

# PROCESOS DE REAFRICANIZACIÓN EN LA SOCIEDAD ARGENTINA: UMBANDA, CANDOMBE Y MILITANCIA "AFRO"

Alejandro Frigerio  
Eva Lamborghini

## RESUMOS

En las últimas dos décadas, la sociedad argentina –considerada entre las más “europeas” y “blancas” del continente– ha experimentado un importante desarrollo de manifestaciones culturales afro-americanas. Las religiones afro-brasileras (Umbanda, Batuque, Quimbanda) se han convertido en una opción atractiva para vastos sectores medio-bajos y –sobre todo– populares en el Gran Buenos Aires. El candombe afro-uruguayo dejó de ser una manifestación cultural de inmigrantes, como fue a fines de la década de 1980, y actualmente forma parte de la cultura juvenil porteña. Los afro-argentinos, invisibilizados durante casi un siglo, han comenzado a reclamar por sus derechos y han logrado incluir una pregunta sobre afrodescendencia en el censo nacional de población 2010. El trabajo examina el rol de una cada vez más aceptada narrativa multicultural de la nación en la creación de una estructura de oportunidades que permite estos desarrollos. Discute, asimismo, los roles de las variables religión, nación y raza en su desigual recepción por parte de la sociedad.

## PALAVRAS-CHAVES

Raza. Nación. Religión. Multiculturalismo.

## ABSTRACT

In the past decade, Argentine society, considered to be the most “European” and “white” society in the continent, has experienced an important development of Afro-American cultural phenomena. Afro-Brazilian religions (Umbanda, Batuque, Quimbanda) have become an attractive alternative for lower/middle and working-class sectors in the Greater Buenos Aires area. Afro-Uruguayan candombe stopped being an exclusively immigrant cultural endeavor, as it was at the end of the 1980s, and has become part of the “porteño” youth culture. Afro-Argentines, invisibilized for almost a century, have started to demand their civic rights and managed to include a question about African descent in the 2010 national population census. The paper explores the role of an increasingly accepted multicultural narrative of the city of Buenos Aires in the creation of an opportunity structure that allows for these developments. At the same time, it discusses the roles of variables such as religion, nation and race in their uneven reception by society.

## KEYWORDS

Race. Nation. Religion. Multiculturalism.

## 1 Introdução

En las últimas dos décadas, la sociedad argentina –considerada entre las más “europeas” y “blancas” del continente- ha experimentado un importante desarrollo de manifestaciones culturales afro-americanas. Las religiones afro-brasileras (Umbanda, Batuque, Quimbanda) se han convertido en una opción atractiva para vastos sectores medio-bajos y –sobre todo- populares en el Gran Buenos Aires. El candombe afro-uruguayo dejó de ser una manifestación cultural de inmigrantes, como fue a fines de la década de 1980, y actualmente forma parte de la cultura juvenil porteña. Los afro-argentinos, invisibilizados durante casi un siglo, han comenzado a reclamar por sus derechos y han logrado incluir una pregunta sobre afrodescendencia en el censo nacional de población 2010.

El trabajo examina el rol de una cada vez más aceptada narrativa multicultural de la nación en la creación de una estructura de oportunidades que permite estos desarrollos. Discute, asimismo, los roles de las variables religión, nación y raza en su desigual recepción por parte de la sociedad.

## 2 La Argentina “blanca”

Las narrativas dominantes de la nación proveen una identidad nacional esencializada, establecen las fronteras externas de las naciones y su composición interna y proponen el ordenamiento correcto de sus elementos constitutivos (en términos de etnia, religión y género) (FRIGERIO, 2006). Justifican el presente mientras que construyen un pasado legitimador. Estas narrativas, sin embargo, no son unívocas ni tienen una supremacía absoluta, ya que son confrontadas por narrativas con-

trarias o son sometidas a lecturas opositoras (en el sentido de HALL, 1993) que tienen un grado de éxito o aceptación social dispar en diferentes momentos históricos.

La narrativa dominante de la nación argentina, al contrario de las vigentes en otros países latinoamericanos, no glorifica el mestizaje (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1998), sino la blanquedad de su población. Esta imagen ideal de cómo es y cómo se habría desarrollado la Argentina es transmitida a través de la educación formal, pero también de manera informal a través de una multiplicidad de interacciones en la vida cotidiana –que deben ser mejor estudiadas y comprendidas-. Llega a formar parte del sentido común de los argentinos (principalmente de los porteños) e influye en la manera en que se relacionan con –y clasifican a- los distintos individuos y grupos que encuentran.

Esta narrativa dominante presenta a la sociedad argentina como “blanca”, “europea”, “moderna”, “racional” y “católica” (FRIGERIO, 2006). Para ello, invisibiliza presencias y contribuciones étnicas y raciales y cuando aparecen las sitúa en la lejanía temporal o geográfica –en el pasado o en los márgenes geográficos de la nación-. Se caracteriza por una notable ceguera respecto de los procesos de mestizaje e hibridación cultural. Supone que el “crisol de razas” –a través de una suerte de alquimia social- habría fundido todos los aportes étnicos originales dando nacimiento a un nuevo tipo social, diferente de todos sus elementos constitutivos. A partir de la acción de este crisol, no existirían ya comunidades diferenciadas cultural o racialmente como parte del cuerpo de la nación –a excepción de remanentes de poblaciones indígenas en territorios alejados de la capital blanca-. Respecto de los afro-argentinos específicamente, enfatiza su temprana

desaparición (a fines del siglo XIX) y la irrelevancia de sus contribuciones a la cultura (y aún a la genética) local.

Como ha señalado Lacarrieu (2001), en los últimos años de la década del 90 se producen varios desarrollos importantes en la ciudad de Buenos Aires que cambiarán las formas de representarla -o sea, la imagen que de ésta se quiere proyectar hacia el exterior y sus habitantes-. Estas modificaciones afectarán especialmente el lugar otorgado a las minorías étnicas pues, en este período, comienza a perfilarse una narrativa multicultural de la ciudad que no sólo reconoce, sino que ensalza e incentiva su diversidad étnica interna, creándose distintos espacios y eventos para su exhibición y exaltación.

Existen razones de orden local y global para estos cambios. Entre las primeras, el cambio de status legal de la ciudad, que en 1996 pasa de Capital Federal a Ciudad Autónoma (lo que le permite un perfil más propio e independiente), con una nueva constitución más progresista.<sup>1</sup> Además, desde 1999 pasa a ser gobernada por una coalición de perfil centro-izquierdista.<sup>2</sup> En este marco, el “derecho a la identidad” -en distintos niveles- gana relevancia, incluyéndose dentro de esta revalorización las identidades étnicas.

Por otro lado, tiene lugar un contexto global en el cual, como señala Lacarrieu (2001), “en sintonía con las declaraciones y programas propuestos por organismos internacionales (como Unesco, BM, BID), la ‘ciudad multicultural’ es observada como una ciudad enriquecida por su diversidad”.<sup>3</sup>

En vez de la del “crisol de razas”, la nueva imagen propuesta para la ciudad pasa a ser la de un “mosaico” de etnias y culturas. La diversidad étnica de la ciudad se transforma en un elemento valorado que la tornará más atractiva para el turismo y para quienes la habitan. Como bien señala Lacarrieu (2001) ésta es más bien una forma de “multiculturalismo *light*”; la cultura de los migrantes es exaltada y exhibida (a la vez que mercantilizada) pero en espacios acotados y de maneras predeterminadas. La exhibición de sus derechos culturales no garantiza, así, la efectiva reivindicación de sus derechos ciudadanos.

Sin embargo, aún con estos condicionantes espaciales y limitaciones expresivas, esta nueva narrativa, al socavar la antigua imagen ideal de la ciudad europea y de la homogeneidad porteña constituye, sin duda, una “estructura de oportunidades políticas” (MCADAM, 1982) en la cual ciertas

1. La nueva Constitución de la Ciudad de Buenos Aires “protege y difunde su identidad pluralista y multiétnica y sus tradiciones”, así como “garantiza la preservación, recuperación y difusión del patrimonio cultural (...) (y) la memoria y la historia de la ciudad y sus barrios” (Título segundo, Capítulo sexto, artículo 32).

2. En el 2007 asumió un jefe de gobierno de perfil derechista. Su orientación política no llega, sin embargo, a cambiar mayormente la situación.

3. La reforma de la Constitución Nacional de 1994 *no* afirma, de manera explícita como en otros países latinoamericanos, la multiculturalidad y pluriétnicidad de la nación, pero al menos reconoce “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y garantiza “el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural” (Primera parte, Cap. 4, art. 75, inciso 17). Incorpora, además, una serie de tratados internacionales a los que brinda “jerarquía constitucional”, que pueden ser invocados por grupos minoritarios o que crean compromisos internacionales respecto a ellos -para los casos aquí analizados, resulta muy relevante la *Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial* -.

actividades culturales y determinados reclamos basados en identidades étnico-raciales pueden ser reivindicados.

### 3 La expansión de las religiones afrobrasileras

Las religiones traídas por los esclavizados africanos sobrevivieron en Argentina *al menos* hasta fines del siglo XIX. Lo sabemos por el testimonio de un conocido psiquiatra y ensayista, José Ingenieros, quien en uno de sus libros describe un ritual al que habría concurrido en 1893. La ceremonia, a la que asistió de niño llevado por una mujer negra, es denominada “bailar el santo” y es bastante similar a las que se observan hoy en todo el continente americano.

La presencia actual de religiones derivadas de las africanas en el país se explica por su re-introducción desde el sur de Brasil y desde Uruguay a partir de la segunda mitad de la década de 1960. A comienzos de la década de 1970 existían aproximadamente una decena de templos, la mayor parte de los cuales practicaba principalmente **Umbanda** –una variante sincrética de religiosidad afro-brasileña, con fuertes influencias espiritistas y católicas-. En esta modalidad se rinde culto a los *orixás* (deidades de origen Yoruba) pero en las ceremonias semanales denominadas “sesiones de caridad” los médiums entran en transe con espíritus de indios (*caboclos*) y negros viejos (*pretos velhos*).

Aunque varios templos poseían permiso para funcionar legalmente, sus líderes tenían frecuentes problemas con la policía, que bajo la acusación de “ejercicio ilegal de la medicina” los arrestaba, llegando en ocasiones a interrumpir ceremonias y a destruir o confiscar imágenes y otros objetos de culto.

Durante la década de 1970 hubo un crecimiento lento y silencioso de la religión, y

hacia el final de ésta ya había varios templos en funcionamiento. Muchos practicantes (*hijos de santo*) que pertenecían a los primeros templos, tras discusiones con sus líderes religiosos (*pais* y *mães de santo*), viajaron a Brasil –especialmente a la ciudad de Porto Alegre, en el sur- en busca de nuevos mentores bajo los cuales continuar su aprendizaje religioso. Allí fueron iniciados en Batuque, una variante más africana de religiosidad afrobrasileña, considerada por ellos más poderosa que la Umbanda. La nueva modalidad implicaba la realización de varias fiestas anuales en honor a los orixás Yorubás, en las cuales los adeptos entraban en transe con éstos y además realizaban, previamente, ofrendas rituales de animales sacrificados para garantizar la dinámica espiritual de los templos. Se incrementaron también las visitas a la Argentina de *pais* brasileños que asistían a fiestas o inauguraciones de templos de sus *hijos de santo*, y que entonces iniciaban a nuevos hijos a esta variante más africana. Concomitantemente, llegaron *pais de santo* uruguayos a radicarse en el Gran Buenos Aires y conformaron una tradición religiosa con algunas características distintivas respecto de la brasilera (aunque de ella se derive). Como la Umbanda no fue dejada de lado por el desarrollo del Batuque –por el contrario, las sesiones de caridad semanales realizadas dentro de esa variante garantizaban el ingreso de nuevos fieles- hacia fines de la década del 70, *la religión* en Argentina devino en la práctica *conjunta* de ambas variantes (FRIGERIO, 2003).

El retorno a la democracia en 1983 provocó un *boom* en las inscripciones de templos de Umbanda en el Registro Nacional de Cultos, a partir de 1984. Muchos templos que funcionaban privadamente abrieron sus puertas al público, otros que no se habían registrado lo hicieron y nuevos tem-

plos fueron abiertos con mayor asiduidad que en el período anterior. Actualmente, como entonces, la mayoría de los templos están ubicados en el Gran Buenos Aires. Su número exacto es difícil de precisar, pero las estimaciones de algunos practicantes de que habría cerca de tres o cuatro mil *casas de religión* pueden no ser exageradas. También existe un creciente número de templos en distintos lugares del interior del país – generalmente en las capitales provinciales–.

Además de Umbanda y Batuque, todos los templos también practican **Quimbanda**, otra variante de religiosidad afro-brasilera que se caracteriza por rendir culto a los *exús*, espíritus considerados de menor desarrollo espiritual que los de Umbanda, pero sumamente poderosos y proclives a favorecer los pedidos de los humanos a cambio de ofrendas de alcohol o sacrificios de animales. Considerada en un comienzo parte de la Umbanda, esta variante ha adquirido cada vez mayor protagonismo hasta independizarse de ésta y eclipsarla.

Para entender cómo estas religiones tan poco enraizadas en la cultura local pueden tener éxito, es necesario comprender que poseen –al contrario de lo que piensan muchos– una gran afinidad con creencias del extendido y dinámico catolicismo popular argentino. Sus promotores, además, han realizado denodados esfuerzos de *traducción* de los nuevos conceptos religiosos, tomando en cuenta las afinidades con creencias preexistentes en la sociedad argentina. La utilización de la Umbanda como un puente o etapa intermedia entre el catolicismo popular y el Batuque parece una estrategia particularmente apropiada. La conversión a la nueva religión se da así de forma gradual

y pautada, permitiendo un desplazamiento del individuo por los distintos roles religiosos en la medida en que esté preparado para comprenderlos y asumirlos (CAROZZI; FRIGERIO, 1997; FRIGERIO 1999).

Sin embargo, pese al atractivo que estas religiones tienen para los individuos que asisten a sus templos en busca de solución a problemas de su vida personal, sentimental y laboral, la Umbanda y el Batuque son religiones socialmente estigmatizadas.

Durante la segunda mitad de la década de 1980, la Umbanda adquirió una cierta visibilidad en los medios de comunicación, como uno de los nuevos grupos religiosos presentes en Argentina. En aquel entonces no era considerada por los medios como una de las “sectas” más preocupantes, pero era cuestionada –principalmente por sociedades protectoras de animales– por la práctica del sacrificio ritual de animales. Si la manipulación de la realidad cotidiana por medios sobrenaturales (su énfasis en la “magia”) despertaba sospechas, el hecho de que fuera mediante sacrificios de animales resultaba más irritante. Este era –y sigue siendo– el aspecto menos comprendido y más controvertido de *la religión*, y el que motivaba las críticas más fuertes contra ella (Frigerio 1991).

A mediados de 1992, la Umbanda se vio involucrada –injustificadamente– en un escándalo suscitado a raíz del asesinato de un niño en Brasil. La acusación de un sacerdote católico de que un *pai de santo* habría sacrificado ritualmente a una niña en Buenos Aires ayudó a desatar un *pánico moral* sobre “las sectas” que deterioró gravemente la imagen de las religiones no católicas y, especialmente, de las de origen afro-brasilero (FRIGERIO, 1993a).<sup>4</sup> Se instaló la sos-

4. Esta acusación era infundada, como la casi totalidad de las que siguieron hasta el día de hoy.

pecha de que el sacrificio de animales podía llevar al asesinato de seres humanos (FRIGERIO; ORO, 1998) y la Umbanda se fue transformando, cada vez más, en una religión considerada amenazante.<sup>5</sup> Sus practicantes perdieron totalmente la capacidad de manejar la imagen pública de su religión y, hasta el día de hoy, la mayor parte de las referencias a estas religiones que aparecen en los medios aluden a crímenes realizados por supuestos practicantes de las mismas.

Desde mediados de la década de 1980, los umbandistas han ideado distintas estrategias para hacer conocer su religión y mejorar su imagen, pero con poco resultado. La más utilizada ha sido enfatizar lo que consideran los aspectos “culturales” de su práctica religiosa, principalmente la música y la danza; y resaltar su origen negro y africano –en detrimento del brasilero-. Esto les ha permitido realizar una conexión con la historia y el patrimonio cultural afro del país y argumentar que sus prácticas religiosas se corresponden con un legado poco reconocido pero valioso de la cultura argentina. Reivindicando la presencia negra en el pasado argentino y su contribución a la cultura del país, pueden justificar su presencia actual (FRIGERIO, 2003). Con este tipo de argumentos, y a través de la realización de varios congresos y eventos públicos, los practicantes de religiones “de origen africano” fueron los primeros en reivindicar a comienzos de los 90, con alguna visibilidad social, el patrimonio histórico-cultural afro-argentino –antes que otros practicantes de cultura afro-americana, y antes de la re-visibilización de los propios afro-argentinos.

#### 4 El Candombe afro-uruguayo: de patrimonio inmigrante a cultura juvenil

Luego de las religiones de origen afro-brasilero, la manifestación cultural afro-americana que mayor importancia y desarrollo ha adquirido en Argentina en las últimas dos décadas es el candombe (uruguayo). A partir de su introducción por inmigrantes afro-uruguayos a comienzos de la década de 1980, esta práctica cultural ha sido apropiada por distintos sectores sociales, trascendiendo cortes de “raza”, “nacionalidad”, “género” y “clase”, a la vez que, espacialmente, se ha expandido desde el histórico barrio de San Telmo en Buenos Aires a otras partes de la ciudad y luego a las principales capitales del país. Por su característica de práctica cultural negra, popular, inmigrante y “bárbara”, el candombe constituye un desafío formidable a la imagen hegemónica de Buenos Aires como blanca, moderna y europea (FRIGERIO; LAMBORGHINI 2009b).

Las prácticas musicales (y dancísticas) de los esclavos traídos a Buenos Aires y Montevideo durante la época colonial recibieron, a partir del siglo XIX, el nombre de candombe. Pese a esta sinonimia lingüística rioplatense, el término encubría una cantidad (aún no bien determinada) de prácticas musicales cuya evolución, paralela y diferente en ambos márgenes del Plata, todavía debe ser bien entendida –aunque estudios recientes han contribuido en mucho a derribar antiguos estereotipos al respecto (FRIGERIO, 1993b; FERREIRA, 1999; CIRIO, 2007; AHARONIÁN 2007). Si en Buenos Aires el candombe porteño fue

5. Mientras que los practicantes suelen referirse a sus creencias como “la religión” (subsumiendo bajo este término la práctica conjunta de Umbanda, Batuque y Quimbanda), para la sociedad argentina sólo existe “la Umbanda”.

progresivamente saliendo del espacio público para refugiarse en clubes y luego en casas de familia –experimentando un naciente retorno actualmente (CIRIO, 2007) – el candombe montevideano fue, por el contrario, progresivamente ganando más espacios públicos para superar barreras de raza, clase social, y últimamente, también fronteras nacionales.

Acalladas y desaparecidas las antiguas naciones africanas que poblaron el barrio de San Telmo, la vuelta del tambor se produjo de la mano de inmigrantes afro-uruguayos que reeditaron en Buenos Aires las “llamadas” espontáneas que ganan la calle en Montevideo durante ciertos días feriados.<sup>6</sup> Si apelar a la memoria negra del lugar donde se realizan las “llamadas” –el antiguo “barrio del tambor”– no resultaba extraño a estos pioneros del candombe a comienzos de la década de 1980, su significación fue mejor y más explícitamente formulada por una segunda generación de “negros jóvenes” hacia fines de la misma. Estos jóvenes intentaron también “civilizar” las llamadas desaconsejando la ingesta pública de alcohol mientras se preparaban o se tocaban los tambores, evitando asimismo griteríos o altercados en un intento de reducir la fricción social que estos eventos producían. En 1989 formaron el *Grupo Cultural Afro*, que fue pionero en la enseñanza local del candombe y en su difusión a través de presentaciones en escenarios e instituciones culturales de prestigio. El grupo siempre resaltó

el carácter “afro-rioplatense” de esta práctica, realizando conexiones explícitas entre su presencia actual y el pasado negro porteño y reivindicando los aportes de los afroargentinos a la cultura del país. Las actividades civilizatorias del grupo –junto con la intención de armar una comparsa propia– llevaron finalmente a un violento altercado con algunos de los “negros viejos” en una “llamada” a comienzos de 1990 y a su disolución.

En 1996 uno de los fundadores del *Grupo Cultural Afro*, José Delfín Acosta Martínez, fue asesinado a golpes dentro de una comisaría por salir en defensa de unos afrobrasileros que estaban siendo hostigados por policías en la calle. Este asesinato racista –que demuestra la intolerancia hacia “negros” que no supieran conservar “su lugar” en la ciudad– resultó un aliciente a la intensificación de la difusión del candombe en Buenos Aires. Su hermano, Ángel Acosta Martínez, redobló sus labores docentes en centros culturales de la ciudad, y a partir de 1997 se dedicó a la organización de una comparsa que reivindicara la memoria de su hermano y, al mismo tiempo, la de los negros argentinos.

El 13 de diciembre de 1998 sus esfuerzos cristalizaron en un gran desfile por el barrio de San Telmo denominado “Homenaje a la Memoria” que tuvo a la comparsa *Kalakan-güé*, formada casi íntegramente por argentinos blancos alumnos de Ángel Acosta, como protagonista principal.<sup>7</sup> El evento resultó muy importante ya que desfilaron una canti-

6. En días determinados por la tradición o para festejar éxitos futbolísticos o políticos, distintos individuos se juntan con sus tambores y desfilan, tocando, por las calles de su barrio. En Argentina, esto sucede mayormente el 1 y el 6 de enero, el 25 de mayo, el Día de la Madre, el 12 de octubre y el 25 de diciembre.

7. Según el folleto de presentación al evento, “Homenaje a la Memoria significa (...) un homenaje a José Delfín Acosta Martínez, investigador y difusor de su cultura afrorioplatense (...) y a todos los africanos rioplatenses que con su lucha y trabajo forjaron el crecimiento y la libertad del Río de la Plata. Es un proyecto internacional que rescata la historia y el fenómeno cultural que generaron los africanos traídos al Río de la Plata. Se representará esa herencia en forma de lenguaje teatral y desfile.”

dad inusual de tambores de candombe (cerca de cien, tocados en su mayoría por porteños blancos) bajo la forma de comparsa con los atuendos y estandartes correspondientes. Además, en el proceso de formación de la comparsa aprendieron a tocar o a bailar varias de las personas que luego devinieron referentes del movimiento actual, organizando a partir de allí sus propias agrupaciones.

En el año 2000, aproximadamente, se formaron otras comparsas de candombe que, a diferencia de *Kalakangüé* -de corta vida- tuvieron una presencia sostenida en el tiempo y ocuparon -ahora *regularmente*- el espacio público de la ciudad con ensayos *semanales* en plazas o desfilando por las calles de San Telmo. A medida que surgían nuevas agrupaciones, para evitar las quejas de los vecinos, se fueron buscando nuevos lugares de reunión en plazas y espacios abiertos de la ciudad donde el sonido de los tambores no molestará. De esta manera, se produjo una progresiva expansión del candombe fuera de San Telmo hacia otros puntos de la ciudad.

Comenzado el corriente siglo, las actividades candomberas llamaron la atención de algunas instituciones barriales. En 2002, la "Asociación de Amigos de la Avenida de Mayo" convocó a los representantes de las distintas agrupaciones para dar forma al primer desfile de candombe por la céntrica y tradicional Avenida de Mayo, contando con el apoyo del Gobierno de la Ciudad. Este evento fue realizado con el argumento de "revalorizar la cultura del barrio" y de realizar un "rescate histórico", pero a la vez con la idea de producir un espectáculo atractivo para el turismo. El desfile se organizó en tres oportunidades: 2002, 2003 y 2005 y logró repercusión en algunos de los diarios más importantes de la ciudad. Desavenencias en

tre los representantes de los candomberos y la asociación que patrocinaba el desfile llevaron a su suspensión, pero entonces el "Centro Cultural Fortunato Lacámara" de San Telmo, la institución cultural que más apoyó al candombe (uruguayo) desde su implantación en la ciudad, decidió organizar a fines del año siguiente las *Llamadas de Candombe de San Telmo*. A partir de una primera edición auspiciosa en 2006 (con la participación de ocho comparsas) el evento tendría una segunda y tercera edición aún más exitosas: en la de 2007 desfilaban veintiún comparsas de todo el país, y en la de 2008, veinticinco. En 2009 y 2010, la insatisfacción de algunos líderes de comparsas con la manera en que el Gobierno de la Ciudad (ahora de derecha) y el Centro Lacámara apoyan el evento, llevaron a su desdoblamiento y a la realización de Llamadas "independientes" y "oficiales" en días diferentes.

Resumiendo, desde la llegada del nuevo siglo el desarrollo del candombe en la ciudad presenta tres características principales: *regularidad* en cuanto a la ocupación del espacio público (a las llamadas "tradicionales" de los días feriados se añaden los ensayos, y en algunos casos desfiles, realizados los fines de semana por cada comparsa); *descentralización* (respecto del "centro" representado por el barrio de San Telmo) y, por último, *espectacularización*. Esta última cualidad se puede apreciar en la realización de las cada vez mayores Llamadas anuales que logran el apoyo -más o menos entusiasta- del gobierno de turno, en su repercusión en los medios de comunicación y, sobre todo, en los requisitos que deben cumplir las comparsas para participar de ellas. Si en los primeros desfiles participaban mayormente tamboreros con algunas bailarinas, actualmente las comparsas



intentan asemejarse cada vez más a sus pares de Montevideo, presentando un número mayor y diverso de bailarinas, algunos de los personajes “tradicionales” del candombe, varios portaestandartes y portabanderas que precedan a los tambores, etc. Las comparsas se hacen así más grandes, más complejas y espectaculares, para llamar la atención de un público creciente pero poco familiarizado con el género.

Esta expansión durante la última década, sin embargo, no se ha realizado sin conflictos (FRIGERIO; LAMBORGHINI 2009b). Si las “llamadas” esporádicas de los días feriados siempre acarrearón problemas con actores sociales del barrio (la policía, los vecinos, el cura párroco) y, a partir de la gentrificación de San Telmo, con otros no tan tradicionales pero socialmente más valorados que los candomberos (bailarines de tango, dueños de restaurantes), la realización regular de salidas de tambores todos los domingos implicó una intensificación de estos conflictos. Durante un período de casi tres años (2003-2006), las dos comparsas que salían semanalmente por San Telmo tuvieron que dejar la calle por orden policial y refugiarse en un gran parque del barrio, hasta que una queja de una iglesia ortodoxa rusa también les obstaculizó la práctica allí. En los últimos dos años, una disminución de la presión policial permitió que las comparsas continúen con sus actividades regulares. La práctica del candombe uruguayo se encuentra ahora nacionalizada, en la medida en que surgen comparsas en distintas ciudades del interior (La Plata, Córdoba, Rosario, Paraná, Salta).

## 5 La “vuelta” de los afro-argentinos

Como afirmamos al comienzo, la narrativa dominante de la nación argentina

enfatisa la blanquedad de sus habitantes. Tanto los practicantes de religiones afro-brasileras como los cultores del candombe han realizado esfuerzos, en los últimos veinte años, por rescatar la presencia afro-argentina en el pasado y su herencia cultural. Con magros recursos económicos, mediáticos y, en ocasiones, retóricos, han intentado presentar contra-narrativas de la nación (de distinto grado de formalización) que justifiquen la presencia de sus prácticas en el país y que disminuyan su carácter “foráneo”.

En la segunda mitad de la década de 1990, los propios y supuestamente “desaparecidos” afro-argentinos comenzaron a esforzarse por su re-visibilización. A partir de 1996, distintos grupos de activistas políticos afrodescendientes empezaron iniciativas que buscaban subrayar la presencia de la población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura argentina, para lograr su promoción social y la eliminación del racismo. En trabajos recientes (FRIGERIO; LAMBORGHINI 2009a; LAMBORGHINI; FRIGERIO 2010) analizamos este desarrollo como la formación de un incipiente pero dinámico movimiento social afrodescendiente en Argentina y distinguimos tres momentos desde 1996 hasta el presente (que sintetizaremos a continuación) caracterizados por el predominio de determinadas categorías de identificación utilizadas por los militantes negros en sus intentos por interpelar a la sociedad y al Estado, y por el tipo de agentes internacionales y/o organismos estatales que los ayudan o atienden en cada uno.

Se pueden rastrear los primeros intentos exitosos de visibilizar a los afro-argentinos con la fundación de la agrupación *África Vive* en 1997. La unión de descendientes de las familias provenientes de los africanos

esclavizados en el país, con miembros de la primera generación de la comunidad caboverdiana nacidos en la ciudad de Buenos Aires, permitió trascender antiguas divisiones entre “negros” “criollos” y “caboverdianos”, en busca de sus derechos como “afro-argentinos”. En este primer período (1996-2001) los militantes “afroargentinos” pudieron aprovechar una “estructura de oportunidades políticas” (MCADAM 1982) internacional/global en la que se destaca la conformación de redes de movimientos negros latinoamericanos que cuentan con el apoyo de algunos organismos multilaterales de financiamiento/crédito como el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, y la realización de conferencias internacionales contra el racismo, como la de Durban (2001), que obligan a los gobiernos locales o a algunas de sus instituciones a atender la cuestión de los afrodescendientes.

Paulatinamente, pudieron aprovechar también una estructura de oportunidades local brindada por el desarrollo -detallado en los apartados anteriores- de la nueva narrativa multicultural de la ciudad de Buenos Aires.<sup>8</sup> Este giro hacia el multiculturalismo permitió el acceso a las oficinas de la *Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires*, cuya Defensora Adjunta se transformó, durante un tiempo, en la principal aliada de *África Vive*, la agrupación protagonista de este primer período. Con el apoyo económico de esta institución orga-

nizaron en 2000 un baile en la Casa Suiza, donde se volvieron a congregaron muchas de las familias afro-argentinas que hasta la década del setenta habían realizado allí las famosas reuniones del Shimmy Club (FRIGERIO, 1993b). Asimismo, el apoyo y asesoramiento logístico de la defensoría permitió realizar un censo de los negros residentes en Buenos Aires que consiguió detallar algunas características de la población negra de la ciudad y, sobre todo, se constituyó en un importante elemento de reivindicación simbólica.

Continuando con los intentos de cuantificar a una población que la narrativa dominante de la nación da prácticamente por desaparecida, en un segundo período (2002-2005) cobraron relevancia una serie de encuentros entre los militantes negros y representantes del Banco Mundial y del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) con motivo de la posible inclusión de una pregunta sobre afrodescendencia en el censo de 2010. En 2005 se realizó una prueba piloto para testear la posible inclusión de dicha pregunta y se formularon las características del proceso técnico para desarrollarla (LOPEZ, 2005).<sup>9</sup> Por su parte, el Banco Mundial ofreció financiamiento para la campaña de sensibilización previa, necesaria para que los individuos supieran qué significa ser “afrodescendiente” – la nueva categoría de autoidentificación colectiva adoptada en este período-.

8. La presencia de esta nueva narrativa también posibilitó que “trabajadores culturales” afro-americanos provenientes de distintos países dieran forma a una ahora agitada y dinámica “movida cultural afro”. En este trabajo también podríamos haber analizado el desarrollo en la ciudad de la capoeira y la danza afro-brasileras o de la percusión y danza afro-cubanas y africana. Todas ellas forman parte de un segmento importante de la cultura juvenil porteña.

9. Los resultados establecieron, para dos localidades, un barrio de la capital y otro de la ciudad de Santa Fe, capital de la provincia homónima, un porcentaje de 3.8 % de la población, correspondiente al 6.2% de los hogares relevados (STUBBS; REYES, 2006, p. 19).

En el tercer momento del desarrollo de este movimiento social en el país (2006-2010) se han destacado las acciones del *Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo* (INADI).<sup>10</sup> Por primera vez se gestó en un organismo *nacional* (no ya de la ciudad, como es la Defensoría) un espacio para los militantes negros, mediante la organización de un “Foro de Afrodescendientes” desde el cual actuar.<sup>11</sup> Aunque pequeña, esta proyección nacional de la temática afrodescendiente por parte del Estado se relaciona con la previa aprobación en 2005 del “Plan Nacional Contra la Discriminación” –cuya coordinación fue asignada al INADI–, el cual incluye dentro de las “áreas de análisis” y el “diagnóstico” un apartado sobre “afrodescendientes” –si bien las “propuestas” respecto de esta población son bastante generales (INADI, 2005)–.

Otro de los aspectos salientes de esta etapa ha sido el uso por parte de los militantes más antiguos de un nuevo término identificatorio; “*diáspora africana en* (o de) Argentina”, término que no suprime a los anteriores de “afroargentinos” o “afrodescendientes”, sino que es activado en distintos contextos, principalmente públicos, como manera de aumentar los recursos económicos, sociales y simbólicos disponibles. Este nuevo énfasis identitario ha permitido incluir dentro de la lucha contra el racismo y la invisibilización a nuevos actores sociales: los inmigrantes africanos, cuyo número

crece en la última década, y a algunos funcionarios de las embajadas africanas que están interesados en el movimiento local. La importancia de estos apoyos diplomáticos se hace evidente si consideramos que los contactos internacionales que respaldaron actividades durante la década del 90 (y que dieron un impulso invaluable al movimiento) disminuyen o retiran su auspicio financiero en este último período.

Bajo la bandera del nuevo término identificatorio se constituyeron dos nuevas agrupaciones, mientras que, quizás como reacción a la mayor integración de los primeros militantes afroargentinos con afroamericanos y africanos, ha surgido también un nuevo grupo –compuesto íntegramente por afroargentinos residentes en el Gran Buenos Aires hasta el momento al margen de la militancia– que desea reivindicar su especificidad y diferenciarse, denominándose a sí mismos “afroargentinos del tronco colonial”.

Por último, y con una distancia de tiempo muy corta como para evaluar el proceso y sobre todo sus resultados, el año 2010 comprendió la acción de la mayor parte de las agrupaciones negras en torno al *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda*, que incorporó efectivamente por primera vez una pregunta sobre “afrodescendencia”. La inclusión de esta pregunta fue resultado de la convergencia entre la decisión política de respetar los “acuerdos de Durban” y la labor de los militantes de una de las agrupaciones negras.

10. El INADI funciona actualmente en la órbita del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Se creó en 1995, un año después de la reforma constitucional de 1994 que incluyó constitucionalmente diversos documentos internacionales de protección de los derechos humanos –como la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*– que resultaron decisivos para la creación del organismo.

11. Este foro es parte de los “foros de la sociedad civil” del organismo, lo cuales pretenden “abordar la temática de la discriminación de maneras específicas” (como reza la descripción de sus objetivos en la página web de la institución).

## 6 Conclusiones

Los datos presentados en este trabajo muestran cómo en las últimas tres décadas se ha producido un desarrollo de manifestaciones culturales y políticas afro-americanas en un país que siempre se jactó de ser el más “blanco” y “europeo” de América Latina. En su conjunto, evidencian el aumento de la diversidad cultural en el país, teniendo como paño de fondo la progresiva aceptación de narrativas multiculturales de la nación, y sobre todo, de la ciudad de Buenos Aires.<sup>12</sup> Aunque las declaraciones de derechos étnicos y culturales en las nuevas constituciones de la nación y de la ciudad son bastante moderadas –en comparación con las de otros países latinoamericanos– posibilitan igualmente la enunciación de nuevas narrativas multiculturales por parte de jefes de gobierno de la ciudad, funcionarios, dirigentes de movimientos sociales e intelectuales –entre otros-. Estas narrativas proveen oportunidades para la expresión de distintas manifestaciones culturales y para la movilización en pro de derechos culturales y sociales. Sin embargo, como sugieren los tres casos reseñados, estas oportunidades afectan de manera desigual a expresiones religiosas, culturales y políticas –aún cuando compartan un mismo origen étnico-racial–.

Los practicantes de religiones de origen africano son quienes se han visto menos favorecidos por las nuevas narrativas. Por un lado, la llegada al país y posterior expansión de estas religiones sucedió en buena parte dentro de la vigencia de una narrativa homogeneizante de la nación en

la que no pudieron encontrar cabida. Por otro, la esforzada tarea de los líderes por traducir la nueva cosmovisión en términos del catolicismo popular y su revelación gradual de conceptos más africanos resultó apropiada para reclutar devotos, pero sus intentos a fines de los 80 y comienzos de los 90 fueron menos exitosos en lograr proponer una contra-narrativa de la nación que restituyera a los afro-argentinos al lugar que se merecen. El desarrollo posterior de una narrativa multicultural tampoco los incluyó entre los posibles beneficiarios. En primer lugar, porque las políticas que la expresan se dan, como dijimos, más fuertemente en la ciudad de Buenos Aires, mientras que la mayor parte de los templos se encuentran situados fuera de la misma, en el Conurbano Bonaerense. Pero sobre todo porque la valoración de identidades minoritarias por el multiculturalismo no suele incluir a las identidades religiosas. Como los practicantes son blancos no pueden –a diferencia de muchos de sus pares en Brasil– recurrir simultáneamente a una identidad étnica que respalde sus reclamos. Un claro ejemplo de esta “inadecuación” racial lo brinda el hecho de que el INADI, cuando se preocupó por las religiones de origen africano en su “foro de diversidad religiosa,” colocó como representante de las mismas a la única mae de santo afroargentina del país –que hasta entonces era casi desconocida en el ambiente de practicantes de su religión–. Este intento aislado de incorporación de practicantes de religiones de origen africano a las políticas inspiradas en la multiculturalidad tampoco tuvo consecuencias benéficas por la impericia de las

12. Aquí podríamos sin duda hablar de “multiculturalidad” y “multiculturalismo” en los términos de Restrepo (2008), pero preferimos en vez del primer término utilizar “diversidad cultural” para evitar confusiones con el segundo, que implicaría la efectiva valoración (sobre todo en el plano jurídico-político) de ésta.

autoridades del INADI para lograr una comunicación fluida con los líderes religiosos y por su falta de conocimiento de los problemas que los aquejaban.

El segundo caso presentado, el del *candombe*, ilustra bien la complejidad de las oportunidades que brindan las narrativas multiculturales. Las oportunidades *efectivas* de docencia y de expansión del *candombe* hacia sectores no afroargentinos recién se dieron cuando comenzó a entrar en vigencia una narrativa más multicultural de la ciudad de Buenos Aires, a partir de la sanción de la nueva Constitución de la Ciudad. Previo a eso, la labor de los miembros del *Grupo Cultural Afro* se realizaba con mucho esfuerzo y pocas posibilidades de conseguir espacios físicos duraderos para su tarea. Cuando a fines de los 90 Ángel Acosta Martínez tomó la decisión de formar una comparsa en memoria de su hermano asesinado por la policía, ya encontró un ambiente más receptivo a su propuesta. Los centros culturales barriales, dependientes del Gobierno de la Ciudad, proporcionaron un espacio físico regular y una clientela de jóvenes ávidos por manifestaciones culturales étnicas. Comenzado el corriente siglo, los desfiles por Avenida de Mayo y las pujantes *Llamadas de San Telmo* sólo podrían haber sido posibles dentro de un contexto de oportunidades posibilitadas por una narrativa multicultural que valora las culturas de los diversos grupos étnicos (históricos o migrantes) que habitan la ciudad.

Sin embargo, tal como notamos anteriormente (FRIGERIO; LAMBORGHINI, 2009b), pareciera que las posibilidades brindadas por esta nueva narrativa favorecen principalmente a la performance del *candombe* espectacularizada, controlada y esporádica, en ámbitos y días permitidos por el gobierno o habitados mediante el patrocinio de institucio-

nes socialmente más prestigiosas. En cambio, cuando la práctica se da fuera de estos ámbitos controlados y en formas más tradicionales y no domesticadas –como las “llamadas” de días feriados y las salidas o prácticas callejeras de comparsas– aún sigue encontrando diversas formas de oposición, que cambian de acuerdo con los distintos imaginarios urbanos que van siendo propuestos respecto de los barrios donde se desarrollan.

Aún teniendo en cuenta estas limitaciones espaciales y expresivas, tampoco podríamos pensarlas como condicionantes impuestos sin más. De hecho, recientemente las *Llamadas (anuales) de San Telmo* se han convertido para los *candomberos* en un escenario de discusión con respecto –y frente –a los agentes gubernamentales implicados en su auspicio. Los cuestionamientos que los representantes de las comparsas han explicitado sobre la forma de llevar a cabo dicho auspicio –así como sobre el trato diferencial/desigual dado al *candombe* en este contexto y en su práctica regular en los espacios menos controlados– han dado como resultado, como vimos más arriba, la fragmentación de las *Llamadas de San Telmo* en “oficiales” e “independientes”. De modo que este contexto multiculturalista, lejos de establecer un límite inamovible, hace posible que los grupos de *candombe* –al menos los más críticos– encuentren y propongan nuevas formas de exhibición en el espacio público y nuevas narrativas identitarias y de pertenencia de su arte en la ciudad.

Sin duda quienes más se han beneficiado del desarrollo de una estructura de oportunidades –primero internacional, y luego local– han sido los activistas políticos afro-argentinos. La primera agrupación, *África Vive*, prácticamente se creó a partir de la necesidad de una red latinoamericana de grupos afros de contar con interlocutores

locales en cada país. Además del apoyo internacional, buena parte de su impulso durante los primeros años se debió al sostén local de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, que estaba interesada en proteger y promover las expresiones de grupos minoritarios. A medida que las narrativas multiculturales de la ciudad y la nación cobraron más fuerza, los activistas afro-argentinos pasaron de la realización de un pequeño censo de los negros en la ciudad, con el apoyo logístico de la Defensoría (en el año 2000), a una prueba piloto sobre la posible inclusión de una pregunta sobre afrodescendencia en el siguiente censo nacional, apoyados por el Banco Mundial (en 2005), a la efectiva inclusión de dicha pregunta en el censo realizado en octubre de 2010, con el apoyo del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC).

Cabe señalar, sin embargo, que el énfasis quizás algo desmedido en los “derechos culturales” de las minorías –propio de marcos multiculturalistas– ha llevado a un desarrollo excesivo de eventos culturales afro-americanos que poco ha mejorado las condiciones de vida de los afro-argentinos. Esto refleja la tensión entre reconocimiento cultural y redistribución socio-económica, que es una de las críticas más apropiadas al multiculturalismo en tanto confusión entre diferencia y desigualdad (LA-CARRIEU, 2001). Los propios militantes negros al organizar eventos masivos frecuentemente han optado por el formato de festival cultural –aunque esto tiene más que ver con sus posibilidades actuales de acción y con la intención de llamar la atención hacia sus múltiples reclamos sociales–.

Los ejemplos aquí presentados sugieren que el pasaje de una narrativa homogeneizante de la nación a una multicultural abre una serie de oportunidades políticas suma-

mente interesantes que lleva a una dinámica autónoma de los reclamos que hace poco probable que puedan ser modelados o contenidos, y cuyo desenlace futuro es difícil de prever.

## REFERÊNCIAS

AHARONIÁN, Coriún. *Músicas populares del Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, 2007.

CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro. Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 71-94, 1997.

CIRIO, Pablo. ¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, v. 21, p. 84-120, 2007.

FERREIRA, Luis. *Las Llamadas de tambores: comunidad e identidad de los afro-montevideanos*. 1999. 153f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1999.

FRIGERIO, Alejandro. “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. *Temas de Patrimonio Cultural*, Buenos Aires, v. 16, p. 77-98, 2006.

\_\_\_\_\_. “¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 35-68, 2003.

\_\_\_\_\_. Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*, v. 18, p. 5-18, 1999.

\_\_\_\_\_. “La Invasión de las Sectas”: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, v. 10, p. 24-51, 1993a.

\_\_\_\_\_. El Candombe Argentino: Crónica de una muerte anunciada. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Universidad de Buenos Aires, v. 8, p. 50-60, 1993b.

\_\_\_\_\_. Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina. *Religión y Sociedad*, v. 8, p. 69-84, 1991.

FRIGERIO Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Criando um movimento negro em um país “branco”: ativismo político e cultural afro na Argentina. *Afro- Ásia*, v. 39: 153-181, 2009a.

\_\_\_\_\_. El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad “blanca”. *Cuadernos de Antropología Social*, v. 30, p. 93-118, sep./dic. 2009b.

FRIGERIO, Alejandro; ORO, Ari. “Sectas satánicas” en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos*, v. 8, p. 114-150, 1998.

HALL, Stuart. Encoding, decoding. In: DURING, Simon (Ed.) *The cultural studies reader*. London: Routledge, 1993.

INSTITUTO NACIONAL CONTRA LA DISCRIMINACIÓN, LA XENOFOBIA Y EL RACISMO (INADI). *Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina*. Buenos Aires: INADI, 2005.

INGENIEROS, José. *La Locura en la Argentina*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial, 1920.

LACARRIEU, Mónica. Zonas grises en barrios multicolores: ‘ser multicultural’ no es lo mismo que ‘ser migrante’. In: SIMPOSIO BUENOS AIRES-NUEVA YORK: Diálogos Metropolitanos entre Sur y Norte, 2001, Buenos Aires. *Anais... [s.n.]*: Buenos Aires, 2001.

LAMBORGHINI, Eva; FRIGERIO, Alejandro. Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina. *El Otro Derecho*, v. 41, p. 139-166, 2010.

LÓPEZ, Laura Cecilia. “¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?”: negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina. 2005. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

MARTÍNEZ ECHAZÁBAL, Lourdes. Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959. *Latin American Perspectives*, v. 25, n. 3, p. 21-42, 1998.

MCADAM, Doug. *Political process and the development of black insurgency: 1930-1970*. Chicago: University Of Chicago, 1982.

RESTREPO, Eduardo. Multiculturalismo, gubernamentalidad, resistência. In: ALMARIO, Oscar; RUÍZ, Miguel (Eds.). *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*. Medellín: Universidad Nacional, 2008. p. 35-48.

STUBBS, Josefina; REYES, Hiska. *Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina*. Buenos Aires: UNTREF/BM, 2006.

## NOTA SOBRE OS AUTORES

Alejandro Frigerio es Doctor en Antropología (UCLA, 1989), Investigador del CONICET y Profesor de FLACSO. Miembro del Grupo de Estudios Afro-Latinoamericanos (GEALA) del Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires.

Eva Lamborghini es Doctoranda en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Becaria de postgrado del CONICET. Docente de la materia “Historia de la Colonización y Descolonización de Asia y África” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Grupo de Estudios Afro-Latinoamericanos (GEALA) del Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires.

Recebido em: 12.08.11

Aprovado em: 02.09.11

