Galarza (2021), destaca la oposición entre lo público y lo privado, como así también las diferentes formas de producción y apropiación de la riqueza social, se articulan y desenvuelven de manera distintiva en el espacio público-urbano según el modo de producción, reflejando las estructuras socioeconómicas, antagonías y las dinámicas de poder inherentes a cada formación social.

En el contexto capitalista, Gravano (2021b) señala que el ideal liberal-burgués se articula en torno a dos concepciones de lo público: como interés general y como libertad de los privados. La burguesía transforma lo público en una arena discursiva y normativa que reafirma su

dominación, presentando su interés particular como un mandato universal. Las dinámicas culturales e ideológicas forman parte del corazón de este proceso, razón por la cual no deben subestimarse las estrategias ideológicas-simbólicas que la burguesía despliega a los fines de enmascarar las operaciones de acumulación y apropiación de excedentes.

En este marco, el patrimonio cultural cumple un papel protagónico en la medida que representa la encarnadura contemporánea de los procesos histórico-estructurales que dieron forma a lo público urbano. Íntimamente vinculado al espíritu de la Ilustración, naturaliza su reconocimiento como referente de la memoria colectiva al presentarse como un territorio neutro desde el punto de vista del poder debido a que es una manifestación sacralizada de la memoria y la cultura (PRATS, 1997; RUFER, 2014); el patrimonio es, no deviene (JOFRE y GNECCO, 2022). A pesar de ello tiene un carácter materialista concreto, en la medida en que se trata de objetos históricos imbuidos de su contingencia, contradicción e inestabilidad, más allá de la inercia homogeneizante y objetivadora (MALDONADO GOTI, 2021). Así, el patrimonio cultural puede ser interpretado como un espacio privatizado de la realidad social que contiene un recorte de la estructura social, racial y psicológica burguesa.

Nahir Cantar (2019) parte de esta a la mirada dialéctica del patrimonio que, cruzada con el enfoque de lo público de Gravano (2021b) que hemos esbozado, resulta en una potente vía de indagación que pone el foco en la positividad y negatividad. Aborda a ambos elementos como operaciones que integran los procesos de reconocimiento de referentes culturales expresados como contradicción entre unidades de opuestos (GRAVANO, 2024). Dentro de los procesos de patrimonialización, Cantar identifica un sesgo aristocrático manifestado a través de la actuación de ciertos grupos, que bajo el ejercicio privilegiado de una ciudadanía restringida detentan el poder de selección y activación de materialidades y manifestaciones de acuerdo con una escala de valores excepcionales -estéticos, históricos, morales, culturales, raciales- previamente definida. Al llevarse adelante la definición de qué conservar, quién puede manejarlo, quién puede exhibirlo, quién puede estudiarlo, quién puede verlo y quién debe vigilarlo, el patrimonio es un fenómeno técnico restrictivo (GNECCO, 2023) en el que las voces autorizadas monopolizan la capacidad de definición y gestión de los elementos que encarnan la identidad de la comunidad (SMITH, 2011; PÉREZ WINTER, 2020). Así, la positividad se refleja en aquello que las élites y el saber experto,

ya sea local o internacional, reconocen como portadores de lo sagrado y que, por lo tanto, merece ser seleccionado y conservado con el propósito de ejercer una función pedagógica para una ciudadanía liberal éticamente incompleta (MILLER y YÚDICE, 2004). Este hecho refleja la supervivencia del sentido aristocrático de lo público, en el cual la pertenencia a la clase burguesa no solo brinda una plataforma moral e histórica idónea para valorar el patrimonio en clave hegemónica, sino también la posibilidad de llevar a cabo las operaciones propias del proceso de patrimonialización al disponer de los recursos materiales y simbólicos a largo plazo (GARCÍA CANCLINI, 1999).

Lo anterior permite pensar que la positividad, en consecuencia, se anuda en la asociación de los objetos y prácticas como reliquias sagradas e incuestionables (RUFER, 2014), hecho que oculta su espesor histórico, esencializa las manifestaciones culturales, y vincula el patrimonio a la idea de un remanente de un pasado moralmente elevado de corte burgués-occidental-blancomasculino (GROSGUÉL, 2022). Este enfoque borra cualquier signo de autoría que no sea considerado aceptable por la hegemonía y desplaza las historias de ciertos grupos hacia los márgenes de lo que puede ser narrado, o como señaló Adorno (1984[1966]), nombrado.

Sin embargo, este encapsulamiento de las experiencias históricas y culturales de la vida comunitaria realizado por el patrimonio oficial tiene límites. Reformulando las propuestas de adornianas, el patrimonio oficial, si bien se presenta como estable, en realidad se encuentra socavado por un patrimonio alterno, subterráneo, un patrimonio negativo compuesto de fragmentos de experiencias de los sectores históricamente subalternizados. Este, a pesar de ser repetidamente suprimido y silenciado, continúa siempre presente como contradicción, incluso en los casos en donde las políticas de la diversidad buscan contenerlo y conducirlo dentro de los márgenes de lo permitido.

Continuando con los aportes de Cantar (2019), se trata de la negatividad, lo que se "hace sin decir que lo hace, o bien lo que (en realidad se) hace mientras hace lo que dice que hace" (GRAVANO, 2021a, p. 34). Leída en clave de los procesos de patrimonialización, se encarna en la selectividad y las exclusiones de ciertas memorias que, por no situarse dentro del registro positivo valorado por la burguesía y los expertos, y, sobre todo, porque representan el rostro visible de un

fenómeno de apropiación que hay que ocultar, quedan fuera de los reconocimientos oficiales que brindan instituciones validadas y, por extensión, carecen del aura de sacralidad con la que el poder inviste al patrimonio oficial. Pero también, al decir de Holloway (2007), la negatividad posee una potencialidad para desbordar los límites que fija lo instituido, previsible, repetido y fijado: “pensar el mundo desde lo que no puede ser encerrado, desde aquellos que desbordan, aquellos que son negados y suprimidos, aquellos cuya insubordinación y rebeldía rompe los límites de la identidad.” (p. 12). La negatividad, tanto como teoría y como praxis patrimonial al servicio de una reapropiación de excedentes de significación, nos sitúa dentro de la misma realidad pero va más allá de las jerarquías del valor de lo legitimado. La figura de la negatividad se oculta detrás de lo suprimido, del *no-ser* de Frantz Fanon (2015 [1952]), y se erige como resistencia a la homogeneidad estructurante (MATAMOROS PONCE, 2007). En este sentido, la negatividad del patrimonio puede servir para generar subjetividades alternativas a las verdades incuestionables (re)producidas a través del patrimonio oficial y desestabilizar las identidades normalizadas, algo especialmente relevante para la población afrodescendiente actual (PINEDA, 2023).

2. Epicentro: la Parroquia San Antonio de Padua y su positividad

La Parroquia San Antonio de Padua constituye un hito espacial central dentro del casco histórico de San Antonio de Areco. Según la tradición historiográfica local, su origen se remonta a inicios del siglo XVIII, momento en el cual se construyó una primera capilla que tomaba como antecedente al oratorio que la familia Ruiz de Arellano-Giles poseía en su estancia situada en los márgenes del río Areco (BURGUENÑO, 1936; BASÍLICO, 1998; RAMÍREZ, 2001). Esta propiedad se encuentra íntimamente relacionada, tanto con la construcción de la mencionada capilla entre 1720 y 1728, como con la demarcación urbana preliminar constituida a partir de las llamadas “tierras del santo” que fueron donadas a la Iglesia por parte de su propietario y que a la postre dieron lugar a los primeros solares. El 23 de octubre de 1730³, el Cabildo Eclesiástico sancionó la creación del Curato de Areco, una jurisdicción territorialmente amplia cuyo eje gravitacional formal fue la capilla que, en ese momento, se convirtió en Parroquia. En las décadas posteriores a este importante acontecimiento, el edificio sufrió transformaciones caracterizadas por adiciones Esbozo desde la negatividad afro del patrimonio

paulatinas a su estructura, cambios estilísticos arquitectónicos e, incluso, recortes como el del camposanto, lo que le otorgó una fisonomía característica que se consolidó a inicios del siglo pasado (DUQUE, 1952).

La positividad de este espacio fue fijada una serie de declaraciones patrimoniales oficiales, que la destacan por su importancia en la conformación territorial del Pago de Areco⁴, vinculación con la fundación de la localidad y por ser un exponente destacado de una forma particular de arquitectura religiosa, atributos que se enmarcan dentro de una ponderación global del paisaje urbano y su relación con la preservación de los usos y costumbres propios de la tradición gauchesca nacional (CASAS, 2018). Dentro de los reconocimientos formales al edificio se destaca su declaración en el año 1999 por parte del Poder Ejecutivo Nacional como Monumento Histórico Nacional (Decreto 1.305/99).

Según lo señalado en el apartado teórico, la significación del edificio parroquial se relaciona con los espacios sagrados que, opuestos a los profanos, forman parte de la génesis de lo público. En un sentido literal, este edificio religioso, en tanto espacio sagrado de la *polis* arequera, representa la identidad local y sintetiza la memoria histórica positiva. Asimismo, representa el hilo conductor que toma como punto de partida un pasado heroico y hostil (el de la conquista del territorio y, muy especialmente, la de las comunidades indígenas) que se recrea de forma permanente mediante la ritualización, la cual no se limita a lo puramente religioso y espiritual. Activado como patrimonio, como referencia y custodia de la identidad universal, la iglesia se erige como emblema del devenir histórico local, de la avanzada civilizatoria y de una arquitectura excelsa que dialoga con un entorno patrimonial evocativo y detenido en el tiempo (PÉREZ WINTER, 2013).

2.1 Desde la Parroquia San Antonio de Padua: negatividad, archivo y la reivindicación afrodescendiente

Las referencias positivas que hemos repasado, algunas de las cuales tienen una validación literal en los reconocimientos formales institucionales y en sus múltiples activaciones, ocultan otros procesos negativos que involucran a pasados, sujetos históricos y materialidades que se vinculan directa o intersticialmente con la iglesia-patrimonio. Uno de ellos es la negatividad

respecto a los grupos afro. Hacemos referencia, puntualmente, al rol desempeñado por la iglesia como institución y los curas párrocos locales como garantes de una sociedad jerarquizada bajo un eje racial.

Durante el siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, la sociedad del Pago de Areco, dispersa en un extenso territorio rural y en áreas de frontera, se caracterizaba por una notable diversidad étnico-racial y por procesos intensos de mestizaje (GARAVAGLIA, 1999). Las autoridades eclesiásticas respondieron a estos fenómenos con iniciativas orientadas a consolidar, en la etapa final del período colonial, un sistema social fuertemente jerarquizado y rígido. Una de las estrategias que los párrocos emplearon para adaptar la heterogeneidad étnico-racial percibida a un sistema de castas "a la española" (GARAVAGLIA y GROSSO, 1994) fue la clasificación de los individuos en los libros parroquiales a través de un conjunto de etiquetas taxonómicas complejas, determinadas por una variedad de criterios individuales y colectivos. Estas clasificaciones incluían tanto aspectos socioeconómicos como características físicas, que los párrocos consideraban indicadores de la *calidad* de las personas y, por ende, de su identidad étnico-racial⁵ (GUZMÁN, 2011; GELER, 2016; VALENZUELA, 2018).

Este sistema de jerarquización racial no desapareció con la Revolución de Mayo ni con el fin del dominio colonial español. A pesar de que la Asamblea del Año XIII rechazó los criterios de clasificación basados en la herencia sanguínea (CANDIOTI, 2023), las autoridades parroquiales locales continuaron empleando en la práctica cotidiana y en los registros eclesiásticos oficiales una segmentación de la población basada en la *calidad* de los individuos. Sin embargo, esta insistencia en categorizar a menudo entraba en conflicto con una realidad social dinámica. Es decir, el empeño por representar una sociedad estática chocaba con los procesos migratorios, el mestizaje y los cambios sociales que caracterizaban al Pago de Areco. Como señala Matamoros Ponce (2007), los enunciados con los que los discursos institucionalizados nombran a ciertos actores y colectivos no son más que categorías que condenan y demarcan la dominación. Sin embargo, más allá de la naturalización con la que se presentan, también son enunciados que pueden ser cuestionados dado que contienen en su interior los antagonismos y tensiones sociales que pueden romper las identidades con las no-identidades. El caso de la Parroquia San Antonio de Padua, con sus libros y etiquetas socioétnicas ilustra este planteo, ya que en el intento de normalizar el panorama social

diverso y dinámico, los curas párrocos expresaron, bajo un arco de identificaciones, las propias contradicciones y dinámicas sociales del Pago de Areco. Este es el caso, por ejemplo, de la etiqueta *pardola*. Sistemáticamente utilizada por los encargados de los registros parroquiales durante más de un siglo, esta etiqueta no solo identifica a los individuos dentro de una escala cromática subjetiva, también sintetiza negativamente procesos sociales mucho más complejos que lo meramente pigmentario (mestizajes, migraciones, conflictividades, solidaridades horizontales afrodiaspóricas, etc.) (BORUCKI, 2017).

Sin embargo, cuando estas etiquetas perdieron su sentido para la burguesía y el Estado en la segunda mitad del siglo XIX, se implantaron otras formas de nombrar, más genéricas, más homogéneas, que reforzaron una identidad positiva ciudadana blanca. Siguiendo a Gravano (2021b) la apropiación de excedentes quedó opacada por el término "ciudadano", que borraba diferencias respecto a la existencia del fenómeno en sí y la actuación de ciertos actores que hicieron un uso privilegiado de lo apropiado para su reproducción como clase.

Ya sea que hablemos de categorías finamente elaboradas o de categorías homogeneizantes, estamos frente a actos de *nombrar*. Según Ruvituso (2007), para la teoría adorniana *nombrar*, o en términos documentales, *categorizar*, es negar. En un sentido dialéctico, no es posible fijar aquello que pretende abarcar una realidad pasada y presente marcada por la dinamicidad y la contingencia. Por ello, en la acción de marcar de los funcionarios eclesiásticos y en la de desmarcar de los funcionarios estatales bajo el genérico "ciudadanía", la negatividad nunca pudo ser absorbida o dejada atrás de forma definitiva. De esta forma, en el mismo gesto de registrar minuciosamente los imaginarios sociétnicos, la Parroquia San Antonio de Padua dejó un importante legado documental. Este archivo, que marca y desmarca, humaniza y deshumaniza, condensa información sobre las genealogías mudas (MBEMBE, 2016). Las familias que reivindican un vínculo con lo afro y, en algunos casos, con la esclavitud, recurren a esos mismos mecanismos para apelar a la negatividad que los saque del lugar del *no-ser* al que fueron fijados dado que ofrece las pocas huellas materiales producidas y conservadas que son necesarias para comprobar, reconstruir y activar las *memorias subterráneas*. En resumidas cuentas, la dialéctica de la marcación y desmarcación contiene dentro suyo contradicciones históricamente acumuladas que pueden

servir como potentes herramientas para la afirmación de la negatividad, su expresión latente. En este sentido, en los productos forzados por los dispositivos de racialización en su faceta etiquetadora y blanqueadora que el archivo custodia y controla, subyace aquello que no puede manifestarse, pero que, sin embargo, queda como huella, como prueba que puede ser reclamada en un contexto favorable a los fines de traccionar aquello que ha sido negado públicamente (TROUILLOT, 2017; MBEMBE, 2020).

Este es el caso de C., miembro de una familia local en la que circulan historias sobre un supuesto ancestro esclavo y afrodescendiente proveniente de Córdoba. Luego de un primer contacto informal en el marco de su exploración genealógica en el archivo histórico de la ciudad, nos recibió en su hogar para tener un diálogo más extendido al respecto del trasfondo, motivaciones e impresiones que lo impulsan a reivindicarse como afrodescendiente. Mientras mostraba una carpeta con fotocopias de los registros parroquiales que representaban la evidencia que venía recolectando desde hace tiempo, comentó sobre el propósito de su búsqueda:

Yo quería conocer a los ancestros lo más lejos que se pudiera. Pero yo no estuve de diálogo con mi abuelo en la última etapa, donde yo le podría preguntar algo. Entonces, bueno, fui con mi prima, que convivía con él, mi prima M. Bueno, lo que me comentó M., que tenemos la misma edad, que el abuelo nunca quería referirse a su pasado, a su pasado no, a su familia originaria. Ella también sospecha que había un pasado no reivindicable y que podía estar emparentado, pero es una hipótesis.

Y continuó:

Lo que yo conseguí, rastreando por los documentos oficiales, que en realidad se podían llamar oficiales los documentos que están en la iglesia, porque no era el registro civil. El registro civil, lo que hay es el fallecimiento en el 74, no, en el 71 y para atrás ya no está el nacimiento. Entonces, los documentos que conseguí están en... Son todos documentos, documentos de la iglesia. O sea, que están ahí los sacramentos.

Las autoridades eclesiásticas, en su búsqueda de consolidar un esquema societario orientado hacia el ejercicio diferencial de una ciudadanía restringida a los hombres blancos de familias notables, contribuyeron a dejar plasmadas evidencias que, de otra forma, se hubieran perdido debido a la dificultad que enfrentaban los individuos racializados y esclavizados para dejar y almacenar registros documentales propios (TROUILLOT, 2017). Estas evidencias son

recuperadas para sustentar memorias subterráneas constituidas por rumores e historias fragmentadas dentro del ámbito del oikos familiar a lo largo de los años. Un ámbito familiar que también expresa las contradicciones que enfrentan las genealogías afro al intentar agenciarse en el marco de una polis que los impulsa a no reivindicar públicamente su ascendencia negra. Al respecto de cómo reacciona el núcleo familiar ante el reclamo de mayor visibilidad, C. nos dice:

Sí, sí. Esta necesidad de que se visibilice y se reconozca. Sí, sí. Por mi familia sí, por la familia ampliada por ahí no. No porque es medio como subversivo. Yo, este... Algunas que me dijeron, 'mirá, yo hasta te acompaño, hasta el rastreo, pero esto de buscar cosas de la negritud como para poner una semilla ahí en el no cuentas conmigo.' Qué sé yo, me parece que no, qué sé yo, no quiero enemistarme con... O sea, no quieren contradecir, digamos, la historia que está contada.

En el fragmento se observa que apelar al archivo y al rastreo genealógico genera consensos, pues implica una búsqueda familiar interna y privada. Sin embargo, surgen diferencias significativas en cuanto a cómo abordar las cuestiones de la *negritud* y cómo proceder ante la valorización hegemónica de lo histórico-patrimonial, en tanto "pasado no reivindicable" y potencialmente "subversivo". Sostenemos que el ámbito familiar funciona tanto como refugio de *memorias subterráneas*, como una barrera que contiene esas memorias en relación con lo público. Ser sometido al escrutinio social y a la potencial conflictividad en la arena pública de la *polis*, aleja a los miembros de la familia de compartir sus indagaciones más allá de las puertas del *oikos*.

En este sentido, los aportes de Richard Sennett (2011) resultan relevantes para explorar un posible cruce entre el declive de lo público en la sociedad moderna y la contradicción entre visibilizar un pasado afro y cuestionar la historia-enseñada y patrimonializada. Según él,

el aislamiento en medio de la visibilidad pública y la enfatización de las transacciones psicológicas se complementan mutuamente. Hasta el extremo, por ejemplo, de que una persona siente que debe protegerse, mediante el aislamiento silencioso, de la vigilancia que los demás ejercen sobre ella en el dominio público (...) (p.30)

Siguiendo al sociólogo estadounidense, es importante no perder de vista que la conducta o posición tomada está determinada por una estructura social que condiciona las posibilidades.

Cualquier acción reivindicativa como la de C., se desarrolla dentro de un contexto local y global marcado por desigualdades estructurales y conflictos de diversa característica. Esta situación, que puede imponer límites a las búsquedas individuales dentro de un mismo grupo familiar o incluso a la identificación con las verdades dominantes, también ofrece capacidades para acciones negativas que permitan rupturas y transformaciones en el orden patrimonial positivo.

En este sentido, rechazar el auto-reconocimiento público, e incluso negarlo abiertamente, pone de manifiesto la eficacia de las estrategias ideológicas desplegadas por la burguesía, que se materializan en un sentimiento de negación de la herencia africana, a la par que se adopta el marco civilizatorio blanco y europeizante en términos de adscripción y de reconocimiento público. Esta dinámica incluye, en muchos casos, el ocultamiento de familiares de origen africano en la construcción de la biografía personal. Para otros, sin embargo, el auto-reconocimiento de una pertenencia étnica y racial vinculada a la *negritud* se presenta como una estrategia válida para la afirmación de una no-identidad que ha sido públicamente estigmatizada y para el rescate de la historia del grupo frente al racismo impuesto por la blanquitud burguesa, aunque esta operación no siempre sea reconocida desde la perspectiva nativa.

Para C., conocer y corroborar la pertenencia a una genealogía afrodescendiente plantea la posibilidad de intervenir en los debates públicos de formulación de acciones en esfera cultural y patrimonial a los fines de visibilizar el ocultamiento de lo afro, no solo en lo que a políticas estatales se refiere, sino también en el sentido común arequero:

No, lo que te decía es, yo tengo 75 años, me parecía que era como una reivindicación al estudio de esto que es una realidad ocultada, como hipótesis por lo menos ocultada, y que también tiene que ver con nuestro presente. Que no está reivindicado. Una vez hablando con alguien me dijo, 'bueno, pero no todos los inmigrantes están'. Bueno, estos no eran inmigrantes. No, precisamente no.

La meta expresada por C. se vincula con el reclamo de apertura del espacio público para la reivindicación de la historia y la no-identidad de la población de origen africano local. Este tipo de demanda de reparación histórica, en auge desde la última década del siglo pasado bajo el paradigma de la diversidad cultural, es una herramienta de doble filo que no es evidente para la mirada nativa. Puede servir tanto para la visibilización de lo que ha sido marginado desde una

perspectiva identitaria, cultural y patrimonial positiva, como para funcionar como un recurso de dominación y control. Esto ocurre cuando se limita a atender las metas de reconocimiento de un solo grupo, proyectadas dentro de las fronteras estructurales del sistema, en lugar de impulsar una lucha radical y antisistémica (GORSFOGUEL, 2022). Asimismo, implica situar la discusión en los términos establecidos por la hegemonía burguesa que ejerce un monopolio de los procesos de significación pública que encausa a este tipo de demandas bajo los límites de lo positivo y aceptable -y redituable-, en la esfera patrimonial. Grimson (2018) afirma que la hegemonía no anula la posibilidad del surgimiento de conflictos, sino que delimita el lenguaje y las modalidades que pueden adquirir las demandas, teniendo la capacidad de absorber las diferentes formas de conflicto (HALL, 2017), tal como sucedió con los reclamos de visibilización de los/as afroargentinos/as y pueblos originarios. El resultado de este proceso es el mantenimiento de desigualdades raciales, de clase y de género que reproducen los obstáculos para el ejercicio pleno de la ciudadanía.

Sin embargo, recuperando el análisis de bell hooks (2021), que los actores pongan el énfasis en demandas de índole cultural e identitaria y no en el marco de una lucha política, no equivale a resignar espacios de transformación radical. Por el contrario, el caso de C. muestra que la reivindicación genealógica puede conllevar una postura pública que se refugia en la visibilización cultural como una práctica eminentemente política que apunta a abrir un escenario de acción que se presenta cerrado y con escaso margen de movimiento. De esta forma, la toma de posición respecto a la afrodescendencia puede ser interpretada como un primer paso en un proceso de construcción de subjetividades radicales.

2.2 Más allá de la Parroquia San Antonio de Padua: la experiencia pública-privada cotidiana de los afrodescendientes

La dialéctica del reconocimiento/negación planteada en un contexto familiar y puesto en relación con su activación espacio urbano no se reduce únicamente al fenómeno histórico de erosión de lo público y las demandas, necesarias por cierto, de mayor reconocimiento. Consideramos también otras perspectivas posibles de análisis dentro de nuestra línea teórica: ¿y

si esa contradicción emerge por un proceso de alienación racial de largo aliento?, ¿y si el transitar la *polis* sagrada genera presiones para no reivindicar lo racial?, ¿y si el *oikos* también resguarda las no-identidades afro?

Para intentar responder a estos interrogantes, creemos necesario recuperar dos aportes teóricos. El primero lo tomamos de Galarza (2021, 2022) con su concepto de *oikonización*. Lo identifica, a partir de Gravano (2021b), como un proceso sociocultural de producción de ciudadanías domésticas que se asienta en una matriz histórico-estructural de lo público. En tal sentido, en el marco de la praxis ciudadana en las ciudades modernas, la circulación y el movimiento son vivenciados de forma diferencial por los sujetos tanto en espacios abiertos como cerrados, con incidencia directa en los procesos de subjetivación. Pero también, la *oikonización* se manifiesta como un fenómeno que contrasta con la politización al vincularse con la limitación del acceso a ciertos espacios sagrados y arenas de debate público dentro de la *polis*. Este proceso implica una restricción del ámbito de intervención ciudadana, confinándolo principalmente a espacios domésticos, lo cual obstaculiza la participación activa en la esfera pública (GALARZA, 2022).

A este concepto le sumamos la propuesta de Frantz Fanon (2015[1952]). Respecto a la familia *negra*, indica que en el contexto de una sociedad racista se genera una discontinuidad entre las relaciones intrafamiliares con sus sistemas de valores y principios, y las relaciones sociales fuera de la familia. Este fenómeno se atribuye al contacto con el mundo blanco, que provoca una colisión entre lo enseñado en el hogar *negro* y las exigencias del mundo blanco exterior, generando una alienación del sujeto.

Ahora bien, la subjetividad de los afrodescendientes y su alienación no surge de patologías genéticas heredadas de sus antepasados esclavizados como afirman los discursos biologicistas, sino que es producto de un complejo entramado sociocultural contemporáneo en estrecha relación con lo urbano; de esta forma, la constitución de sentido afrodescendiente puede interpretarse como el resultado de una combinación de conciencia y estructura (FANON, 2015[1952]).

La burguesía requiere la circulación dentro del espacio público como base de los requerimientos de la explotación de la mano de obra del capitalismo asalariado y para el funcionamiento cotidiano de las estructuras necesarias para la propia reproducción social. Para el

individuo racializado no hay escapatoria. Necesita transitar por la ciudad para garantizar su subsistencia y satisfacer sus necesidades, muy a menudo en situaciones de marcada precariedad por su propia condición afrodescendiente (PINEDA, 2023). Ese proceso, recreado diariamente, lo expone a las interacciones inherentes a la vida colectiva cotidiana en el ámbito público-exterior, caracterizadas por estereotipos persistentes, prejuicios, actos de violencia, valoraciones negativas naturalizadas y, de manera particular, a desigualdades estructurales.

En este marco, podemos pensar que el tránsito por una ciudad saturada de referencias histórico-culturales ligadas a un pasado colonial y tradicional, que pone a lo blanco como único horizonte interpretativo y de adscripción ciudadana, contribuye a agudizar ese quiebre. Retomando a Mbembe (2016), el colonialismo que persiste como matriz de poder aun hoy, invade al sujeto de forma tal que no pueda ejercer de forma independiente su capacidad de ver, escuchar, moverse, desplazarse, hablar o imaginar si no es bajo la referencia del significante-blanco omnipresente.

En esta misma línea, Ferreira Guimarães (2018) propone la existencia de un lenguaje patrimonial blanco con poder de ejercer influencia en el imaginario y en la psicología de las personas. En este sentido, el patrimonio constituiría un texto no verbal través de la interrelación entre imágenes espacializadas que producen lecturas orientadas sobre un arco de aspectos socioculturales, políticos e históricos, partiendo de un presente cuya materialidad atrapa (D'ALÉSSIO FERRARA, 1986; LEFEBVRE, 2013[1974]).

En consecuencia ¿no cabe pensar que la saturación de significados blancos ligados a la tradición gauchesca y a lo colonial produce predisposiciones psicosociales que orientan los marcos de identificación hacia lo blanco? Si bien responder esta pregunta nos demandaría otro tipo de abordaje, la mirada de C. brinda algunas pistas en la medida en que asocia a la narrativa tradicionalista con la “desaparición” y la falta de “rastros” de lo afro, es decir, dos términos que apuntan a la materialidad y corporalidad:

“Lo que quiero es proponer un debate acerca de eso. Un debate acerca de por qué nosotros tenemos esta versión de la tradición, que fue muy bien

orquestrada a partir del güiraldismo y todo lo demás. Y toda esa... la negritud está como negada, como desaparecida. No hay ningún rastro.”

Retomando los dichos del entrevistado, la constantes referencias en el casco histórico a una narrativa tradicionalista blanqueada y a un pasado protagonizado por un puñado de hombres blancos de la elite, materializadas en edificaciones reconocidas formalmente como Monumentos Históricos Nacionales como es el caso de la Iglesia, satura el paisaje y construye una barrera que limita la visibilidad de otras identidades y otras memorias. Es importante señalar que el patrimonio no es intrínsecamente blanco debido a la ausencia de voces negras, sino que esta condición se debe a que a los hombres y mujeres afrodescendientes se les ha despojado de la capacidad de formular enunciados comprensibles, reduciéndolos a ruidos ininteligibles (RANCIÈRE, 1996).

El lenguaje patrimonial blanco presente por doquier, en tanto esquema histórico-racial, cuya representación más emblemática es la Iglesia San Antonio de Padua, aunque no el único símbolo dentro del casco urbano, empuja al afrodescendiente al abandono de su ser *accional* público, llevando a la *negritud* a un ámbito doméstico donde se preserva en silencio, en un "estado de paciencia activa" (GRAVANO, 2024, p.7). La familia afrodescendiente socializa bajo un determinado arco de valores -que nunca son esenciales o ahistóricos- pero la *polis* devuelve un sujeto alienado, acorralado para “ser blanco”.

“el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color.” (FANON, 2015[1952], p.104)

De esta forma, el patrimonio oficial se integra a una amplia cadena de estrategias de *epidermización* (FANON, 2015[1952]) que sitúan a los individuos que viven la *polis*, pero que no la definen en sus aspectos sagrados-identitarios, hacia el área del *no-ser* dentro de un espacio público en el que circulan discursos históricamente acumulados que estigmatizan y desacreditan al “otro” afro (PINEDA, 2023). Estos discursos racistas sobre los cuerpos e identidades de los subalternizados establecen una jerarquización en términos de superioridad e inferioridad (VAN DIJK, 2007). Así, la valoración propia se realiza en función de ser blanco, lo cual se arraiga en el

individuo y permea en la sociedad. A través de Fanon (2015[1952]), podemos imaginar que las personas racializadas, en su intento de acercarse a los estándares impuestos por la jerarquización, buscan adquirir los atributos de los blancos, desprendiéndose de sus rasgos de *negritud*. Es decir, se someten a un proceso de blanqueamiento social para acceder a los beneficios de una ciudadanía plena, a la que, paradójicamente, solo pueden acceder renunciando a sus propias identidades, culturas y prácticas. Reinterpretando a Galarza (2022), el afrodescendiente transita la ciudad y los espacios públicos abiertos pero como transición vital para su regreso a un ámbito doméstico que necesariamente trae la clausura de su participación en los asuntos políticos. En palabras de la autora, “esta dialéctica entre el *oikos* y la *polis*, y los espacios abiertos y los cerrados configura una circulación por el espacio urbano que a un mismo tiempo habilita y obstaculiza la politización de sus luchas cotidianas” (p.239).

De esta forma, el proceso *oikonización* promueve un retorno a la unidad doméstica del afrodescendiente, de manera que, sea allí y no en la *polis*, en donde su genealogía sea reivindicada de forma privada como sugiere el caso de C. Encerrados en un *oikos* que se transforma en la dirección del canon blanco burgués permite, en sentido dialéctico, la conservación de *memorias subterráneas* afro. Compuestas por “pequeños momentos cotidianos de la historia acumulada por los negados en la gloria del progreso” (MATAMOROS PONCE, 2007), estas memorias se integran en lo que Gravano (2021b) reconoce como lo *público vivo*. No concebido únicamente en sus manifestaciones concretas, lo vivo se encuentra integrado por la aquello que es ocultado por el patrimonio oficial cuando se lo vincula como un terreno de consensos y de representación auténtica de una identidad colectiva. Apelar a lo *público vivo* en un sentido marxista, puede activar una reapropiación de ciertos significados históricos que el patrimonio oficial ocultó detrás del canon positivo. Pero también aquello que la explotación capitalista, en su perfil esclavista, racista y colonial, disolvió mediante la alienación del trabajo humano y ocultó mediante la privatización del patrimonio.

Reflexiones finales

A través del recorrido realizado, no buscamos únicamente visibilizar lo invisible dentro del patrimonio oficial, sino explicar cómo la tensión entre opuestos se expresa y anuda dentro de contradicciones de mayor alcance y aliento. Aclararlas, aunque no se trate más que un intento como en nuestro caso, abre oportunidades para poner en cuestión el monopolio las elites, en alianza con las voces autorizadas, ejercen sobre ese excedente propio de los procesos de patrimonialización, el cual es negado por la incuestionabilidad con la que se presenta. Nuestro objetivo, en definitiva, fue ensanchar el análisis patrimonial para hacer de él un espacio de confrontación pero también de relación.

Tal como hemos visto, la Parroquia San Antonio de Padua es un hito central dentro del desarrollo histórico-estructural de la *polis*. A través del proceso de delimitación que la reconoció como patrimonio legitimado, la visión burguesa que asumió el rol de definir dicho patrimonio utilizó el carácter público inherente a la reproducción de la herencia social colectiva. Esta herencia, presentada de manera cerrada e incuestionable, se mantiene hasta hoy como un instrumento de autolegitimación social y de ocultamiento de las relaciones de clase antagónicas, tanto presentes como pasadas.

La experiencia histórica de encuentro forzado y vecindad obligatoria entre blancos y negros en el espacio de la *polis*, en la que estos últimos fueron subordinados e inferiorizados desde el inicio de dicha relación, neutralizó su ciudadanía política y dificultó la reafirmación abierta de su pertenencia a una cultura e identidad estigmatizada (PINEDA, 2023). Sin embargo, esta destrucción de la capacidad de politización pública no se materializó de la misma manera en el ámbito doméstico, donde su vigencia se manifiesta hoy en reivindicaciones genealógicas y de biografías afrodescendientes. En esas historias y *memorias subterráneas* compuestas recuerdos de experiencias individuales y colectivas, que toman la forma de objetos, edificios, documentos, identificaciones, gestos y prácticas, reside el poder utópico latente de una negatividad que tracciona el cuestionamiento, ambiguo y en ocasiones contradictorio, de lo estático en un presente que se manifiesta en la frase nativa “siempre fue así, siempre se hizo así” o, “en Areco no hubo negros”. Se trata, en definitiva, de un pensamiento-acción, que no se adecúa a los límites del orden del ser positivo blanco, es decir, que no se amolda a la resignación y a la repetición, lo que en sí mismo podría estar representando una forma de resistencia.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1984[1966].
- AMONDARAY, Santiago. *La producción histórico-patrimonial del silencio de los grupos afro en San Antonio de Areco entre 1930-1970*. San Antonio de Areco: UNSAdA, 2021.
- ANGERAMI, Clara; TAPIA, Alicia. *Distribución de las castas en los Pagos de Areco a través de los censos del siglo XVIII*, 2018.
- ANNECCHIARICO, Milena. El patrimonio cultural afroargentino: Un análisis del programa “ruta del esclavo” UNESCO en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, vol.11, nº1, p. 229-240, 2018.
- ARANTES, Antonio. *Produzindo o Passado. Estrategias de construção do patrimônio cultural*. San Pablo: Brasiliense, 1984.
- BASÍLICO, Luis María. San Antonio de Areco: Siglos de historia y tradición. San Antonio de Areco: Asociación PROEDUCAR, 1998.
- BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. Nueva York: Oxford University Press, 1992.
- BIROCCO, Carlos. Vínculos entre estancieros, esclavos y migrantes en las estancias bonaerenses del siglo XVIII. *Revista de historia bonaerense*, Morón, nº21, p. 44-50, 2000.
- BORUCKI, Alex. *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760-1860*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI, 1981.
- BURGUEÑO, José. *Contribución al estudio de la fundación y desarrollo del pueblo de San Antonio de Areco*. San Antonio de Areco: Francisco A. Colombo, 1936.
- CANDIOTI, Magdalena. Reconstruyendo lazos. Matrimonios, familias y redes de africanos y afrodescendientes en Santa Fe (1810-1853). In: CANDIOTI, Magdalena; MORALES, Orlando (Eds.), *Esclavitud y diáspora africana en las ciudades rioplatenses*. Buenos Aires: SB, p. 23-43, 2023.
- CANTAR, Nahir. Hacia una mirada dialéctica del patrimonio. *Question*, Mar del Plata, vol.1, nº61, p. 1-15, 2019.
- CASAS, Matías. *La tradición en disputa*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2018.
- D'ALÉSSIO Ferrara, L. *Leitura sem palavras*. San Pablo: Editora Ática, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1986.
- DUQUE, Juan Carlos. *Un Recuerdo para el Pago de San Antonio de Areco*. Ciudad Eva Perón: Curia Eclesiástica, 1952.

ENRIQUE, Laura Aylén; PÉREZ WINTER, Cecilia; AMONDARAY, Santiago. Tensiones y prácticas patrimoniales sobre la visibilización y el silenciamiento del pasado afro en la provincia de Buenos Aires. In: En LAMBORGHINI, Eva; GHIDOLI, María de Lourdes; MARTÍNEZ PERIA, Juan Francisco (Comps.), *Estudios Afrolatinoamericanos 4*. Buenos Aires: Ediciones del CCC, 2019.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal, 2015[1952].

FERREIRA GUIMARÃES, Geny. *Frantz Fanon nos estudos geográficos patrimoniais*. X Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as, Uberlândia, 2018.

FRIGERIO, Alejandro. "Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. In: *Temas de Patrimonio Cultural*, nº16, Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad, 2006.

GALARZA, Bárbara. La etnografía de la oikonización y el descentramiento. In: CAFARELLI, Constanza. *Política y Pública: Investigaciones, experiencias y reflexiones sobre política en las voces de mujeres desde las Ciencias Sociales*. Tandil: UNICEN, p. 223-246, 2022.

GALARZA, Bárbara. La oikonización de la ciudadanía urbana. *Tabula Rasa*, Bogotá, nº38, p. 303-325, 2021.

GARAVAGLIA, Juan Carlos; GROSSO, Juan Carlos. Criollos, mestizos e indios: Etnias y clases sociales en México colonial a fines del siglo XVIII. *Secuencia*, México, nº29, p. 39-80, 1994.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. *San Antonio de Areco, 1680-1880: Un pueblo de la campaña*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2009.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Los usos sociales del patrimonio cultural. In: AGUILAR CRIADO, Encarnación (Comp.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Andalucía: Consejería de Cultura, p.16-33, 1999.

GELER, Lea. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones – TEIAA, 2010

GELER, Lea. Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa*, Buenos Aires, vol. 37, nº1, p. 71-87, 2016.

GILI, María Laura. *Patrimonialización de la cultura*. Buenos Aires: Biblos, 2020.

GNECCO, Cristóbal. Pospatrimonio. In: RUFER, Mario (Coord.). *La colonialidad y sus nombres: Conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI, 2023

GRAVANO, Ariel. Antropología para la gestión. *Publicar*, nº30, p. 27-39, 2021a.

GRAVANO, Ariel. *Aproximaciones a una antropología dialéctica de lo público. Apunte de cátedra*. Buenos Aires: FFyL- UBA, 2024.

GRAVANO, Ariel. Apuntes para una dialéctica de lo público. *Anacronismo e Irrupción*, Buenos Aires, vol.11, nº21, 2021b.

GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.

GROSGUÉL, Ramón. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México: Akal, 2022.

GUZMÁN, Florencia. De esclavizados a afrodescendientes. Un análisis histórico sobre la movilidad social a finales de la colonia. *Boletín Americanista*, Barcelona, n.º 63, p. 13-34, 2011.

HABER, Alejandro. El lado oscuro del patrimonio. *Jangwa Pana*, Santa Marta, vol.10, n.º, 1, p. 13-25, 2011.

HALL, Stuart. Patrimonio ¿de quién?: Des-estabilizar ‘el patrimonio ’y re-imaginar la post-nación. In: *Intervenciones en estudios culturales*, n.º3, p. 15-31, 2016.

HOLLOWAY, John. ¿Por qué Adorno? In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS PONCE, Fernando; TISCHLER, Sergio (Eds.), *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 11-16, 2007

HOOKS, bell. *Afán, raza, género y política cultural*. Madrid: Traficantes de sueños, 2021

JOFRÉ, Carina; GNECCO, Cristóbal. Introducción: Sobre patrimonio, despojo y violencia. In: JOFRÉ, Carina; GNECCO, Cristóbal (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Tandil: UNICEN, p. 19-19, 2022.

LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013[1974].

MALDONADO GOTI, Helena. Las imágenes dialécticas como constelaciones o Benjamin no sin Adorno. *Revista de Filosofía*, México, n.º151, p. 354-373, 2021.

MATAMOROS PONCE, Fernando. Solidaridad con la caída de la metafísica: Negatividad y esperanza. In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS PONCE, Fernando; TISCHLER, Sergio (Eds.), *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 191-223, 2007.

MBEMBE, Achille. *Crítica a la razón negra*. Barcelona: Futuro Anterior, 2016.

MBEMBE, Achille. El poder del archivo y sus límites. *Orbis Tertius*, La Plata, vol.25, n.º31, 2020 <https://doi.org/10.24215/18517811e154>

MILLER, Toby; YÚDICE, George. *Política cultural*. Barcelona: Gedisa, 2004

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO. *El Turismo Rural en las Américas y su contribución a la creación de empleo y a la conservación del patrimonio*. Asunción, Paraguay, 12-13 de Mayo de 2003. Madrid: OMT, 2003.

PÉREZ WINTER, Cecilia; AMONDARAY, Santiago. (2024). Conmemoraciones, patrimonios y afrodescendencia en Argentina en clave local. *Almanack*, San Pablo, n.º36, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/2236-463336ea02123>

PÉREZ WINTER, Cecilia. Aportes teórico para la indagación del patrimônio cultural. *Patrimônio e Memória*, San Pablo, vol.16, n.º2, p. 563-590, 2020.

PÉREZ WINTER, Cecilia. *Atractivos en disputa entre Capilla del Señor y San Antonio de Areco*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.

PÉREZ WINTER, Cecilia. *Patrimonio y procesos de patrimonialización en dos pueblos de la provincia de Buenos Aires, Argentina*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2016.

PERRIÈRE, Hernán. Memorias silenciadas y memorias patrimonializadas: Identidades indígenas y gauchescas en el sudoeste bonaerense (Argentina). *Patrimônio e Memória*, San Pablo, vol.17, nº1, p.91-116, 2021.

PINEDA, Esther. *Ser afrodescendiente en América Latina racismo, estigma y vida cotidiana*. Buenos Aires: Prometeo, 2023.

POLLAK, Michael. *Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

PRATS, Llorenç. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel, 1997.

RAMÍREZ, José Emilio. *Memorias del pueblo y partido de San Antonio de Areco: Siglos XVII al XX*. San Antonio de Areco: Gráfica Carola, 2001.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

ROCKWELL, Elsie. *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. México: Paidós, 2009.

RUFER, Mario. La exhibición del otro: Tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antíteses*, Londrina, vol. 7, nº14, p. 94-120, 2014.

RUVITUSO, Clara. *Dialéctica Negativa en Adorno: Controversias de un poder-decir en la historia*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Miguel de Tucumán, 2007. Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-108/315>

SAUTU, Ruth. *El Método Biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires: Lumiere Ediciones, 2004.

SENNETT, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011.

SMITH, Laurajane. El «espejo patrimonial»: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, nº12, p. 39-63, 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la Historia*. Barcelona: Comares, 2017.

VALENZUELA, Fátima. *Esclavizados y descendientes libres en Corrientes, 1750-1850*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2018.

VAN DIJK, Teun. *Racismo y Discurso en América Latina*. Madrid: Gedisa, 2007.

Santiago Amondaray: Doctorando en geografía (FFyL, UBA), Licenciado en Gestión del patrimonio cultural (UNSAaA) y Profesor en Historia (ISP. “Dr. Joaquín V. González”). Especializado en estudios sobre los procesos de patrimonialización y turistización, especialmente Esbozo desde la negatividad afro del patrimonio

vinculados con la visibilización/invisibilización de la población afroargentina en contextos rurales.

Texto recebido em: 13-09-2024

Texto aprovado em: 11-12-2024