

La noción de «raza» entre intelectuales afrorrioplatenses (1870-1890)

The notion of “race” among afro-rioplatenses intellectuals (1870-1890)

Mónica García

Universidad Nacional Autónoma de México

(UNAM)

raquelmoni@yahoo.com.ar

Recibido: 23.04.19

Aceptado: 30.09.19

Resumen

La colectividad afrorrioplatense de Buenos Aires y Montevideo tuvo una vida intensa a fines del siglo XIX, tanto en la dinámica social como en la producción intelectual, las cuales responden, en mucho, a su proceso de construcción identitario dentro de los nuevos estados nacionales, en tensión entre dos fuerzas: una, externa, desde el contexto que interpela y otra, interna, que responde desde el propio sujeto.

Por medio de sus intelectuales, la colectividad expresó un conjunto de ideas y opiniones en los canales de comunicación que brindaba la cultura popular. Se manifestaron sobre un sinfín de temas: necesidades de la colectividad, realidad social, política local, reflexiones filosóficas, denuncias, y, en tanto «sociedad de color», asuntos sobre la situación de la comunidad racial.

En este trabajo se hará un acercamiento a las ideas que, sobre lo racial, expresaron cinco intelectuales afrorrioplatenses a partir de su producción escrita, desde una perspectiva que toma en cuenta su posición subalterna y racializada históricamente condicionada.

En la región, el proyecto civilizador y el binomio civilización/barbarie eran parte de la mentalidad de la cultura dominante, que, tuvo en el racismo científico un aliado ideológico. La barbarie y sus tipos humanos –los pueblos originarios, el gauchaje y la población afrodescendiente ocupaban un *no* lugar dentro de las nuevas naciones platenses.

La opinión que las colectividades afrorioplatenses tenían sobre la «raza», como se verá, era algo diferente. Las cualidades de las personas no derivaban de su biología, sino de la mucho o poca preparación y educación. El atraso de su situación como «raza» no se explicaba por razones innatas, sino por causantes históricas y sociales.

Se tomarán textos de la autoría de Zenón Rolón, Ernesto Mendizábal, Juan Blanco de Aguirre y la autoría colectiva de Andrés Seco y Marcos Padin, que permitan conocer qué entendieron por «raza».

Palabras clave: Afrorioplatenses, «raza», intelectuales

Abstract

The Afro-rioplatense community of Buenos Aires and Montevideo had an intense life at the end of the 19th century, both in social dynamics and in intellectual production, which respond, in many ways, to their identity construction process within the new national states, in tension between two forces: one, external, from the context, which challenges and another, internal that responds from the subject itself.

Through his intellectuals, the community expressed a set of ideas and opinions in the communication channels offered by popular culture. They manifested themselves on a myriad of topics: needs of the community, social reality, local politics, philosophical reflections, denunciations, and, as a “society of color”, issues about the situation of the racial community.

In this work an approach will be made to the ideas that, on the racial side, five Afro-rioplatense intellectuals expressed from their written production, from a perspective that takes into account their historically conditioned subaltern and racialized position.

In the region, the civilization project and the civilization / barbarism binomial were part of the mentality of the dominant culture, which had an ideological ally in scientific racism. Barbarism and its human types – the original peoples, the gauchaje and the Afro-descendant population occupied a non-place within the new platense nations.

The opinion that Afro-rioplatense communities had about “race”, as will be seen, was somewhat different. The qualities of people did not derive from their biology, but from the much or little preparation and education. The backwardness of his situation as a «race» was not explained by innate reasons, but by historical and social causes.

Texts will be taken from the authorship of Zenón Rolón, Ernesto Mendizábal, Juan Blanco de Aguirre and the collective authorship of Andrés Seco and Marcos Padin, which will allow them to know what they understood by “race”.

Keywords: Afro-rioplatenses, “race”, intellectuals

Introducción

La colectividad afrorioplatense de Buenos Aires y Montevideo tuvo una vida intensa a fines del siglo XIX, tanto en la dinámica social como en la producción intelectual, que responden, en mucho, a su situación dentro de su proceso identitario en construcción constante (Hall, 2010, p. 8) en tensión entre dos fuerzas: una, externa, desde el contexto e interpela y otra, interna, que responde desde el propio sujeto.¹ Por medio de sus intelectuales, dicha colectividad expresó un conjunto de ideas y opiniones en los canales de comunicación que brindaba la cultura popular, tales como el periodismo, el carnaval, las conferencias literarias, la producción de folletos, los espacios musicales, el universo epistolar, etcétera; entendiendo cultura popular como un conjunto de prácticas y expresiones que, con significaciones propias, es creada a partir de las tensiones y dialécticas con la cultura dominante (Burke, 2014, p. 17; Storey, 2002, p. 13) y, asimismo, un campo político de fuerzas donde grupos subalternos resisten a la homogeneización (Storey, 2002, p. 28).

Los temas tratados por su intelectualidad son de una diversidad amplia: necesidades de la colectividad, realidad social, política local, reflexiones filosóficas, crónicas históricas, textos literarios, denuncias, y, en tanto «sociedad de color», asuntos sobre la situación de la comunidad racial.

Línea metodológica

La metodología utilizada toma en cuenta propuestas de autores que desde diferentes disciplinas permiten abordar el objeto de estudio. Vale decir, la producción de pensamiento de intelectuales afrorioplatenses sobre la idea de «raza» desde su posición de subalternidad y de sujetos racializados, históricamente condicionados.

La exploración sobre la noción del término *raza*, polisémico, confuso, seudocientífico en un momento dado de la historia —fines del siglo XIX— en un lugar específico, las capitales rioplatenses, desde la posición afrodescendiente, implica un abordaje desde la historia conceptual que plantea un conocimiento del mundo de los lenguajes en su contexto (Palti, 2007, pp. 16-17) en atención a los cambios que puedan tener los conceptos no solamente de forma diacrónica, sino, sincrónicamente en diferentes espacios (Koselleck, 2001, pp. 38-44). Se

¹ Stuart Hall utiliza el término identidad como un lugar en que se encuentran as dos fuerzas: «para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos 'interpelar', nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós» (Hall, 2000, pp. 111-112).

utiliza el término *noción*, por considerarse que *raza*, como se verá a lo largo del trabajo, no termina nunca de ser un concepto.

Asimismo, desde la propuesta de Stuart Hall y los estudios culturales, se entiende que un pensamiento es producto de un posicionamiento identitario dado, ubicado en un contexto específico (Hall, 2010, p. 8). Para el caso de los autores a analizar, el contexto los interpeló directamente en tanto sujetos racializados, ubicados en una comunidad y su historia de la trata, la esclavización, la segregación, la exclusión, la discriminación, el racismo provocan formas de pensar.

Asimismo, se hará una breve ubicación contextual histórica, política e intelectual además de la señalación de algunos pasajes de la literatura canónica que muestran cómo eran representados las y los afrodescendientes desde un sector de la intelectualidad de la cultura dominante.

Luego, se dará paso al análisis sobre el concepto de *raza* en los textos de cinco autores afrorioplatenses: el folleto de Zenón Rolón: *Dos Palabras a mis hermanos de raza*; *Don Máximo Santos. Significación política e histórica de su gobierno en la evolución social sudamericana* de Ernesto Mendizábal; *Páginas. Colección de artículos literarios* de Juan Blanco de Aguirre, y textos de la autoría de Andrés Seco y Marcos Padin en los periódicos *La Conservación* y *El Progresista*, con los cuales, si bien no se pretende alcanzar la representación total de la intelectualidad afrorioplatense, se intenta un acercamiento a algunos de los significados que pudieron entender los sujetos a tratar sobre el confuso y polisémico concepto que puede referirse tanto a la corporalidad, el color de piel, la cultura, un grupo identitario, el linaje o varios de cruces a la vez, incluyendo la clase, la función laboral, el barrio, la celebración del 12 de octubre, etcétera.

Por otra parte, la posicionalidad de la subalternidad urbana afrorioplatense produce interpretaciones y significados sobre la *raza* a partir de las vivencias de los sujetos racializados, sin necesidad de teorías *a priori*. En este sentido es pertinente la propuesta de Horacio Cerutti desde la filosofía latinoamericana, que plantea que los saberes producidos en la región latinoamericana —Nuestra América— no se construyen basados en cuestiones metafísicas, sino a partir de aquello que las y los sujetos piensan a partir de su propia realidad; la cual se piensa situada: «La realidad se piensa situada: alguien piensa siempre situado. Este sujeto del pensar no piensa solo/a ni para sí mismo/a. Son *sujetos*, en plural, y requieren de las otras y de los otros» (Cerutti, 1986, p. 40).

El contexto no es solamente entendido desde una temporalidad diacrónica y un espacio geográfico, sino también como posición desde la subalternidad frente a los pensamientos de la cultura dominante, dado que son lugares de enunciación distintos. Sin embargo, no debe confundirse con un simple maniqueísmo que pudiera postular que si se es subalterno las ideas deberán ser opuestas a las de las clases dominantes. Justamente, el juego ideológico de la hegemonía planteada por Antonio Gramsci, señala que, aunque provenga de los intereses de una determinada clase dominante, la producción ideológica es compartida en gran medida por toda la sociedad. Por esta razón, los pensamientos de las clases subalternas están atravesados por la ideología dominante y sus criterios.

Considerando que la idea de *raza* corresponde a una construcción del pensamiento hegemónico y no desde los sujetos racializados, se analizarán los textos de los cinco autores mencionados en la hipótesis de que la idea de *raza* para los sujetos racializados aporta significaciones de características propias. Los textos escritos por los cinco intelectuales afrorioplatensesse seleccionaron por la relevancia que tuvieron dentro de su colectividad y por su capacidad de ilustrar el objetivo del artículo.

Contexto, el proyecto civilizador de la modernización²

Los autores que interesan en este trabajo tienen en común varios aspectos. Entre ellos, la pertenencia a la colectividad afrorioplatense, el periodo, la región de donde son, su experiencia urbana, su posición de letrados en el que manifestaron sus ideas.

En las décadas del setenta y ochenta del siglo XIX, tanto el Estado argentino como el uruguayo estaban consolidándose y en pleno proceso de modernización. Códigos valorativos de la ecuación civilización-barbarie permearán los pensamientos, discursos, acciones y legitimaciones de los nuevos proyectos nacionales.

Los procesos de consolidación de los estados argentino y uruguayo fueron similares, aunque en escalas distintas y ocasionaron cambios parecidos. Entre ellos: institucionalización del estado secular, crecimiento económico, gran aumento de la población con oleadas de inmigración europea, ampliación de las ciudades, extensión del tendido del ferrocarril, adelanto

² El racismo científico es un conjunto de teorías surgidas en Europa entre los siglos XVIII y XIX que estudiaba una supuesta subdivisión jerárquica de la especie humana en razas, donde las poblaciones caucásicas se consideraban superiores a todas las demás. Entre los autores más conocidos están Arthur de Gobineau, Gustave Le Bon, Louis Agassiz, Samuel Morton, Friedrich Blumenbach, Ernst Haeckel.

de las comunicaciones, mejoras en la educación, creación de instituciones, implementación de nuevos códigos jurídicos, entre otros.³

En la Argentina dicha modernización se concretaría con el grupo dirigente intelectual y político conocido más tarde como Generación del 80,⁴ que, entre otras acciones modernizadoras, promovió la inmigración europea, agudizó la centralización del país en Buenos Aires y llegó al extremo de acabar con grupos humanos enteros que consideraron lo suficientemente bárbaros como para exterminarlos en la llamada Conquista del desierto.

Por su parte, el estado vecino, el joven estado uruguayo, aun influido por la política de sus vecinos, consolidaba con el militarismo apoyado por los terratenientes una ansiada estabilidad luego de largos periodos de guerras.⁵

Una sensibilidad romántica animaba a la intelectualidad de ambas orillas, involucradas en el mundo simbólico de las identidades nacionales (Trigo, 2000, p. 148). La literatura romántica fue un poderoso formador de representaciones sociales de personajes locales, tales como el gaucho, el «indio», el «negro», que cumplieron el rol de representar la inferioridad bárbara dentro de la ecuación ideológica civilización/barbarie.

Uno de los destaques de la cultura dominante que trató la representación «negra» fue la literatura canónica. Se ha vuelto lugar común citar las obras *El matadero*, de Esteban Echeverría, la novela *Amalia*, de José Mármol y el *Martín Fierro* de José Hernández, donde sobre todo las dos primeras muestran un racismo declarado. Empero, sigue siendo importante mostrar de qué forma se representaba la corporalidad de los grupos rechazados para entender a su vez de qué forma ellas y ellos se concibieron y autorrepresentaron.

Tanto Echeverría como Mármol utilizaron en sus escritos a poblaciones étnicas como representación de la animalidad y la barbarie, sin poner en cuestión la historicidad y sus problemáticas sociales (Solomianski, 2003, pp. 17-18). Para estos escritores, la barbarie era utilizada como recurso simbólico político contra Juan Manuel de Rosas y el federalismo. Para muestra baste un par de párrafos.

En una de las escenas de *El matadero*, el narrador describe al carnicero y su entorno en medio mujeres afrodescendientes asociadas a la animalidad:

³ Sobre el proceso de modernización en la Argentina, ver el trabajo de Sabato (2012).

⁴ Sobre la generación del 80 hay una amplia bibliografía; se puede consultar Sabato (2012); Jitrik (1998); Zimmermann (2000).

⁵ Sobre la modernización en Uruguay Méndez Vives (1975). Sobre el período militarista del siglo XIX, se puede consultar también Méndez Vives (1975); Barrán (1968); Nahum (2000).

La figura más prominente de cada grupo era el carnicero con el cuchillo en mano [...]. A sus espaldas se rebullían caracoleando y siguiendo los movimientos una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las harpías de la fábula, y entremezclados con ella algunos enormes mastines, olfateaban, gruñían o se daban de tarascones por la presa (Echeverría, 1983, p. 94).

En la misma línea, Mármol utiliza recursos de degradación con personajes «bárbaros». Es interesante observar que, en ambos, los afrodescendientes son mayormente mujeres que habitan los espacios domésticos. En una escena de *Amalia*, los aspectos raciales se articulan con los refinamientos sociales o en la ausencia de ellos. Florencia, la joven unitaria, posee una «frente espaciosa e inteligente [...] una nariz perfilada, casi transparente, y con esa ligerísima curva apenas perceptible que es el mejor distintivo de la imaginación y del ingenio». En oposición a la joven unitaria, hay otras personas que «ensucian» el ambiente al llenar la estera con el lodo de sus pies: dos «mulatas» y tres «negras» que conversaban con un soldado de chiripá. Para llegar hasta el interior, la joven unitaria tuvo que abrirse paso entre «una multitud de negras, de mulatas, de chinas, de patos, de gallinas, de cuanto animal ha criado Dios» (Mármol, 1976, p. 83).

Las construcciones simbólicas de ambas obras son siempre dicotómicas: barbarismo/civilización. La simbología de lo bárbaro está asociada al mundo zoológico y no social, en connivencia con el racismo científico. Raúl García, quien muestra en *Micropolíticas del cuerpo* (2003) que hay un nuevo cuerpo moderno a construir en la fase modernizadora, identifica en la literatura de Echeverría la alianza entre barbarización y racismo científico, de quien Gustave Le Bon fue uno de sus más importantes teóricos.

La idea de la inhumanidad de Echeverría es análoga a la de «salvajes» utilizada por Gustave Le Bon: «La impulsividad, la irritabilidad, la incapacidad para razonar, la ausencia de juicio y de espíritu crítico, la exageración de sentimientos y otros muchos que se observan igualmente en los seres que pertenecen a formas inferiores de evolución, tales como la mujer, el salvaje y el niño» (García, 2003, p. 69).

En un contexto intelectual más amplio, el racismo científico ocupaba su lugar de referencia en la ciencia europea. Tuvo aceptación en la región y fue común la idea de la inferioridad y menor inteligencia a partir de la biología, la cual será teoría recurrente y se mantendrá en las siguientes décadas vigentes. Entre tantos ejemplos, se pueden citar, entre

muchos autores y lecturas de la época, al propio Domingo Sarmiento y al arzobispo de Montevideo Mariano Soler.

Sarmiento propone una línea divisoria entre lo humano y lo no humano con un Facundo «prototipo estético de la barbarie» (Lojo, 2010, p. 13). El progreso o el atraso se explicaba, entre otras causantes, por las «razas»: «Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducción de negros en América, que tan fatales resultados ha producido» (Sarmiento, 1940, p. 39).

La barbarie y sus tipos humanos —la población originaria, el gauchaje y las personas afrodescendientes— ocupan un *no* lugar dentro de las nuevas naciones platenses. Ubicados en una zona más parecida a la fanoniana zona del *no ser*⁶ (Fanon, 2009, p. 42), estos sujetos son candidatos perfectos a la invisibilización e incluso al exterminio como aconteció con el genocidio ya mencionado, perpetrado hacia los pueblos del sur.

Desde el catolicismo en Montevideo, el arzobispo Mariano Soler, entendía la diferencia de capacidades a partir de las «razas». En tanto católico era partidario del monogenismo: las «razas» se habrían originado desde la misma especie humana y habrían evolucionado de forma diferente de acuerdo al clima y a la geografía. Concordaba con los poligenistas —para quienes las «razas» tienen orígenes diferentes— en una supuesta jerarquía donde la «raza» caucásica estaba por encima de las demás. Por ejemplo, dirá sobre los etíopes:

Predominan en primer término los instintos de conservación en el negro; las facultades morales tienen menos desarrollo: empero no se les puede negar una mediana idealidad y alguna religiosidad: su inteligencia es muy inferior á la del caucásico y mongólico (Soler, 1888, p. 183).

La mentalidad dominante tuvo en el racismo científico un aliado del proyecto civilizador, que inventó bárbaros y seres inferiores, y, por lo tanto, no tuvo que justificarse por el saqueo, explotación y hasta genocidio de sus poblaciones.⁷

⁶ Para un mejor entendimiento de la «zona del no ser» de Fanon, ver Lewis Gordón en Fanon (2009, pp. 217-260).

⁷ En el contexto latinoamericanista, sin embargo, no todos pensaban igual. Dentro de la intelectualidad del continente, hubo quienes difundieron ideas de igualdad en la especie humana. Dos ejemplos decimonónicos fueron José Martí, autor leído en el Río de la Plata, que, para 1891 en *Nuestra América*, en clara refutación a la ecuación sarmientina dirá: «no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza» (Martí, 2002, p. 17). El pensador cubano llegó, incluso, a afirmar lo que en el año 2000 la

Hoy, se sabe que la «raza» es una categoría social y cultural y no biológica. No hay una subdivisión genética de la especie humana en grupos raciales. Esto ha quedado más que demostrado a partir del descubrimiento del genoma humano en el año 2000⁸ (López Beltrán, 2000; Gall, 2004, p. 227).

Al seguirle el rastro en su historia conceptual la idea de «raza» fue funcional a la lógica del proyecto civilizador argumentado con el racismo científico. Por otra parte, «raza» no tenía un único significado, sino varios. Su polisemia se debe a diferentes usos y contextos. Tanto podía usarse para referirse a nuestra especie, la «raza humana», como a una población con determinadas prácticas culturales, como a la subdivisión supuestamente innata dentro de nuestra especie. Sobre todo, con las dos últimas alusiones, se afirmó históricamente un eurocentrismo que se asignó el derecho de decidir sobre la vida y recursos de otros grupos humanos considerándolos inferiores y justificando así su exclusión del acceso al poder y al saber (Kakozi, 2016, p. 96).

En este contexto de construcción ideológica del proyecto modernizador en que la «raza» jugó su papel legitimador, la opinión que las colectividades afrorioplatenses tenían sobre la misma fue algo diferente como se verá. Las cualidades y capacidades de las personas no se calificaban por su biología, sino de la mucha o poca preparación y educación. Se afirmaban para argumentarse, básicamente, en dos puntos. En primer lugar, causantes de origen histórico, que, como consecuencia de la esclavización, los obligó al embrutecimiento y a la falta de estudios. Segundo, los múltiples ejemplos de personas de la «raza» que brillaban en diferentes aspectos de la ciencia y del arte, era argumento suficiente para demostrarlo.

genómica demostró finalmente: la no existencia de las «razas»: No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color (Martí, 2002, p. 21).

Otro gran intelectual latinoamericano del siglo XIX, casi no conocido en la región platense pero sí de Martí fue el haitiano Anténor Firmin —que impactara intelectualmente en el poeta y revolucionario cubano (Elinet, 2017; Solís, 2019, p. 5)—, quien, por su parte, sin poner en discusión la existencia de «razas», demostró de forma exhaustiva desde la antropología física, que no había una tal desigualdad de «razas» planteadas por el racismo científico, sino igualdad, a pesar de las diferencias físicas. (Firmin, 2013).

⁸ Si bien la idea de «raza» se basa en caracteres biológicos, a comienzos de este siglo XXI, se ha demostrado que la estructura genética de los seres humanos nos iguala en un 99,9 % y cualquier variabilidad —no solo lo que podría corresponder a la «raza», sino todas las demás—, está contenida en un 0,01 %, del genoma humano. Por lo tanto, no puede afirmarse que las «razas» existen, en términos biológicos, por lo tanto, no es viable hoy la utilización del término (López, 2000). Sin embargo, la *idea* de «raza» opera de todas formas, aunque no esté basada en formulaciones demostrables (Wade, 2011, p. 211).

La colectividad afrorioplatense y su producción intelectual

La actividad intelectual de las colectividades afrorioplatenses surge del seno de la colectividad con antecedentes organizativos desde el periodo colonial. Bajo el régimen de esclavitud, africanas, africanos y sus descendientes se nucleaban en diferentes tipos de organización principalmente en las cofradías y las salas de nación (Andrews, 1989, pp. 167-179; Rodríguez, 2006, pp. 46-49; Goldman, 2015, pp. 6-9).

En un juego de tensiones enmarcadas por las relaciones de poder el proceso identitario afrodescendiente, como se dijo antes, se configuró entre dos fuertes ejes: por un lado, una identidad asignada por la sociedad dominante, responsable, primero, de la denominación colonial «negro» y, más tarde durante los Estados nacionales de la barbarización a grupos y sujetos sociales inconvenientes. Por el otro, la respuesta desde un sí mismos tornándose sujetos.

En este sentido, siguiendo al filósofo uruguayo Yamandú Acosta, se puede afirmar que las y los afrodescendientes en el Río de la Plata —con sus distintas autodesignaciones a lo largo de la historia (García, 2018)— se constituyeron en sujetos históricos —como lo hicieron sus pares afrodescendientes en toda la diáspora africana— desde el momento que se apropiaron de sus realidades (Acosta, 2011, p. 78) y en un gran intento de recuperar su humanidad asumieron su negritud resignificada: «momento que inaugura la recuperación plena y sin concesiones del estatus de humanidad que había sido suprimido por el hierro y el látigo» (Mbembe, 2016, p. 87). Por este camino resignificarán los valores negativos impuestos asociados a ella, otorgándoles valores positivos (Van Dijk, 2003, p. 99).

Para fines del siglo XIX, si bien podían estar tranquilos en que ya no caerían bajo el régimen de esclavitud, no podrían estarlo en cuanto a encauzar sus vidas como los demás ciudadanos. La pobreza y la discriminación los mantenían al margen de los recursos que la nación destinaba a otros ciudadanos. En el caso uruguayo debieron luchar contra la imposición de las levas forzadas, denuncia que será una constante en la prensa afrouruguaya⁹ (Andrews, 2010b, pp. 55-56; García, 2018, p. 16).

⁹ Uno de los dramas de los afrodescendientes varones, y, por ende, al resto de sus familias, eran las levas forzadas denunciadas por ellos en sus periódicos. Este reclutamiento en los cuales se veían presos durante años y obligados a ser nuevamente «carne de cañón», consistía en el secuestro de varones en las calles y llevarlos a los cuarteles. Por este motivo muchos afrouruguayos se exiliaron en Argentina, exilio poco estudiado por la historiografía.

Sin embargo, la cultura popular ofreció varios recursos para organizarse de forma colectiva. Dos serán de gran importancia: las asociaciones civiles (Sabato, 2012, pp. 205-208) y la producción de prensa (Sabato, 2004, pp. 68-80; Lobato, 2009). Con respecto a las asociaciones civiles, distintas colectividades de los sectores populares del último cuarto del siglo XIX, tanto en Buenos Aires como en Montevideo, tuvieron varias formas de organización colectiva. Son de destaque la prensa, los clubes¹⁰ y las sociedades mutuales.¹¹

Con relación a las prácticas de la prensa popular, existió tanto en Buenos Aires como en Montevideo una fructífera producción, la cual vino, en gran medida, de la mano de la cultura política formadora de identidades políticas y de nuevas «comunidades de lectores» (Sabato, 2012, p. 128), generando lo que Nancy Fraser llama «contrapúblicos subalternos».¹² Fueron los casos de la prensa gremial, feminista, inmigrante, etc. Lobato incluye a la prensa afrorrioplatense dentro de este grupo: «La prensa editada por la población negra, la de los anarquistas y socialistas ha sido clave en la conformación de estos públicos subalternos» (Lobato, 2009, p. 16).

En estas condiciones, un grupo de hombres y mujeres afrorrioplatenses tomaron espacios de la cultura política popular y sus prácticas e hicieron, tanto de las asociaciones como de la prensa, a partir de 1858 con *La Raza Africana o El Demócrata Negro* y *El Proletario* en Buenos Aires, las bases materiales y políticas para cohesionarse como colectividad y defender sus derechos en los nuevos estados modernos.

Casi todos de forma autodidacta, quienes escribían para fines del XIX, eran trabajadores urbanos y letrados en el sentido que lo propone Alejandro Gortázar, al haber tenido acceso al mundo de la escritura y la lectura de la ciudad letrada,¹³ asumiendo, a la vez, roles de liderazgo. En la esfera de la escritura los periódicos afrorrioplatenses abrieron espacios de comunicación interna junto con sus lectores y brindaron un lugar para el intercambio de ideas y coordinación

¹⁰Sobre clubes y sociedades recreativas de afroargentinos en Buenos Aires, ver Cirio (2009, pp. 59-60). Sobre las asociaciones afroargentinas, ver Goldman (2015, pp. 79-81).

¹¹Las sociedades mutuales afroporteñas tuvieron mejor suerte que las afroporteñas. Para las primeras ver Goldman (2015, pp. 49-63); Cirio (2009, pp. 59-60). Para las segundas se tiene noticias hasta la década del setenta de una sola, véase Goldman (2015, p. 64). Lo que no se consiguió organizar en Montevideo fue posible en Buenos Aires con uruguayos radicados allí una asociación de ayuda mutua de acción y duración importante: el Centro Uruguayo.

¹²«Nancy Fraser ha denominado “contra públicos subalternos” a un conjunto vasto de actores y a las producciones político-culturales que se conformaron y circularon de manera paralela a la construcción de los públicos y de una opinión pública burguesa, según la expresión de Habermas.» (Lobato, 2009, p. 16).

¹³Para Gortázar, corresponden a la categoría de letrados —a partir de la propuesta de Ángel Rama—, quienes, insertos en la estructura hegemónica, tuvieron acceso al poder de la letra y la escritura (2006, pp. 113-115). Ver también Rama (1984/1998).

de actividades, acción imposible de hacer en la prensa grande.¹⁴ En los periodos en que había más de un periódico de la colectividad en la arena local, se podían dar debates en común, ricos en contenidos para conocer las ideas que circulaban, como se verá con el folleto de Zenón Rolón que originó confrontaciones entre *La Broma* y *La Juventud*, por ejemplo.

Sobre el número de publicaciones no se conoce la cifra exacta (Cirio, 2009, p. 30), algunas no existen en archivos y pueden conocerse desde la mención sobre ellas. Entre 1858 hasta mediados de la década de los ochenta, en Buenos Aires se editaron aproximadamente poco más de una veintena de periódicos de la colectividad (Cirio, 2009; Geler, 2010, p. 388). En Montevideo, para el periodo considerando los periódicos que están en archivos y los que no, son aproximadamente una docena, lo cual da entre ambas márgenes entre treinta y cuarenta publicaciones, en muchos casos, leídas de ambos lados.¹⁵

La circulación de los periódicos se dio a nivel interno de la colectividad y se producía a la par que el movimiento asociativo. Fueron leídos por sus miembros en las dos capitales, de forma tal que hubo lectores e intercambios de los dos lados del Río de la Plata (Geler, 2010, pp. 193-198) al punto de poder hablarse de una comunidad afrorioplatense (García, 2015; Goldman, 2015, pp. 177-184).¹⁶

La mayoría se financió con suscripciones, algunos avisos y actividades que realizaba la colectividad para recaudar fondos, bailes, rifas, eventos, generalmente con una comisión de damas que se encargaba de gran parte de la organización (Geler, 2010, pp. 34-35).¹⁷

Es difícil saber su tiraje, es un dato que no se daba a conocer, con excepción de algún comentario aislado que permite saber sobre *La Broma*, más de quinientos suscripciones (Cirio, 2009, p. 45; Geler, 2010, p. 34; y *La Asociación*, más de cuatrocientos (García, 2015, p. 162).

¹⁴ Más allá del poco interés que la sociedad rioplatense le dedicó a la producción afrodescendiente, hay una gran cantidad de textos de diferentes autores de la colectividad a la espera de su estudio. Si nada más se tomaran en cuenta los textos de las publicaciones de ambas orillas son de por sí un corpus considerable. A ellos deben agregarse otros textos y expresiones que importan de gran manera a la hora de acercarnos un pensamiento afrodescendiente en el Río de la Plata tales como la poesía, las letras de canciones de carnaval, las cartas, bases y reglamentos de las asociaciones, etcétera.

¹⁵ En Buenos Aires: *La Raza Africana*, *El Proletario*, *La Igualdad*, *El Artesano*, *La Juventud*, *La Broma*, *La Perla*, *La Luz*, *El Unionista*, *La Asociación*, *El látigo*, *El Aspirante*, *El Deber*, entre otros, (Geler, 2010, p. 388). En Montevideo, *La Conservación*, *El Progresista*, *La Regeneración* en sus dos épocas, *El Porvenir*, *El Periódico*, *La Propaganda*, *El Tambor* (Goldman, 2015).

¹⁶ Lea Geler explica con detalles la forma en que se produjeron y circularon las publicaciones afroporteñas (2010, pp. 27-53). El caso de financiamiento para las publicaciones afromontevideanas es similar.

¹⁷ Algunas excepciones las constituyen periódicos como *La Igualdad*, financiado por el partido de Nicolás Avellaneda.

Tampoco se sabe el número de personas que leyeron las publicaciones. Pablo Cirio estima la cifra de dos a tres mil lectores para *La Broma*, lo cual habla de la esfera de afroporteños que leía los periódicos en la época (Cirio, 2009, p. 45).

Además de los periódicos, existieron otro tipo de publicaciones, folletos, libros que abordaron diversos temas, principalmente publicados en Buenos Aires (Geler, 2010, p. 124), como la poesía de Horacio Mendizábal, el trabajo de Jorge Miguel Fort, *Benémeritos de mi especie* o los textos que se tratarán en este artículo.

En este panorama se tomarán algunos de dichos textos en tanto puedan arrojar luz acerca de cómo interpretaron la idea de «raza», autores racializados, escritos en este caso por Zenón Rolón, Ernesto Mendizábal, Juan Blanco de Aguirre y la autoría colectiva de Andrés Seco y Marcos Padin.

Zenón Rolón¹⁸

Fue un músico afroargentino nacido en 1856. Parte de sus estudios los hizo en Italia. Autor de un sinnúmero de composiciones musicales, «su nombre está unido a la dirección de mil conciertos» (Ford, 2003, p. 98). Entre sus composiciones, se destacan *Sinfonía Orijinal*, la *Marcha a Falucho*, la barcarola *Sull'Arno*. Para su aporte sobre el tema racial se consulta su ensayo *Dos palabras a mis hermanos de raza*.

Es un texto de carácter apelativo, un llamado a su comunidad racial a nivel mundial, que, dirigido a su colectividad afroporteña buscó mostrar la urgencia y las posibilidades que existían para que dicha colectividad saliese del atraso, la miseria y la indiferencia de la sociedad general.

En 1878 el ensayo fue publicado por *La Juventud* y anunciado en varias oportunidades por *La Broma* (Geler, 2010, p. 184). En su exposición de la serie de problemáticas, el ensayo en un tenor de autocrítica tonos severos de enjuiciamiento y culpabilización hacia la colectividad, lo cual provocó reacciones por parte de algunas personas y de la redacción de periódicos como *La Broma*, periódico afroporteño¹⁹ y *La Regeneración*, periódico fromontevideano ocasionó, asimismo, una serie de debates entre *La Juventud* y *La Broma*²⁰ (Geler, 2010, p. 197). Su crítica hacia la poca organización afroporteña fue considerada un insulto a la colectividad por los redactores de *La Broma*. El músico manifestaba que la colectividad no actuaba, era apática, no

¹⁸ Para mayor información sobre Rolón, ver Ford (2003, pp. 81-100) y Geler (2010, pp. 180-191).

¹⁹ «El folleto de D. Zenón», *La Broma*, n.º 19, 31 de enero de 1878, p. 1, y su continuación: «Sobre el mismo tema. El folleto de D. Zenón», *La Broma*, n.º 20, 8 de febrero de 1878, p. 1.

²⁰ «Noticias varias», *La Broma*, n.º 20, 8 de febrero de 1878, p. 4.

respondía a las afrentas de la sociedad, era atrasada y poco hacía por salir de esta situación. *La Broma* consideró que, por el contrario, la colectividad afroporteña había trabajado por mejorar y lo había logrado en gran medida. Ponía *la Broma* ejemplos de intelectuales de la «raza» como los hermanos Mendizábal y ellos mismos como publicación —*La Broma*— además de *La Perla* y *La Juventud* eran prueba de avance.²¹ «Dos palabras» entra al tema enfocando la atención en la visión geográfica de América y África. Luego, pasa a una parte histórica —argumento de las causantes—, seguida de la descripción social de los afroargentinos —en la cual se observa el drama de la colectividad, punto principal a ser discutido—, y finaliza con algunas propuestas. Su enunciación parece dirigirse siempre a los varones de su colectividad, ya que las mujeres son mencionadas indirectamente.

La parte histórica de la «raza» relata la migración forzada de sus antepasados. Ubica la llegada a la región en 1569, con el permiso otorgado por Ortiz de Zárate (Cortés López, 2004, p. 49). El origen está en África, en general, sin especificación de alguna región, cultura, etnia o nación en particular. A seguir, desarrolla un par de párrafos en los cuales describe varios de los horrores del tránsito de un continente a otro, a través de los viajes en los inmundos buques «negreros» del sistema esclavista. Incluso, entre los horrores, se refiere a la violación hacia «sus compañeras», en lo que Lea Geler agudamente llama la atención: la rareza de que un intelectual se refiera a las violaciones hacia las mujeres (Geler, 2010, p. 206). Además de²² «las veces que debieron ser espectadores de las violaciones hechas á sus compañeras, también menciona el horror de contemplar «las torpezas ejecutadas en sus hijas» y cómo los niños «fueron marcados en el rostro con el infernal látigo».²³

Rolón se agarra de esta imagen de los sufrimientos vividos por sus antepasados para otorgarse la autoridad moral de recriminar a su colectividad. ¿Qué hacían sus pares en ese momento para responder a estas atrocidades históricas a los ancestros? Continúa Rolón que si ellos —los antepasados— pudieran hablar dirían que hasta les habían quitado la posibilidad de llorar porque «sus Señores» sus esclavizadores, que se creían «Señores de todo y, que fanáticos de la religión; inquisidores por instinto y déspotas por hábito»²⁴ no se lo permitían. Entonces, si pudieran presentarse al momento, le recriminarían a su descendencia, la indiferencia. Esa indiferencia con la cual contemplaban la esclavización en el país vecino, Brasil, sin hacer nada y a la que se sumaba la tendencia al «vicio y a la holgazanería» que les impedía organizarse y ser industriales.

²¹ «El folleto de D. Zenón»; *La Broma*, n.º 19, 31 de enero de 1978, p. 1.

²² Se respeta la escritura textual.

²³ «El folleto de Zenón Rolón», *La Juventud*, n.º 21, «El folleto de Zenón Rolón», 10 de julio de 1878, p. 1.

²⁴ «El folleto de Zenón Rolón», *La Juventud*, n.º 20, 10 de julio de 1878, p. 1.

La última parte presenta propuestas a partir de la conciencia, para una «resurrección» social. Para ello es necesario un plan educativo que debía comenzar en la infancia. En primer término, completar la educación escolar básica a la que todos los ciudadanos tenían derecho. Luego, instruir a los jóvenes para oficios y cuando ya estuviesen formados en uno, que pasasen a fungir como maestros en talleres de la colectividad. En el caso de los que tuviesen vocación para los estudios avanzados de artes y ciencias, debían ser encaminados en una carrera con los fondos de la colectividad.

Un pie de página de una de sus fuentes históricas resulta interesante sobre varios puntos. Por una parte, al referirse a las luchas independentistas las llama «nuestras revoluciones políticas» y aclara que dice «nuestras» porque la «raza africana» después de estar en América, ya es americana: «porque habiéndose extendido en Sud América, la raza africana; debemos considerarla como americana». Se entiende que el «nuestras» lo incluye a él mismo y a sus lectores afrodescendientes a quienes está dirigido su ensayo, como «raza» africana y luego americana. En el párrafo, la «raza» resulta una adscripción histórica y territorial, entre otras posibles significaciones.

El otro punto de interés aquí es la mención de un autor que lleva a las lecturas que hacía el Rolón: el filósofo chileno Francisco Bilbao.²⁵ Queda aquí de relieve la simpatía ideológica de Rolón hacia el autor y sus propuestas, sobre todo hacia el latinoamericanismo incipiente y las ideas de igualdad. Además de ello, para Rolón, el autor chileno es de suma importancia para los «negros» desde el momento que este luchador «socialista» predica al mejor estilo de Jesucristo, la igualdad como forma de vida. Igualdad que los «negros» deben recordar siempre: «es un deber y una necesidad para mí, el consagrar dos palabras al gran filósofo de la Sud-América; al gran republicano; el émulo de Mazzini; al gran defensor de la humanidad – áFrancisco Bilbao. Su imagen debería vivir en el corazón de todos los hombres de color, él, el gran socialista; cual un nuevo Jesu-Cristo, predicando la igualdad consiguió la RESURRECCIÓN de los negros».

La igualdad es de interés para la «raza», porque su «raza» y la de sus hermanos ha sido violentada y aún no ha logrado ser valorada: los descendientes de africanos están en una situación grave de atraso y pobreza. Africana y americana, la «raza» es la colectividad, con su historia, su dramática realidad social, su falta de organización, encontrada en otros cruces, mirando siempre hacia posibles perspectivas que pueden ser buenas aliadas, como el

²⁵ Para acercarse al pensamiento de Francisco Bilbao, ver *Los cuatro abuelos*, Miguel Rojas Mix. En su capítulo dedicado a él (Rojas, 1997, pp. 343-356), Mix lo describe como un «marginal de la historia», porque además de su rebeldía, según él, no era citado por nadie. Aquí se ve a Rolón citándolo, lo que muestra que Bilbao era más conocido de lo que se imaginaba.

latinoamericanismo. Es, asimismo, una proyección a futuro que debe mejorar, educarse, actuar en conjunto. No hay ninguna alusión a que sus «hermanos de raza» sean diferentes a las demás personas por sus genes o constitución innata.

Ernesto Mendizábal

Del militar y periodista Ernesto Mendizábal no hay muchos datos en las fuentes bibliográficas que hagan referencia a él. Hijo, junto con el poeta Horacio Mendizábal y dos hermanos más, del pintor y diputado provincial Rosendo Mendizábal (Díaz, 1998, p. 12) fue criado en el seno de una familia que le dio educación formal. María Lourdes Ghidoli, quien se ha referido a él en varios trabajos indica que habría nacido entre 1858 y 1859 (2011, p. 59).

Por medio de la prensa afrodescendiente, entre otras, puede verse su participación en la vida intelectual rioplatense y afrorioplatense como escritor y periodista (Ghidoli, 2011, p. 59). Con el presidente militar uruguayo Máximo Santos, a quien le dedicó el libro *Don Máximo Santos. Significación política e histórica de su gobierno en la evolución social sud-americana* —ya sea por su propia iniciativa o porque el propio Santos se lo encargó—mantuvo relaciones personales y epistolares, se presentaba como «Miembro del Ejército Argentino» y secretario particular del coronel Máximo J. Bedoya.²⁶

De dicho libro, publicada en enero de 1886, se tomarán las referencias para conocer su idea de «raza», que, podrá verse, no está relacionada al racismo científico. Un trabajo con un fin político, de adhesión al segundo presidente uruguayo del militarismo, su ensayo no deja de ser un rico aporte sobre una de las formas de concebir varias ideas, entre ellas, la de «raza». Su trabajo es una obra histórica, política y filosófica que pretende inscribirse en la historia de las flamantes repúblicas de América en el escenario mundial. El texto presenta rasgos de lo que hoy se llamaría latinoamericanismo; busca mostrar a América del Sur como vanguardia con relación a Europa. Una de las ventajas frente al viejo mundo fue el republicanismo con el que nacieron las naciones de América Latina —es interesante observar cómo ya utiliza el término—, frente a los gobiernos monárquicos en Europa: «los europeos representan, á pesar suyo y en conjunto, las ideas del pasado, mientras nosotros, la raza americana, representamos los ideales del porvenir» (Mendizábal, 1886, p. 20).

Su principal argumento para elaborar las explicaciones es la igualdad civil, base del republicanismo, generada a partir de la filosofía racional. Las tendencias aristocratizantes son

²⁶ En la búsqueda de la personalidad del «Coronel Máximo Bedoya» para la década del ochenta del siglo XIX, aparece con esa denominación el militar roquista bajo el mando de Nicolás Levalle participante de la expedición genocida conocida como Campaña del Desierto.

un atraso, un foco de desigualdad. Así como las filosofías teológicas: «Háse observado con justicia que el origen de las desigualdades sociales dimana de las religiones deístas» (Mendizábal, 1888, p. 36).

A partir de su fundamento de equidad, despliega sus argumentos políticos que buscan propagandear al sector militarista defensores de los no privilegiados habitantes del campo, frente a los «sabios» hombres doctos, seguidores acríticos de las ideas europeas, que se consideran superiores a la gente sin estudio: «como si las ideas sólo germinaran en el cerebro de los sabios y el fósforo que las produce fuera patrimonio de una clase» (Mendizábal, 1886, p. 26). Se pronuncia a favor de que en todo el nuevo continente se logre «la formación del partido criollo que, sincero intérprete de las leyes democráticas, tiende á la supresión de todos los privilegios, aun cuando ellos sean morales, pues ni aun éstos son admisibles ante el dogma republicano» (Mendizábal, 1886, p. 27).

Su exposición alude a ambas partes —los doctos y los rurales— en dos clases opuestas, clara referencia a los *principistas* en contraposición a los *candomberos*, sector caudillista rural (Barrán, 1987, p. 131-138), que llegará al poder con los gobiernos militaristas. Para él, solo hay dos partidos en el Uruguay: el de los «doctores o el de los militares», que, con la mano de Máximo Santos, finalmente, se arribaría a un gobierno justo.

Para el autor de *Significaciones*, la «raza» es una conformación cultural, geográfica, histórica y política. La «raza americana» fue formada a través de un proceso que él relata en breves pinceladas. América quedó formada culturalmente a partir de un mestizaje entre pueblos originarios —«raza altiva»— y europeos. Lo interesante en esta explicación es la ausencia absoluta del elemento africano del cual él forma parte. De las treinta y una páginas que componen el folleto, en ninguna se menciona la participación africana en la composición étnica de la «raza americana».

Por lo tanto, para el autor de *Significaciones* la «raza» es una división de carácter político entre americanistas y europeístas, o entre los americanos del norte con los del sur — América Latina— y cada una de estas adhesiones se encuentran representadas en las políticas locales de las repúblicas americanas.

Una de las figuras que en la segunda mitad del siglo XIX bregó por un pensamiento y unión americanista en contraposición al europeísmo fue justamente el mencionado por Zenón Rolón, Francisco Bilbao, quien entre otras cosas fue uno de los primeros en referirse públicamente a la región como América Latina, proclamó la unidad continental y denunció la noción de progreso como contrario a los intereses americanos (Rojas, 1997, p. 349).

Cuando se refiere a las «razas» del norte y del sur del continente americano, la del norte es sajona, mientras que la del sur es latina. La del norte es homogénea y la del sur variada. No le parece que haya superiores o inferiores, sino que ve «discutible esta prevalencia de razas» (Mendizábal, 1886, p. 8). En este sentido, Mendizábal utiliza la noción de «raza americana» para expresar la latinidad, nuevo faro republicano de la humanidad y la usa de argumento para defender la política de Santos en el terreno local uruguayo. La «raza americana» debe labrar su propia realidad alejada de los doctos proeuropeos (principistas): «El mundo americano no es ni puede ser una sucursal del mundo europeo, sino, por el contrario, una entidad que sigue una vida paralela [...] todo señala á la América Latina una civilización exclusivamente propia» (Mendizábal, 1886, p. 9).

La tesis principal de Mendizábal se basa en el ideal de la igualdad; por lo tanto, las «razas» no denominan deficiencias o superioridades físicas innatas, son, incluso, poblaciones continentales con sus tendencias políticas: republicanismos con la «raza americana» frente a la monarquía de la «raza» europea. En un momento también menciona al socialismo no como opción política, sino como sinónimo de igualdad (Mendizábal, 1886, p. 30).

Puede verse en la lectura *Significaciones* a un Mendizábal que habla desde su lugar de militar, como el secretario particular del coronel Bedoya, y no como un afrodescendiente, a pesar de su participación en la vida de la colectividad, como se dijo antes en este mismo apartado.

Juan Blanco de Aguirre²⁷

Juan Blanco de Aguirre, pintor y escritor, nacido en la década del cincuenta del siglo XIX, en el campo del departamento de San José, Uruguay, fue radicado en Buenos Aires, desde la niñez. Sus padres, en condiciones paupérrimas, decidieron darlo en adopción a una familia porteña, la cual pudiera encauzarlo a convertirse en un adulto con una vida de mejores condiciones sociales y económicas. Circuló en los medios del activismo y organizaciones afrorrioplatenses de la época. Este niño afrooriental, crecido y formado en Buenos Aires no olvidó quién era, ni siquiera cuando años más tarde llegó a Florencia, Italia a estudiar pintura. Para acercarse a su pensamiento se leerá su libro *Páginas. Colección de artículos literarios*, de 1888.

²⁷Sobre la vida de Blanco de Aguirre, ver Picotti (1998); Ghidoli (2016).

El lado afrodescendiente de Blanco de Aguirre tiene un lugar de destaque en sus *Páginas*. En la época de su publicación, tanto la colectividad afroporteña como la de la otra orilla, estaban en intensa actividad social de la cual él formaba parte. Hay varios artículos en los que trata cuestiones de la comunidad racial: «La raza negra en América», «Vejamen», «Abolición de la esclavitud». En varios, aunque el tema sea otro, hace referencias constantemente a la situación de los miembros de la «raza».

El más completo sobre el tema es «La raza negra en América», conferencia que dio en la velada literaria organizada en beneficio de la recién fundada asociación de ayuda mutua de los afrouruguayos que vivían en Buenos Aires, el Centro Uruguayo (Blanco, 1888, pp. 9-16; Ghidoli, 2016, p. 86)²⁸.

Para Blanco de Aguirre, está claro. La situación de inferioridad de la «raza negra» provenía de un estado de barbarie, no de causantes naturales o biológicas, como lo sostenían intelectuales y opiniones de la sociedad dominante, era histórica y provenía de una imposición, en primer lugar, porque fueron obligados a salir de su tierra, el «África inocente», para, luego, ser obligados a la esclavitud. Más adelante en el tiempo, ya en las repúblicas, la sociedad continuó con la idea de una supuesta inferioridad que la propia colectividad debía exigirse demostrar con su ejemplo que no era verdad. En «La raza negra en América» se pregunta finalmente quiénes fueron los bárbaros: ¿los que fueron arrancados de su tierra o los que los obligaron a salir? El embrutecimiento del que padecían los afrodescendientes fue provocado, no natural. Y en tanto eran iguales a los demás demostraron aun ir más lejos, porque quisieron salir de un estado considerado bestial, aun sin tener las condiciones o el conocimiento al que tenía la sociedad dominante:

Quiénes demostraron ser, en ese pedazo de mundo, más bárbaros en sus acciones? Y ¿quiénes mas grandes en sus sentimientos? Mas grandes? Los negros! Porque lucharon con valor y con fé por obtener la libertad que se les coartaba; los negros que sin tener la mas remota idea de lo que son los derechos humanos, lucharon para que se les levantara del rango de bestias en que se les tenía (Blanco, 1888, p. 10).

²⁸La fundación del Centro Uruguayo concentró muchos de los afrouruguayos exiliados forzados, que habían huido de las levas. En 1889, cuando el presidente del Uruguay, Máximo Tajes visitó Buenos Aires, una delegación importante del Centro le reclamó y le demandó que acabara con las medidas de atropello hacia los hombres afrouruguayos. El reclamo consta tanto en el final del discurso de Blanco de Aguirre (Blanco, 1888:161) como en la noticia publicada del acontecimiento por el periódico afrouruguayo *El Periódico*. Por lo que la misma prensa hizo saber, la promesa no fue cumplida (Andrews, 2010a, p. 248).

En el mismo artículo hace referencia a la comunidad racial de varios países de América: Estados Unidos, Cuba, Brasil y Argentina. Todos ellos en situación de atraso y miseria. Por ello, la única salida era la unión de los miembros de las colectividades, la organización, la ayuda mutua y la preparación educativa.

Además de que la «raza» era una configuración social, tenía un origen geográfico y cultural, en el caso de los suyos, África; la que más parece un lugar utópico, dado que se habla como algo general y desconocido. En realidad, las personas que eran secuestradas y traídas al continente americano provenían de etnias y poblaciones de una diversidad extraordinaria. Se ve claramente de qué forma se perdieron en el proceso de la «raza» las identidades locales de sus ancestros, que no pudieron preservarse en gran parte de la memoria colectiva afrodescendiente.

Otro punto interesante que plantea Blanco de Aguirre sobre la comunidad racial, era la situación discriminatoria. Presenta en «Vejamen humano» el caso de un periodista, probablemente argentino (por lo que él mismo dice) hacia los afroestadounidenses, que, ante una posible migración a la Argentina, resultaban una amenaza, según él. «La tesis que sostiene revela un fervor *sui generis*. Se tiembla que el negro fuerte en dinero y en número venga, á balancear y hacer valer su influencia en las urnas electorales, hecho ciudadano, y hasta gobernante» (Blanco, 1888, p. 82). El periodista ve la amenaza en el «negro», aunque viniera con dinero, pero no ve que el «blanco» fue mucho más lejos que una amenaza: «Según él el blanco no se amenguó usurpándole sus derechos y su libertad, pero se rebaja concediéndole su amistad y su alianza» (Blanco, 1888, p. 85). La explicación es el racismo del periodista que no acepta el robo hecho a la población africana y sus descendientes y no tiene problemas en aceptar el proyecto estatal de estímulo a la inmigración masiva europea, aunque llegase sin condiciones económicas

Porque si esa inmigración negra fue en otros tiempos obligada al trabajo [...] si en otros tiempos, repito, forjaron colosales fortunas con nervudo brazo, por mas que no las gozaron, porqué pues, ¿hoy se la rehusa y denigra con fútiles pretextos [...]? Mientras tanto el Gobierno Federal por medio de agentes especiales en Europa, excita y fomenta á costa de ingentes gastos la emigración europea, á las que ofrece vastos territorios y todo género de facilidades y protecciones, puesto que por lo general esa inmigracion carece de recursos [...]. Pero no alcanzo á penetrar los peligros tan escondidos y tan inminentes que haya en la

futura admisión de la anunciada inmigración de gente de mi raza, que formará sin duda un pueblo laborioso y fuerte (Blanco, 1888, p. 87).

Blanco de Aguirre señala, finalmente el racismo del corresponsal asociado a lo biológico: «El corresponsal á que hé hecho alusión hace sarcástico y repugnante alarde temiendo que su raza sea afeada en futuras mezclas, olvidando sin duda antojadizamente que ya ha sido *contaminada* desde hace medio siglo atrás» (Blanco, 1888, p. 84).

De nuevo la asociación de la «raza» con la biología es mencionada en otro artículo «Las artes en la República Argentina»; de esta vez sugiere con más cercanía hacia el racismo científico —más o menos en lo que se vio con Martí en la nota 8 que afirmaba que la «raza» era asunto de los «pensadores de lámparas» que negaban «la identidad universal del hombre»—, que la «raza» como «fisiología» es un invento de los «blancos» con la cual busca probar con un juicio falso y ofensivo una supuesta menor capacidad del «negro» y afirmar su «raza caucásica» en superior que consiste únicamente en privilegios, en su opresión y no en naturalezas:

En vano la fisiología, obra de los blancos, trata deprimir el intelecto del negro. En vano atribuye una pobreza de ingenio que ofende á la humanidad porque el intelecto deprimido volvió por sus fueros y probó irrefutablemente que un negro tiene el corazón exactamente igual al del blanco, un espíritu que en nada difiere del espíritu de la raza de los privilegios y de las opresiones, y una mente que cultivada ofrece las mismas ventajas, y los mismos frutos que la mente del individuo de la raza caucásica (Blanco, 1888, p. 87).

Blanco desmonta la naturalidad de la superioridad caucásica, cuando en realidad es una «raza de los privilegios», tan histórica y nada natural como su «raza». La superioridad de los «blancos» nomás se explica en su opresión hacia los demás y en su cultivo.

Blanco de Aguirre también fue el encargado de dar el discurso como representante del Centro Uruguayo en la oportunidad que el presidente Máximo Tajes estuvo en Buenos Aires y una comisión del centro lo visitó en mayo de 1889.²⁹En el discurso el autor de *Páginas* hacía referencia a dos identidades de los miembros del centro «orientales» con origen en el árbol Africano. Por lo tanto, aquello que los diferenciaba de los demás orientales era la «raza»: «Tenéis en vuestra presencia á todos los miembros que componen la Sociedad de Socorros

²⁹Si bien el libro *Páginas*, tiene su fecha de publicación de 1888, tiene información relativa a 1889, como la visita del presidente Máximo Tajes a la Argentina, así como el artículo «Estado Unidos del Brasil», en el que Blanco aplaude la iniciativa republicana en el país vecino, la cual fue proclamada en noviembre de 1889.

Mutuos Centro Uruguayo —todos orientales— y en su mayor parte ramas de hojadas del poderoso árbol africano, que tan benéficos servicios presta á la obra colosal de los treinta y tres, y á las diversas fracciones políticas que siempre ha estado dividida la familia Uruguaya» (Blanco, 1888, p. 160).³⁰

Un punto tocado por Blanco de Aguirre sobre la población originaria del sur vale la pena traerlo a colación. Mientras la mentalidad consideraba salvajes a esta población, el autor de *Páginas* aporta un matiz crítico: «el hijo verdadero de esta tierra que no todos los gobiernos supieron considerar y dominar. Y por momentos me inclinaba á pensar que fueron nuestros gobernantes quienes hicieron con engaños y rigores un tigre carnicero y sediento de sangre humana, de cada hijo del desierto pampeano» (Blanco, 1888, p. 66).

Esta perspectiva más fresca sobre el lugar común de la época que consideró a los pueblos del sur, salvajes, sin cuestionamientos de sus causantes, develan en el pensamiento de Blanco de Aguirre una agudeza crítica no esencialista que no pensó solamente en la población afrodescendiente, sino que se percató que el «salvajismo» sobre los pueblos originarios era tan provocado por el progreso y sus gobernantes como lo había sido para con su comunidad.

Andrés Seco y Marcos Padin

Sobre las vidas de ambos redactores afrorioplatenses se sabe muy poco. Andrés Seco nació entre 1849 y 1950. Vivió en Argentina y en Montevideo. A través de la lectura de la prensa afrorioplatense conocemos a ambos como periodistas y fundadores de los dos primeros periódicos afrorioplatenses *La Conservación* (1872) y *El Progresista* (1873). Se sabe, por la secuencia de las publicaciones, que Andrés Seco continuó como colaborador en los próximos periódicos afrorioplatenses: *La Regeneración* 1884 y *El Porvenir* 1880. Luego, aparece en cartas o en crónicas sociales de *La Propaganda* de la primera época 1893-1895 y hasta 1913 en *La Verdad*. Por su parte, Marcos Padin fue redactor, poeta y cofundador con Andrés Seco de las dos primeras publicaciones. De su autoría son varios poemas, entre ellos, dos dedicados a la «raza»: «A la raza» y «Canto a mi raza».³¹

La diferencia con los otros tres autores anteriores es que el estilo de Seco y Padin es periodístico y desde el activismo. Principalmente, escribían para un periódico, semanalmente, y

³⁰La noticia fue cubierta por la prensa afromontevideana con la inclusión del discurso de Blanco de Aguirre, «Sociedad 'Centro Uruguayo', *El Periódico*, 9 de junio de 1889, n.º 6, p. 1.

³¹«Canto a mi raza», *El Periódico*, 14 de julio, n.º 11, 1889, p. 2 y «A la raza de color», *La Conservación*, n.º 17, p. 3.

tuvieron el mérito de ser los iniciadores del movimiento afro en Montevideo en el periodo del Uruguay independiente, desde la ciudadanía.

Hombres de acción, asumiendo un rol de liderazgo de la colectividad, son un ejemplo claro de cómo sujetos subalternos tomaron de una práctica de la cultura popular en el Río de la Plata —como lo era la prensa subalterna—, los medios para expresar sus ideas y organizar un movimiento político-racial, desde su lugar de enunciación, la «sociedad de color», en un momento en que se definía la identidad nacional sin la inclusión de las y los afrouruguayos ni de la población originaria. Hicieron desde la prensa, la formación de un público subalterno, que, junto a las prácticas asociativas de la nueva sociedad nacional y espacios posibles y estratégicos donde actuar, reivindicar sus derechos y proyectar una imagen del «negro» distinta a las representaciones que la sociedad dominante hizo tan peyorativamente de su población: «¿Cómo no vamos á tomar parte integrante nosotros que somos los individuos, que mas nos hemos sacrificado por mantenernos incólume? ... ¿Y aun varios nos consideran unos antropófagos, que nos comemos unos á otros?».³²

La igualdad para ellos era la principal base filosófica:

«Los derechos» Estos: nos pertenecen del mismo modo que al hombre blanco, porque nuestra carta fundamental al dictarlos no hizo ecepcion de uno á otro [...] Tomamos como absurdo y hasta ridículo nos parece creer como varios que nos hallamos despojados de ellos.³³

A tal punto, fue importante para actores sociales como Seco y Padin, la apropiación de las prácticas de la cultura popular que, además de iniciar un movimiento para la cohesión de la colectividad, apoyaron otra acción política importante: la candidatura de un elemento de la «sociedad de color» a la Cámara de Representantes, el militar José María Rodríguez.

¿Qué era para estos redactores la «raza»? Para ellos también constituía un concepto polisémico. Para empezar, como lo era para los otros tres autores, la «raza» hacía referencia a un grupo socio-histórico cuyos miembros compartían una serie de características culturales. Asimismo, como para Rolón y Blanco de Aguirre se identificaban con *su* «raza», su ascendencia africana, con la preservación de una memoria que guardaba imágenes del sistema esclavista.

Para ellos, la «raza» también los unía a una comunidad racial en la diáspora y en la colectividad nacional. En tanto activistas, Seco y Padin se dedicaron principalmente al carácter

³² «Una palabra», *El Progresista*, n.º 1, 4 de setiembre de 1873, p. 1.

³³Ídem.

local de la «raza», que era su colectividad. Utilizaron el término como un apelativo constante para la unión y la lucha en defensa de sus derechos y la visibilidad en base a la intocable igualdad, a la que tanto preconizaban los demás, sobre todo Mendizábal. Por lo tanto, ajustaron sus discursos a las problemáticas particulares de la colectividad: la unidad, salir del oscurantismo, educarse y, con un gran paso más allá, de otras colectividades afrodescendientes en América Latina, intentaron la representación política. La «raza» también significaba una tendencia política:

En el artículo «A votar», arengan a su público a participar de las elecciones. El argumento principal es de carácter histórico: los inspiradores «nuestros abuelos», los que dieron su vida por las luchas de la independencia y en todas las instancias civiles y militares. Aquí la futura palabra académica afrodescendiente que se utiliza hoy cobra sentido al valorar a su comunidad en una lectura significativa de una ascendencia y descendencia de sus familiares: lo que le da continuidad temporal, identitaria y de resistencia a su grupo.

... con nuestra indiferencia hacemos una seccion de los sagrados derechos que nos corresponden y que tan caros ha costado á nuestros mayores, pues há llegado el caso de considerarlos los verdaderos mártires de la libertad, tal es el verdadero sentido, del mote dado por el pueblo á nuestra raza al denominarla Carne de Cañon. Ahora bien ese derecho, adquirido á costas de haberse convertido en Carne Cañon nuestros acendientes ¿Debemos regalarlo? ¿Debemos privar de él a nuestros desendientes? [...] Unamónos votemos, y, llevemos al parlamento Nacional aquel de nosotros que consideremos con mas virtudes cívica.³⁴

Para ellos la «raza» es *su* «raza». Su familia, su colectividad. Es decir, sin mucha abstracción; es su mundo social cercano, por el cual se ponen en acción. La «raza» tiene connotación biológica para los «blancos» que consideran el color de la piel oscura como un delito. Por eso se tomaban la atribución hasta ya fundado el estado uruguayo de secuestrar a los varones afrouruguayos y obligarlos a formar parte de las levas.

En sus discursos utilizan en varias ocasiones la dicotomía blanco/negro. En la que los «blancos» ejercieron la horrorosa violencia hacia los «negros». «Tiempos aquellos que una persona de color era donde saciaba su cólera un capataz gobernado con impía mano el latigo y

³⁴«A votar», *La Conservación*, n.º 8 de, 22 de setiembre de 1872, p. 1.

otros instrumentos por el estilo los cuales eran destinados para las personas que ostentaban la faz oscura».³⁵

En ambos es posible percibir las imágenes con las que trabaja la memoria. La historia estaba fundada en esos remiendos de memoria que buscaban preservar en un acto de resistencia. Dirán «... las glorias de un pueblo quedan inscritas en los anales de la historia, pero las glorias de una sociedad quedan con imborrables letras en los nobles corazones de los que han presenciado el grandioso acto por que nosotros trabajamos».³⁶

Como dato complementario, Andrés Seco y Marcos Padin probablemente también leyeron a Francisco Bilbao, ya que incluyen un epígrafe de su autoría: «Para sostener y defender los derechos propios, siempre que estos se apoyen en la verdad, no es necesario, tener elocuencia».³⁷

Desde esta falta de elocuencia, pero de una gran fuerza de convicciones, en ningún momento para Seco y Padin la «raza» era causante de diferencias de capacidad o inteligencias. La única diferencia era la social e histórica que los «blancos» habían impuesto que ellos pretendían desmontar desde la arena periodística y desde la política.

Conclusiones

Los afrorioplatenses en coexistencia con la ideología dominante que los racializaba y barbarizaba, elaboraron un pensamiento que cuestionó el discurso hegemónico. Es notorio en que la forma de concebir la «raza» no contó con determinantes biológicos.

Salvo Blanco de Aguirre que mencionó la acepción genésica del término y que al hacerlo mostró su uso desde el poder, ningún otro autor pensó la «raza» como una subdivisión biológica de la especie. Por lo tanto, desde su percepción de sujetos racializados, todos tenían claro que las diferencias en el carácter de las personas o sus capacidades y la situación social de atraso no eran derivadas de cuestiones biológicas. En todo momento, se basaron en fundamentos históricos y sociales para explicar la «raza». Esta tenía más que ver con su proceso de construcción identitario como colectividad y no con una barbarie innata.

³⁵ «Ayer y hoy», *La Conservación*, n.º 4, del 25 de agosto de 1872, p. 1.

³⁶ Ídem.

³⁷ «Nuestros deberes», *El Progresista*, n.º 2, 11 de setiembre de 1873.

Llegar a estas conclusiones implicaba asimismo asumir el lado de construcción hegemónico del concepto y la claridad de verlo como una estrategia opresiva con la cual se pudo inventar salvajes y justificar despojos y crímenes humanos sobre ellos.

El nuevo proyecto modernizador que no perdonó los grupos sociales «inadaptados» encontraría a los afrorioplatenses en posición de organizarse y emitir una opinión pública desde la cual podían pensarse como colectivo, autorrepresentarse, emitir sus pensamientos y elaborar relatos y discursos de su propia identidad resignificando el papel que la sociedad rioplatense y la intelectualidad tenían sobre las «negras», los «negros», las africanas, los africanos.

La cercanía con el incipiente latinoamericanismo, que ya circulaba como respuesta al proyecto civilizador, está presente tanto en la explicación de Mendizábal como en las citas de Bilbao de Zenón Rolón y en los escritos de Andrés Seco y Marcos Padin. La colectividad buscaba otras vías de identificación que propiciasen la igualdad, así como alianzas ideológicas y políticas que favoreciesen sus intereses, todo lo cual muestra una faceta que la «raza» desde la percepción afrorioplatense, a nivel organizado, utilizó.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

BLANCO DE AGUIRRE, J. (1888). *Páginas. Colección de artículos literarios*. Buenos Aires: Imprenta Regina Margherita de C. Parisch.

SECO, A. y PADIN, M. (1872). *La Conservación*. Montevideo.

SECO, A. y PADIN, M. (1873). *El Progresista*. Montevideo.

MENDIZÁBAL, E. (1886). *Don Máximo Santos, Significación política e histórica de su gobierno en la evolución social sud-americana*. Montevideo: Imprenta El Siglo Ilustrado.

ROLÓN, Z. (1878). Dos palabras a mis hermanos de raza. *La Juventud*, n.º 20, 30 de junio de 1878, pp. 1-2 y n.º 21, 10 de julio de 1878, pp. 1-2.

Correspondencia de Máximo Santos con Ernesto Mendizábal, 1881-1883, Caja 95, Carpeta 36, Archivo General de la Nación, Montevideo, Uruguay.

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, Y. (2011). La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana. En: GRUNER, E. (Coord.). *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: Clacso.
- ANDREWS, G. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- ANDREWS, G. (2010a). Recordando África al inventar Uruguay. En: LEAL, C. *Historias de raza y nación en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- ANDREWS, G. (2010b). *Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.
- BARRÁN, J. P. (1968). *Latorre y el Uruguay moderno*, Montevideo: Arca.
- BARRÁN, J. P. (1987). *Apogeo del Uruguay pastoril y caudillesco 1839-1875*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- BURKE, P. (2014). *Cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- CERUTTI, G. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- CIRIO, N. (2009). *Tinta negra en el gris del ayer. Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Teseo.
- CORTÉS López, J. (2004). *Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo VXI*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- DÍAZ, C. (1998). Los negros porteños también hicieron periodismo. *Revista de Historia Bonaerense*, IV (16), 12-15.
- ECHEVERRÍA, E. (1983). *El matadero*. Buenos Aires: Editorial Abril.
- ELINET, D. (2017). *Anténor Firmin y José Martí, crítica epistemológica y perspectivas desde el Caribe insular*. Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FIRMIN, A. (2013), *La igualdad de las razas humanas: antropología positiva*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- FORD, J. (2002). *Beneméritos de mi estirpe. Esbozos sociales*, segunda edición. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.
- GALL, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (2). Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032004000200001&lng=es&tlng=es.

- GARCÍA, R. (2003). *Micropolíticas del cuerpo*. Buenos Aires: Biblos.
- GARCÍA, M. (2015). *La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas*. *Revista nuestraAmérica*, 3 (6), 149-165. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/5519/551956252011.pdf>.
- GARCÍA, M. (2018). Autodesignaciones de las y los afrouruguayos en su prensa (1872-1952). *Intellèctus*, 17 (1), 1-27. Recuperado de: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/36012>.
- GELER, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños. Estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.
- GHIDOLI, M. (2011). Potencia de los estereotipos. Retrato intervenido de Ernesto Mendizábal, periodista afroportero, *Boletín Americanista*, LXI, (63), 57-76.
- GOLDMAN, G. (2015). *El espacio afro-rioplatense: clubes de afro-descendientes bonaerenses y montevideanos en el último tercio del siglo XIX*. Tesis de maestría. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.
- GORTÁZAR, A. (2006). La «sociedad de color» en el papel. *La Conservación y El Progresista*, dos semanarios de los afro-uruguayos. *Revista Iberoamericana*, LXXII, (214), 109-123. Recuperado de: <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/64/66>
- GRAMSCI, A. (1980). Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerzas. *Nueva Antropología*, IV (16), 7-18.
- HALL, S. (2000). Quem precisa da identidade. En: SILVA, T. T. (Org. y Trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- HALL, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. RESTREPO, E.; WALSH, C. y VICH, V. (Eds.). Bogotá-Lima-Quito: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador-Enviñ Editores.
- JITRIK, N. (1998). *El mundo del ochenta*. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- KAKOZI, J.-B. (2016). Revisión histórica del concepto de «raza» en Max Hering Torres y Peter Wade. *Anales de Antropología*, 50, 188-198. doi: 10.1016/j.antro.2016.05.010
- KOSELLECK, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- LEWIS, M. (2010). *El discurso afroargentino. Otra dimensión de la diáspora negra*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- LOBATO, M. Z. (2009). *La prensa obrera*. Buenos Aires: Edhasa.

LOBATO, M. (Dir.) (2000). *Nueva Historia Argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*, tomo 5. Buenos Aires: Sudamericana.

LOJO, M. R. (2010). *Facundo: La barbarie como poesía de lo original/originario*. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de: LÓPEZ Beltrán, C. (2000). Para una crítica de la noción de raza. *Revista de Cultura Científica*, 60-61, 97-106. Recuperado de: <http://revistas.unam.mx/index.php/cns/article/viewFile/11755/11078>.

MÁRMOL, J. (1976). *Amalia*. La Habana: Casa de las Américas.

MARTÍ, J. (2002). *Nuestra América. Edición crítica*. Investigación de Cintio Vitier. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Centro de Estudios Martianos. Recuperado de: <http://www.cucsh.udg.mx/cmarti/sites/default/files/nuestraa.pdf>.

MBEMBE, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Trad. de Enrique Schmuckler. Barcelona: NED Ediciones.

MÉNDEZ VIVES, E. (1975). *El Uruguay de la modernización (1876-1904)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

NAHUM, B. (2000). *Manual de Historia del Uruguay*, tomo I. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

PALTI, E. (2007). *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

PICOTTI, D. (1998). *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

RAMA, Á. (1948/198). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

RODRÍGUEZ, R. (2006). *Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus Alternativas de Desarrollo*. Montevideo: Rosebud.

ROJAS MIX, M. (1997). *Los cien nombres de América*. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

SABATO, H. (2004). *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires 1862-1880*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

SABATO, H. (2012). *Historia de la Argentina, 1852-1890*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

SARMIENTO, D. F. (1845/1940). *Facundo*. Buenos Aires: Ediciones Estrada.

SOLOMIANSKI, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

SOLER, M. (1887). *América precolombina. Ensayo etnológico*. Montevideo: s/e.

SOLÍS, R. (2019). La *cuestión negra* y la *guerra necesaria* en José Martí. *Revista Caricen* [en edición].

STOREY, J. (2002). *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Octaedro.

TRIGO, A. (2000). La república de los sentimientos: la sensibilidad romántica al servicio de la imaginación nacional. En: ACHUGAR, H. y MORAÑA, M. (Comps.). *Uruguay, Imaginarios culturales: desde las huellas indígenas a la modernidad*, Montevideo: Ediciones Trilce.

VAN DIJK, T. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.

WADE, P. (2011). Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa*, 14, 205-226. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39622094009.pdf>

ZIMMERMANN, E. (2000). La sociedad entre 1870 y 1914. En: ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. *Nueva Historia de la Nación Argentina*, tomo 4 (pp. 133-159). Buenos Aires: Planeta.