

Un árbol africano produce flores blancas:

La conciencia negra en la comunidad afroargentina durante los siglos diecinueve y veinte

Erika Denise Edwards
Estudiante Doctoral
Florida International University

A pesar de su disminución en la segunda mitad del siglo diecinueve, los afroargentinos tuvieron un alto nivel de conciencia negra. Esto explica cómo lucharon por conservar su nivel de protagonismo en una sociedad que trataba de olvidarlos. Sin embargo, al finalizar el mismo siglo, hubo ciertos aspectos del discurso negro que se manifestaron como perspectivas elitistas entre las diferencias existentes en la clase media negra. Esta negritud, u orgullo negro, empleado por la clase media negra, no logró unificar a dicha comunidad sino que la separó en diferencias de clase pre existentes. Además, tal separación provocó una dañina

ruptura entre distintas facciones de la comunidad negra. El discurso empleado por los miembros de la clase media negra, no tenía en cuenta a la clase negra más pobre. Este discurso era usado mas bien para legitimar su propio estatus social en la sociedad argentina.

Las raíces están sembradas: la historia afroargentina

En 1776, el Virrey Vértiz creó el primer censo oficial después del establecimiento del Virreinato del Río de la Plata. La información recogida en los censos de 1778 y 1836



revela que los negros constituían una minoría bastante grande en la población de Buenos Aires. De los 24.363 individuos que se documentaron en el censo de 1778, más del treinta por ciento, o 7.236, eran negros (aunque el porcentaje de negros en las ciudad fluctuaba con el tiempo).¹ En contraste, como resultado de la trata esclavista interna, había una presencia aún mayor de negros en el interior de Argentina. En 1777, diez ciudades interiores y los territorios entorno a su jurisdicción contaban con aproximadamente 60.000 afroargentinos.² Al comienzo del siglo diecinueve había una población esclava bastante grande que desempeñaba diversas labores. Dentro de la ciudad, los blancos usaban a menudo a los esclavos para denotar su estatus social, porque eran muy caros en la Argentina colonial. Trabajaban como sirvientes domésticos; las negras de nodrizas y lavanderas. Los varones trabajaban de “menestrales” o “artesanos urbanos.” Y como en otros casos de esclavitud en las Américas, los amos “alquilaban” a sus esclavos a gente que quería mano de obra barata.³

En 1813 entró en rigor el Acta de la Ley de Vientre Libre que liberaba a todos los hijos de esclavos, aunque aún sufrían ciertas limitaciones. Para los libertos, como se les llamaba, la ley insistía en que estos niños per-

manecieran con sus madres hasta casarse o cumplir veinte años de edad. Antes de obtener su libertad, los libertos debían trabajar gratis para los amos de sus madres hasta cumplir los quince años; después empezaban a ganar un peso por mes.

Entre 1810 y 1827 se redujo la esclavitud. Para entonces los censos munici-

pales revelaban una mejoría en el estatus legal de los afroargentinos. En 1810, ochenta y tres por ciento de la población negra vivía bajo el control de los hogares blancos, sin embargo, esa cifra se redujo a 74% para 1827.⁴ Además, ganaron más autonomía las familias negras. En 1810 sesenta y ocho por ciento de las familias negras vivía bajo el control de hogares blancos, pero para 1827 esta cifra bajó a 52%. No obstante, Argentina tardó hasta 1853 para abolir de manera oficial la esclavitud, aunque Buenos Aires permitió la posesión de esclavos hasta 1861.⁵

A diferencia de la primera mitad del siglo diecinueve, que inauguró la autonomía económica para la población negra, la segunda mitad vio una marcada y dañina reducción de su población. Esto se le ha atribuido tanto a transformaciones políticas como sociales. Para 1860, el Partido Unitario ganó control del país de los Federales, sus enemigos políticos, con quienes pelearon por casi treinta años. Líderes políticos como Domingo Faustino Sarmiento querían modernizar a Argentina y miraban hacia los modelos utilizados en Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Sus deseos coincidieron justamente con el “boom de exportación.” Era el momento en que Europa experimentaba su Segunda Revolución Industrial, y miraba hacia la

América Latina como suministradora de materias primas. Al fortalecerse los vínculos entre Argentina y los países industrializados, la nación suramericana adoptó el racismo científico, que enfatizaba que sólo un país blanco podía ser moderno.⁶

Sorprendentemente, tal vez, hasta la clase media negra promovía tal blanqueamiento. Los negros y mulatos de la elite se separaron de sus coetáneos más pobres de la clase obrera, quienes aun reconocían públicamente su herencia africana. Al efecto que provocaron estos cambios políticos y sociales, se agregaron otros como la reducción en la trata esclava, en la población de negros varones, el bajo peso de los recién nacidos, y el mestizaje. Todo esto contribuyó a la disminución de la población negra, tanto así que para 1900 muchos pensaban que ya no había negros en Argentina, aunque esto no era verdad. A través de la prensa negra y la literatura, a finales del siglo diecinueve, los afroargentinos lucharon por no desaparecer culturalmente. El discurso negro dejaba ver que había dos opciones para los afroargentinos: la asimilación o la resistencia. La mayoría se decidió por la primera, por asimilarse a la sociedad blanca al hacerse más blanca física y culturalmente. Las negras solían casarse con hombres blancos, y culturalmente más blancos, para rechazar sus raíces africanas. La segunda opción era conservar la herencia africana, lo cual hizo la minoría, tomándola de fuente de inspiración para sobrevivir.

El árbol crece alto y fuerte: alguna evidencia del protagonismo y discurso negro en Buenos Aires

Los afroargentinos pudieron conservar su herencia africana por medio de la danza, la música, el arte, y la religión. Desde el siglo

diecisiete hasta bien entrado el veinte, organizaciones comunitarias como cofradías, naciones (cabildos) y sociedades de socorro mutuo promovieron y le dieron forma al discurso negro. Los afroargentinos primero organizaron cofradías, o hermandades religiosas, como una manera de conservar su herencia africana. La primera cofradía de Buenos Aires surgió en 1772, en la iglesia de La Piedad, después de ser autorizado su establecimiento por el arzobispo de la ciudad. Ambos, los libertos y los negros esclavos, podían solicitar membresía en ellas. Además, los hombres y las mujeres podían hacerse miembros a pesar de que las mujeres no podían tener cargos al mismo nivel que los hombres. Para mantener esa membresía, había que pagar una cuota, participar, y vivir una vida cristiana. Al hacerse miembros de una cofradía, los afroargentinos podían aspirar a un funeral, con un número determinado de misas. Para finales del siglo diecinueve las cofradías también sirvieron como grupos de apoyo, para “estimular el espíritu... entre los negros pobres.” Aun así, era limitada la autonomía de los negros en las cofradías; siempre había algún cura o ministro local que retenía el control absoluto de la hermandad, p.ej., los miembros no podían hablar sin permiso y los oficiales no podían gastar dinero sin que el cura lo hubiera aprobado. Además, el oficial encargado del dinero tenía que ser miembro externo, blanco y haber sido seleccionado por el cura (todos los demás eran elegidos). Como resultado del control de los curas sobre las cofradías, el discurso negro no floreció bien dentro de estas organizaciones; por eso los negros buscaron otras alternativas.

El otro lugar donde se desarrolló el discurso negro fue en las ‘naciones’ africanas (cabildos). Estas ‘naciones’, que representaban más o menos grupos de origen étnicos, como el de Cambundá, Benguela, Lubolo,

Angola y Congo, recibieron el reconocimiento oficial del gobierno en la década de 1820. A diferencia de lo que pasaba con las cofradías, las naciones gozaron de mayor autonomía. Después de conseguir permiso de la policía, las naciones podían gastar su dinero como querían. A veces el dinero iba a diferentes proyectos que ayudaban a los miembros negros a comprarse su libertad y a establecer escuelas para sus hijos. Las naciones también ayudaban a sus miembros cuando perdían su trabajo o necesitaban asistencia financiera con sus granjas o negocios. Por siguiente, estas sociedades africanas a veces dividían a la comunidad negra. Por ejemplo, si surgía una disputa dentro de alguna nación, los miembros la abandonaban y formaban otra. Así se desarrolló una red de sociedades que limitaba la oportunidad de crear un discurso negro colectivo. Las naciones deterioraron casi al mismo tiempo en que cayó el Gobernador Rosas en la década de 1850.

Cuando se redujo el número de naciones africanas surgieron las sociedades mutualistas en su lugar. De los tres tipos de organizaciones comunitarias las sociedades de socorro mutuo fueron las que les dieron a los afroargentinos la mayor cantidad de autonomía. La primera, conocida como la Sociedad de la Unión de Socorros Mutuos, escribió su constitución en 1855. A diferencia de las cofradías controladas por las iglesias, o las naciones controladas por el gobierno, las sociedades mutualistas crearon sus propias reglas y ofrecieron muchos beneficios a sus miembros. Los que estaban demasiado enfermos para trabajar recibían una cuota diaria hasta que pudieran volver al trabajo. También contaban con cuidado médico gratis. Cuando fallecía un miembro, los otros debían asistir a su entierro como dolientes. Desde 1860 hasta el siglo veinte, las dos organizaciones mutualistas más exitosas fueron La Fraternidad y La

Protectora. La primera estableció una escuela para niños negros que funcionó por catorce años. Pero, para los 1870, ya no existían ni la escuela ni la sociedad. La segunda gozó de mejor suerte y duró hasta bien entrado el siglo veinte. Además de ofrecerle a sus miembros beneficios típicos, por casi sesenta años La Protectora puso a debate la dirección de la comunidad. Estableció una biblioteca y un panteón en el cementerio de La Recoleta que suministraba entierros gratis a los miembros. La fuerza de esta sociedad tuvo un impacto muy positivo en la comunidad negra y creó unidad en ella. Por todo el siglo diecinueve y la parte temprana del veinte, las cofradías, naciones y sociedades mutualistas le permitieron a los negros reunirse, celebrar, llevar luto y, sobre todo, sobrevivir en los espacios públicos.⁷

El protagonismo negro también prosperó en la literatura, un área que no ha recibido mucha atención por parte de la crítica. En Buenos Aires, los escritores y poetas negros discutían los problemas de la comunidad negra. Sus obras fueron de particular importancia entre 1880 y 1900, cuando los intelectuales negros de la clase media trataban de entender por qué disminuía su número. Desafortunadamente, a pesar de que sólo algunos o pocos estudiosos han examinado la literatura afroargentina emergió una minoría pequeña de escritores afroargentinos para el final del siglo diecinueve. Ejemplos de esto son los poetas Horacio Mendizábal, Gabino Ezeiza, y Casildo G. Thompson, escritores que expresaron el orgullo negro que florecía en ese momento.

En sus poemas, Mendizábal mostraba su sentimiento nacionalista al señalar la situación apremiante de los negros.⁸ Dos de sus poemas famosos, “¡Alerta!” y “Conmemoración de la Batalla de Cepeda” reconocían al héroe militar afroargentino, el

Coronel José María Morales. El último verso de “¡Alerta!” mostraba el papel heroico y la herencia negra de Morales: “Recordad las espléndidas glorias / Do mis padres supieron morir.” Soldados negros habían servido en el ejército argentino desde su fundación, por lo cual Mendizábal quería reconocer su rol. Para 1869, el nacionalismo de Mendizábal disminuyó pero su conciencia negra aumentó. Se dio cuenta de que ambos sentimientos no podían coexistir. Ya en su segundo libro, un Mendizábal desilusionado escribía: “La revolución de mayo proclamó los principios de igualdad, libertad y fraternidad; pero tienen que ponerse en práctica estos nobles principios ante la ley y la sociedad, no ofendiendo al hombre de color, no rechazándolo, no olvidándolo.”¹⁰

En este pasaje Mendizábal declaraba que ya no creía que el nacionalismo argentino, nacido del movimiento independentista, incluía a todos los ciudadanos del país. La libertad ganada en la independencia se aplicaba sólo a los criollos españoles y excluía a los argentinos de color. Insatisfecho, buscó inspiración en otros negros de la diáspora y, hasta cierto punto, encontró entre ellos diferentes niveles de “pan africanismo.” Los poemas “Plácido” y “Lincoln” recontaban las luchas de los negros en Cuba y Estados Unidos. El primero se lo dedicó al poeta cubano Gabriel de la Concepción Valdés (1880-1844), quien fue pasado por las armas por supuestamente participar en una conspiración para liberar a esclavos negros cubanos y ganar la independencia de Cuba. En su poema titulado “Lincoln,” Mendizábal elogió a Abraham Lincoln por haber puesto en libertad a los esclavos estadounidenses.¹¹ Desafortunadamente, su desilusión con el racismo argentino y su llamado a una concientización negra únicamente aparecieron unos años antes de morir. Su impacto en el

discurso negro en Argentina fue breve pero poderoso. El próximo escritor, Gabino Ezeiza, fue más exitoso en abordar las preocupaciones de la comunidad negra.¹²

Durante su breve afiliación con La Juventud, Ezeiza escribió poemas de franca índole afrocéntrica. En “Yo soy,” escrito en 1897, elogia a Falucho, un soldado negro que batalló en el interior. Más importante aún, Ezeiza señaló el abuso del sistema de conscripción militar que continuamente llamaba a negros a sus filas, sobre todo durante las guerras de independencia y para la expansión territorial. El poema “Un oriental: ausente de su patria,” también contenía elementos del afrocentrismo. La siguiente estrofa resume toda su ansia por África, que describe como un lugar de refugio y belleza en todo el poema:

Lejos, muy lejos me encuentro
de aquella patria querida,
cuyo recuerdo no olvida
mi doliente corazón.
Allí están mis ojos fijos
mi esperanza allí se encierra
que adoro la hermosa tierra
donde mi madre nació.¹³

Como en la obra de Horacio Mendizábal, el poema de Gabino Ezeiza descubre el pasado negro del país. En los 1870 y 1880 Argentina intentó blanquearse e ignorar a su población negra. Como respuesta, Ezeiza miró hacia su herencia africana en busca de fuerza, ya que Argentina había eliminado a los negros de la “ecuación social nacional.”¹⁴ Siempre había sido bien recibido y aceptado por esta patria, entonces se enfocó en la tierra en que “[su] madre nació.” No estaba describiendo de manera figurativa el lugar donde su madre había nacido; realmente estaba

subrayando su ansia por reconectarse con su herencia africana.

Sin embargo, la anunciación más completa del racismo en Argentina vino de Casildo G. Thompson.¹⁵ Su polémico poema “Canto al África,” publicado en 1887, atacaba abiertamente el racismo en Argentina:

¿Sabeis cómo se llama
Esa tierra divina y bendecida,
Esa joya que al mundo Dios legara,
Esa púdica virgen ofendida
Que humillada descuella?
Se llama AFRICA, oíd, ¡Africa bella!
Es la cuna del negro: ¡esa es la patria!¹⁶

Como el poema de Ezieza, el de Thompson caracteriza a África como un lugar receptivo y abierto, y con esto subrayaba aún más la alienación afroargentina en Argentina. Demostró que ser negro no conllevaba vergüenza alguna. Es más, creía que la vergüenza y la deshonra le tocaban a sus opresores blancos:

Sabéis lo que sucede por qué triste
La bellísima virgen africana
Sus galas se desviste
¿Y no ostenta sonrisa de sultana?
Porque sonó una hora, una hora
[maldita!...
Desde la altiva cumbre al bajo prado
Una fiera sedienta
Que se llamó hombre blanco
El seno desgarró al Africa virgen
Con avidez, brutal, saña sangrienta.¹⁷

Thompson describe el trato inhumano de los negros en Argentina; las fustas, el abuso verbal, y otras torturas sufridas a manos de los blancos que demostraban su salvajismo. Por lo contrario los africanos representaban pureza y realeza. Thompson se

apropió de los estereotipos que se usaban con los negros y los reaplicó a sus opresores. Sorprende, sin embargo, que la conclusión final del poema sea una petición de perdón – y no una venganza – de parte de la comunidad negra:

El sol de Rendición: sonó la hora
En la cuadrante del destino
Ya en nombre del amor se dan las manos
Esclavos y tiranos
Pues la Igualdad de la Justicia hermana
Los quiere en un abrazo confundidos.¹⁸

Thompson quería unir y no acusar. Proponía que las dos razas se juntaran, aun anticipando lo inicialmente embarazoso que sería semejante abrazo. El primer paso, sin embargo, sería el reconocer a los negros y sus luchas. Después podría ver la comunidad negra la mejor táctica a seguir, a causa de la disminución de su población. Los periódicos negros sirvieron este propósito al brindarle a la comunidad negra un espacio para discutir los problemas que la afectaban.

Los de mayor influencia fueron La Juventud y La Broma, periódicos que debatían temas importantes como la asimilación, la unidad y el orgullo negro. Ambos publicaron muchos de los poemas de los poetas citados anteriormente. Ofrecían otro espacio para el discurso negro y no se quedaron observando pasivamente las transformaciones que ocurrían en los espacios públicos a causa de la inmigración blanca. Los periódicos afroargentinos reconocieron sus bajos números y activamente discutieron posibles respuestas al problema en sus páginas. Hubo artículos en que se deliberaron posibles reacciones al paro y la discriminación racial.

Hubo discurso negro durante todo el siglo diecinueve. Este se manifestaba a través de las cofradías, las naciones, las sociedades

mutualistas y la literatura. Claramente, los afroargentinos entendieron su entorno y destino. Pero el movimiento en vez de estar unido estaba desunido. El racismo afectó a la comunidad negra y causó división de clases en ella. Hubo quienes quisieron expresar públicamente su herencia africana pero fueron mayormente rechazados por la mayoría blanca y la elite negra. Los negros de clase media, a su vez, acudieron a la literatura, una forma más europeizada de expresar su orgullo africano. Debe recordarse que la mayoría de los negros era analfabetos, por lo que había una línea que dividía claramente a la comunidad. Como resultado de esto, los afroargentinos no pudieron unificar el discurso negro. Horacio Mendizábal, Gabino Ezeiza y Casildo Thompson todos fueron poetas y miembros de la elite negra.

El árbol se parte: las divisiones de clase en la comunidad negra

Los criollos pelearon por conseguir independencia económica de los peninsulares o blancos. La retórica sobre el valor que se daba cada uno a sí mismo se convirtió en la de los movimientos independentistas y las leyes empezaron a enfatizar la importancia de la igualdad de los hombres. La esclavitud disminuyó y se le reconoció a los indígenas como individuos bajo la ley, lo cual permitió que la gente de color por toda la diáspora africana lograra un progreso económico.¹⁹ Para la década de 1850 muchos países suramericanos eliminaron el Régimen de castas, o la legislación que dividía la sociedad en una jerarquía de castas raciales muy bien marcada.²⁰

En su libro *A Nation for all: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Alejandro de la Fuente habla de esta



ascensión socioeconómica en Cuba. Afrocubanos adinerados rechazaron la idea que todos los negros eran iguales o inferiores según los blancos. Para intentar separarse de los negros de clase más baja, los intelectuales negros usaban términos negativos al hablar de ellos. Por ejemplo, Ramón Vasconcelos, un prominente intelectual afrocubano del siglo veinte, los llamaba “la negrada,” “la estúpida masa negra,” que sólo había asumido lo más superficial del progreso. Estos afrocubanos también desalentaban cualquier manifestación pública de “negritud.” En Cuba esto significó condenar las prácticas religiosas de la santería y las comparsas o procesiones en época de carnaval. Decía Vasconcelos: “Vayanse al despoblado, donde puedan dar rienda suelta a sus arrebatos y torpezas sin

ofender la vista de la delicadeza de los que desean vivir en una sociedad civilizada y no en una aldea de hotentotes... Mientras haya un tambor, habrá barbarie.”²¹

Al tratar de celebrar los valores “blancos” tradicionales, la elite afrocubana enfatizó la importancia del matrimonio y la familia. Estaba alarmada por el hecho de que el número de casamientos blancos era el doble de los negros, y que la tasa de ilegitimidad era el triple de la de los blancos.²² Temorosos de que estas cifras solamente servían para confirmar los estereotipos de la sociedad blanca, los intelectuales negros promocionaron las virtudes del matrimonio y la familia para las mujeres negras. Había que reformar a las mujeres porque cuando “caía” una mujer negra “arrastraba con ella el honor de todas las demás mujeres y buena parte del respeto que le tocaba a los varones, por hombres,” según Ramiro Neyra, un intelectual afrocubano.²³

A las mujeres negras no les cayó bien estos comentarios. La respuesta al tenor sexista de la retórica de Vasconcelos, que decía que “la mujer negra carecía de cultura y moralidad,” vino de una mujer llamada “Indiana”: “si el deber de la mujer era guiar su hogar el de los hombres era proteger y cuidar por sus familias, no mantener a una querida y abusar de su esposa.”²⁴ Ambos sexos tendrían que respetar la santidad del matrimonio en la clase media. Los afrocubanos adoptaron los valores de la clase media blanca para ser aceptados por la elite blanca.

En Argentina como en Cuba una mejora en las condiciones socioeconómicas durante los años de 1820 permitió que emergiera la clase media negra. Varios afroargentinos de clase media ocuparon puestos de militares, farmacéuticos o maestros; otros fueron comerciantes de pequeños negocios.²⁵ Se expandió aún más el grupo con la inversión

que hicieron los obreros manuales en la creciente economía de Buenos Aires. Por ejemplo, Eugenio Sar, marinero y estibador que invirtió dinero en inmuebles, se hizo miembro prominente de la comunidad negra. Tenemos otro ejemplo en el músico y carrocerero negro que en los años de 1830 reunió suficiente dinero para negociarse la compra de un título de nobleza española.²⁶ A pesar de que algunos negros lograron ascender en la sociedad, la mayoría de los negros en Argentina “no tuvo éxito en romper las barreras” que seguían manteniendo a la comunidad negra en los más bajos niveles de puestos sociales y vocacionales.²⁷ No obstante, siguió creciendo la clase media negra y para la segunda mitad del siglo diecinueve se desarrolló una distinción socioeconómica que dividió en dos clases a la sociedad afroargentina en Buenos Aires.

Al igual que los negros en Cuba, los afroargentinos siguieron los valores de la clase media para ser aceptados por la clase media blanca, lo cual desbarató aún más la unidad negra. La seguridad económica alcanzada por los negros prósperos creó una clase preparada y trajo dos importantes cambios. El primero, la clase media negra apoyó económicamente al resto de la comunidad negra. Por ejemplo, la fábrica cigarrera y los salones de baile de Juan Pablo Balparda usualmente pagaban anuncios de sus comercios en los periódicos negros, para poder alcanzar a la comunidad negra.²⁸ El nombre de Eugenio Sar aparece como donante en las listas de abonados que apoyaban los periódicos negros.²⁹ Segundo, el hecho de que la clase media negra adoptó los valores de la clase media blanca —honor, virtud y privacidad— hizo que expresara su orgullo de forma diferente. Decidió expresar su conciencia negra de una forma más “europea,” a través de la literatura. Los tres poetas negros, antes men-

cionados, de clase media, Horacio Mendizábal, Gabino Ezeiza y Casildo G. Thompson, incorporaron el discurso africano a ese estilo. El resultado fue que cuando la clase media negra veía a las manifestaciones más públicas de los carnavales, las naciones africanas, las cofradías y el baile candombe, lo hacía con disgusto y silencioso desdén.

Asimismo, se vieron los conflictos de clase en los periódicos afroargentinos. Obraron por unificar a la comunidad pero también diseminaron dos opiniones distintas. De 1876 a 1883 *La Juventud* escribía para los negros de la clase trabajadora, aunque la mayoría fuera analfabeta. Abordaba asuntos como la discriminación racial y el paro, ambos problemas que afectaban mucho menos a la clase media. Los inmigrantes europeos habían desplazado a los obreros negros en varias áreas como las de los vendedores ambulantes y lavanderas. *La Juventud* criticó severamente el trato que recibían los trabajadores y llamó la atención a la situación del paro en la ciudad en varias ocasiones. En un artículo declaró que “el descontento es una plaga y el que tiene jornada hoy no puede contar con ella mañana”.³⁰ Los escritores de *La Juventud* argumentaban que ya no era aceptable simplemente descartar a los empleados y que tenía que haber algún cambio —pero no vendría del gobierno.

En contraste, en vez de enfocarse en el racismo y el desempleo que afectaban a los negros pobres, la elite negra decidió escribir sobre clubes sociales, reuniones, y bailes. Así como los afrocubanos, ellos deseaban distanciarse de la clase negra trabajadora. En 1876 se fundó el periódico *La Broma* para ofrecerles a los escritores de esta índole un foro para escribir. Duró hasta bien entrados los años de 1880, haciéndolo el periódico negro argentino de mayor duración. Promovió la necesidad de reformas en la comunidad negra y,

junto con otros periódicos, les urgió a los negros de clase obrera que dejaran sus empleos domésticos por su similitud con los del régimen esclavo, y que logran hacerse artesanos, etc. En 1878 un editor invitado en *La Broma* declaró: “Come on, to the workshops, our sons, to the workshops, our successors!” [Vengan, a los talleres, hijos, a los talleres, nuestros sucesores]³¹ Sin embargo, esto no tomaba en cuenta el aumento en el paro en la comunidad negra pobre, lo cual obligó que muchos quedaran en sus puestos serviles. El consejo lo que quería era que se asimilaran a la elite negra para terminar con los estereotipos raciales.

La Juventud atacó la perspectiva clasista de *La Broma*, reflejando así la división clasista en la comunidad negra. Casi nunca respondía a tales ataques aunque en una ocasión negó su perspectiva clasista y argumentó: “la sociedad de color está unificada, piensa como un solo hombre, ansia realizar sus deseos de acuerdo a un solo futuro y se anima con vitalidad de un corazón que late a un solo ritmo.”³² La reacción de *La Juventud* fue sentirse rechazada y abrumada. Seguiría siendo responsable por comunicar los problemas del racismo y desempleo, y la comunidad negra seguiría dividida. Las prominentes familias afroargentinas intensificaron aún más la división clasista al crear el club social “La Esperanza Argentina,” cuyas cuotas eran demasiado altas para el trabajador negro promedio. *La Juventud* imploró: “que haya fin a las divisiones entre nosotros,” pero el club no redujo su cuota de entrada.³³ La respuesta de *La Juventud* fue anunciar la formación de “Los Hijos del Orden,” un club “compuesto de humildes trabajadores en que existían la unión, el progreso y la amistad.”

El mundo que soñaba el público de *La Broma* no duraría mucho. Parecía que los negros de elite iban a lograr igualdad entre

sí, pero la sociedad aún no reconocía las diferencias entre los diferentes negros. Para la mayoría blanca, todos los negros eran igualmente inferiores. La única manera de ser aceptados era aclarándose —blanqueándose? la piel. Fue un choque para la elite negra; la segregación siguió siendo un problema constante para los afroargentinos. Los blancos les negaban la entrada a los clubes sociales, a salones de baile y los teatros. En el verano de 1879 una campaña insistió en que se segregaran los lugares de entretenimiento. Indignada, la prensa negra junto con algunos periódicos blancos protestaron con vehemencia. El enojo blanco causó que el alcalde tuviera que abordar el problema; el jefe de la policía luego anunció que no haría cumplir a los dueños de los salones con las prácticas segregacionistas, pero tampoco mencionó que ayudaría a los negros en cualquier intento por desafiar estas reglas. A pesar de un resultado positivo ese verano de 1879, la clase media negra siguió desalentada. La retórica de *La Broma* cambió de ahí en adelante.³⁴

Empezó a publicar artículos con enfoque en problemas políticos y raciales, parecidos a los de *La Juventud*. Froilán Bello, un escritor de *La Broma*, denunció abiertamente el trato que se les daba a los negros: “today it is the theater that is closed to us ...and the day after that it will be the church, where we all have the right to go to worship God, who is the kind father of all human beings, regardless of race or color.” [Hoy no nos dejan entrar al teatro... y mañana será la iglesia, a donde todos tenemos el derecho de ir a rezar a Dios, quien es el padre amable de todos los seres humanos, no importa el color].³⁵ En 1880, después del colapso de *La Juventud*, *La Broma* tomó prestado su lema para su encabezamiento: “Órgano de la clase obrera.” También reconoció a ambos, los sol-

dados negros que lucharon en las guerras de independencia y a las lavanderas negras, quienes eran las madres de la comunidad.³⁶ Pareciera que la clase media negra por fin se había dado cuenta de la importancia de la unidad. No obstante, al parecer, no tuvo ningún efecto. La perspectiva que enunciaba la clase media negra siguió perjudicando a la comunidad hasta bien entrado el siglo veinte y aunque fuera evidente la conciencia negra en la de arriba, fue estrictamente exclusiva.

En 1905, Juan José Soiza Reilly, miembro de la clase media afroargentina, escribió un artículo en *Caras y Caretas*, una revista popular muy leída por los blancos. Fue fundada por Eustaquio Peciller en 1898 y duró hasta 1939, y cubría cualquier aspecto importante de la vida argentina, incluyendo la política e inmigración europea, asuntos fronterizos con Chile y, sorprendentemente, el decrecimiento de la población negra.³⁷ En un artículo titulado “Gente de color” escribió sobre los problemas que enfrentaba la cada vez más pequeña comunidad afroargentina. Las primeras líneas se dirigieron a la población negra: “Poco á poco, esta raza se extingue. Con la lentitud de los recios estragos, la negra raza de los hijos del sol camina hacia la muerte. Es triste. Es lamentable...Es lamentable y triste contemplar el ocaso de esta raza de hierro y de estoicismo...”³⁸

Soiza Reilly temía que la población negra fuera a desaparecer. En 1905, su artículo hacía un llamamiento tanto a la concientización como a la atención. Su escrito también desmintió la idea de que la población negra había desaparecido. De hecho, señaló una de las razones principales por la desaparición de dicha población—que los negros se estaban haciendo más claros de piel: “Entre tanto, la raza va perdiendo en la mezcla su color primitivo. Se hace gris. Se disuel-

ve. Se aclara. El árbol africano está dando blancas flores caucásicas...³⁹

Soiza Reilly reconoció los dilemas que enfrentaba entonces la comunidad negra. Su población había bajado tan drásticamente que estaba a punto de desaparecer y la mezcla de mujeres negras y hombres blancos también había blanqueado la comunidad. La falta de equilibrio en la proporción de hombres y mujeres en la población negra obligó a las negras que querían casarse a buscar maridos en la población blanca emigrada. A su vez los inmigrantes varones escogían a negras por la falta de emigradas blancas. No obstante, Soiza Reilly arguyó que la unidad tenía que sobrevivir en la pequeña comunidad. El periódico *La Ortiga*, dirigido por un afroargentino, se distribuyó ampliamente entre los “hogares de la raza etiópica.” También se fija en la existencia e importancia de La Protectora, la sociedad mutualista fundada por la clase obrera en los años de 1880 que ofrecía múltiples ventajas económicas y apoyo social a sus miembros.⁴⁰

Al igual que otros escritores del discurso negro, Soiza Reilly recordaba con nostalgia sus raíces africanas. Describe a sus ancestros africanos al estilo europeo por casi todo el artículo, que habían descendido de reyes y reinas de África como Rademés III de Egipto, quien dominó el arte del suicidio, y Ranavalo de Madagascar, una reina sin corona, cetro o patria que se transformó en dama parisina: “Hoy cubre sus negruras con elegancias parisinas...Sabe francés. Usa sombrilla, medias caladas y botas de charol...”⁴¹ Su transformación representaba los deseos de todos en la clase media negra que buscaba europeizarse. También revelaba la posibilidad que tenían los negros de aculturarse y aprender las maneras de los europeos. Incluyó en su linaje poderosas gentes africanas para legitimar su genealogía en los ojos del público blanco de

Caras y Caretas. Los afroargentinos podían justificar su estatus social por su rico legado. Los negros de la América descendían de una fuerte, poderosa y hermosa línea de gente. Soiza Reilly también comparó a otros negros diaspóricos a los de Buenos Aires:

El Brasil, que aun siente el peso de su esclavitud manumitida, tiene todavía algunos pueblos negros. Norte-América, más. Roosevelt los ayuda. Los protege. Ha llevado á su mesa “coloured gentleman.” Y los abraza. “Son hombres como yo,” dice. Y tiene razón. Relativamente en Buenos Aires quedan ya muy pocos, pero siempre bastantes como para dividirse en categorías. Plebeyos y aristócratas.⁴²

Soiza sintió cierta conexión con otros negros de la diáspora africana. En Brasil la reciente manumisión de los esclavos había ocurrido en 1889 y parte de su población seguía concentrada en pueblos propios. Juan José Soiza Reilly se imaginó a los Estados Unidos como un país libre de prejuicio racial. Según él, los ciudadanos negros estadounidenses eran vistos como iguales en los ojos del Presidente Roosevelt. Su percepción de EE.UU. como lugar de progreso social, sin embargo, no le permitió ver las leyes “Jim Crow” (de segregación). Se percató de que la población negra de Buenos Aires era mucho más pequeña que la de Brasil y EE.UU., e igualmente dejó entrever su perspectiva clasista. Para él, aunque fuera pequeña la población negra en Buenos Aires, aún tenía “plebeyos y aristócratas,” dos clases sociales que surgieron en el siglo diecinueve y persistieron en el veinte. Soiza Reilly sutilmente sugirió que el discurso negro de él era exclusivamente para la clase media negra:

“...la gente de color de Buenos Aires que tiene un periódico literario, sociedades de beneficencia y salones aristocráticos, donde en vez del grotesco candombe ó de la zemba

—lasciva como mueca de mono— se danza en traje moderno á la manera de Luís XV.. Ahora se han esfumado en el olvido aquellos inmensos corralones en donde la gente de color vivía aglomerada, en una promiscuidad que entristecía. Ahora, hay familias negras que se pasean en coche de librea y lucen alhajas regias...⁷⁴³

Soiza Reilly se distinguió de los negros que seguían practicando candombe. Pertenecía a la clase aristócrata que bailaba a la manera de Luis XV. La clase media negra había europeizado su discurso exitosamente. La nostalgia con que Soiza Reilly trazaba su herencia africana hasta incluir famosos africanos era lo que ilustraba su estilo como escritor. Y sólo incluía entre sus ancestros a la realeza africana para legitimar a su raza en los ojos de su público blanco. Por lo contrario, criticaba a los negros que practicaban el candombe, que era un ejemplo fiel de la herencia africana. El discurso de la clase media negra, que incluía el artículo “Gente de color” de Soiza Reilly, excluía a los negros pobres y trabajadores. El “estatus” de la clase media negra le brindó privilegios limitados de adelanto socioeconómico aún en el siglo veinte. La comunidad negra no se unificó. Al contrario, las diferencias de clase siguieron dividiendo el discurso negro.

La creación de flores blancas: el discurso negro transformado

Existió conciencia negra en Argentina. Desde su llegada inicial hasta los siglos diecinueve y veinte, los afroargentinos celebraron su herencia africana y mantuvieron una limi-

tada autonomía por medio de cofradías, naciones africanas y sociedades mutualistas. También abordaron problemas serios como los fueron la reducción de su población, el racismo, y el desempleo. Para la segunda mitad del siglo diecinueve surgió una pequeña elite negra de militares jubilados, escritores, músicos e inversionistas prominentes. Su estatus socioeconómico los puso en contacto con la elite blanca, a la que la negra intentó unirse desesperadamente. Los intelectuales afroargentinos, quienes creían con fe en la igualdad del hombre que fue introducida durante las guerras de independencia, se adscribieron a las virtudes de esa clase media —honor, privacidad y virtud. Abandonaron las manifestaciones públicas de negritud como hacían las naciones africanas, cofradías y los carnavales, en favor de formas más “formales” y “civilizadas” como la literatura y los periódicos. Esta forma de expresión limitó su negritud a negros (mayormente de clase media), y los separó del resto de la comunidad negra por la simple razón de que la mayoría de la población afroargentina era analfabeta. La elite negra criticó severamente y condenó a los negros que seguían haciendo relucir su herencia africana en público. Lo hizo porque se dio cuenta de que jamás podría lograr su completa inclusión en la sociedad blanca mientras sus coetáneos más pobres perpetuaran los estereotipos raciales. Entonces su esfuerzo ciego por alcanzar reconocimiento e igualdad social los hizo abandonar cualquier expresión de raíces africanas y unificar e inspirar a su comunidad. Por lo contrario, transformó su conciencia negra en una cultural y materialmente “blanca.”

Bibliografía

- 1- Andrews, George Reid. (1980): *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, p. 66.
- 2- Chace, Russell Edward. (1971): *The African Impact on Colonial Argentina*. Santa Barbara, University of Santa Barbara, p. 101.
- 3- Andrews, George R.: ob.cit: 32–33.
- 4- Andrews, George R.: ob.cit: 52–53.
- 5- Andrews, George R.: ob.cit: 57.
- 6 - Andrews, George R.: ob.cit: 102-5.
- 7- Andrews, George R.: ob.cit: 138-54.
- 8- de Estrada, Marcos. (1979): *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, pp. 167–69; Lewis, Marvin. (1996): *Afro-Argentine Discourse: Another Dimension of the Black Diaspora*. Colombia, Missouri: University of Missouri Press, pp. 35–36.
- 9- Lewis, Marvin: ob.cit: 38; Mendizábal, Horacio. (1865): *Primeros versos*. Buenos Aires: Buenos Aires, p. 33.
- 10- Lewis, Marvin. Op. Cit.: 43; Mendizábal, Horacio. (1869); *Horas de meditación*. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires, p. 32.
- 11- Lewis, Marvin: ob.cit: 43–44; Mendizábal, Horacio: (1869): ob.cit: 75, 369.
- 12- de Estrada, Marcos: ob.cit: 172.
- 13- Lewis, Marvin: ob.cit: 123; Ezeiza, Gabino. (1897): *Nuevas canciones inéditas del payador argentino Gabino Ezeiza*. Buenos Aires: Biblioteca Gauchesca, pp. 22-24.
- 14- Lewis, Marvin: ob. cit: 125.
- 15- Andrews, George R. (1980): ob.cit: 169; de Estrada, Marcos: ob.cit: 135.
- 16- de Estrada, Marcos: ob.cit: 136; Lewis, Marvin: ob.cit: 55–56.
- 17- de Estrada, Marcos: ob.cit: 136-37; Lewis, Marvin: ob.cit: 57-58;
- 18- de Estrada, Marcos: ob.cit: 140; Lewis, Marvin: ob.cit: 64-65.
- 19- Mirow, M. C. (2004): *Latin American Law*. University of Texas Press, Austin. p. 146.
- 20- Andrews, George Reid. (1979): "Race Versus Class Association: the Afro-Argentines of Buenos Aires 1850-1900," *Journal of Latin American Studies*. 11. 1: 19.
21. de la Fuente, Alejandro. (2000): *Una nación para todos: Raza, desigualdad y política en Cuba, 1900–2000*. Madrid: Editorial Colibrí, p. 222.
- 22- de la Fuente, Alejandro. (2001): *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 154–55.
- 23- Soler Cañas, Luis. (1963): "Pardos y morenos en el año 80." *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel Rosas* 23: 154–56; "Actualidad." *La Broma* 1:5 (22 August 1878).
- 24- de la Fuente, Alejandro. (2001): ob.cit: 156.
- 25- Andrews, George R. (1979): ob. cit.: 23.
- 26- Lanuza, José Luis. (1967): *Morenada*. Buenos Aires, pp. 100–101; Andrews, George. (1979): ob. cit.: 23.
- 27- Martín, Alicia. (1988): "El carnaval y la cuestión inter-étnica en el Buenos Aires de fin de siglo XIX." En Beatriz Santos *La herencia cultural africana en las Américas* Montevideo: Ediciones Populares para América Latina. p. 40.
- 28- Andrews, George R. (1980): ob.cit: 191.
- 29- Ford, Jorge Miguel. (1899): *Beneméritos de mi stirpe*. La Plata. Pp. 73–74; Andrews, George R. (1979): ob. cit.: 24.
- 30- Andrews, George R. (1979): ob.cit: 27; "Consejos Sociales" *La Juventud* 1:4 (23 January 1876): 1.
- 31- Andrews, George R. (1980): ob.cit: 190; "Preparando el Provenir." *La Broma* (26 September 1878): 1.
- 32- Andrews, George R. (1979): ob. cit.: 30, "Actualidad," 2.
- 33-- "Nuestro triunfo." *La Juventud* (23 January 1876): 1.
- 34- Andrews, George R. (1980): ob.cit: 193–97.
- 35- Andrews, George R. (1979): ob. Cit.: 34; Soler Cañas. ob. cit.: 274–81.
- 36- Andrews, George R. (1980): ob.cit: 198; "La ley del embudo." *La Broma* (19 August 1881): 1; "La lavandera." *La Broma* (27 October 1881): 2.
- 37- (Argentina, 2005), 3 May. www.mediosindependientes.com/Disenio.htm.
- 38- Soiza Reilly, Juan José. "Gente de color." *Caras y caretas* (25 November 1905): s.p.
- 39- Soiza Reilly: ob.cit: s.p
- 40- Soiza Reilly: ob.cit: s.p
- 41- Soiza Reilly: ob.cit: s.p
- 42- Soiza Reilly: ob.cit: s.p
- 43- Soiza Reilly: ob.cit: s.p