

## **“Nuestro sexo está de pie”.**

### **Voces afrofemeninas en la Buenos Aires de 1876-78**

*Lea Geler*<sup>\*1</sup>

#### **Resumen:**

El presente trabajo tiene por objetivo principal interpretar una serie de discursos afrofemeninos, plasmados en los periódicos que los descendientes de esclavizados editaban en las últimas décadas del siglo XIX en la ciudad de Buenos Aires. Para hacerlo, los pondremos en discusión con las representaciones culturales sobre la mujer que se imponían en la sociedad desde los grupos hegemónicos, pero también con los discursos que los hombres afroporteños construían sobre la mujer y que imponían sobre ellas un fuerte disciplinamiento y moralización. Las mujeres afroporteñas encontraron vías de expresión en escritos que dan cuenta del proceso de disciplinamiento al que estaban sujetas y que nos abren asimismo el camino para interpretar la dinámica que se desarrollaba en la comunidad afroporteña en ese momento.

**Palabras clave:** Afroporteñas - Género - Disciplinamiento - 1876-78

#### **Abstract:**

This work aims to interpret Afro Argentine women discourses left in newspapers, written and directed by descendants of enslaved people of Buenos Aires in the last decades of the XIX century. To do so, we will study first the discourses and cultural representations

---

\* Universidad de Barcelona/TEIAA

<sup>1</sup> Con el apoyo del DURSI (Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació) de la Generalitat de Catalunya. Este trabajo forma parte de la tesis doctoral en curso sobre la población afroporteña finisecular y se inscribe en el proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-12351). Agradezco los comentarios de Pilar García Jordán, Dora Barrancos, Darío Barrera, Gabriela Dalla Corte, Ana Ariovich y Ana Ortiz a una versión anterior, así como las sugerencias del referí anónimo de la revista.

these women were interacting with. We will see that not only the hegemonic groups were constructing moralizing and disciplinary discourses for women but also the afro argentine men were vindicating them. Afro Argentine women found a way to express their feelings about the disciplinary process they were subjected to by writing in these newspapers, opening us a path to understand the dynamics that this community was developing at that time.

**Key Words:** Afro Argentines Women of Buenos Aires - Gender - Disciplinary Process - 1876-78

### Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo principal acercar la mirada a la comunidad de afrodescendientes porteños en la década de 1870, interesándonos especialmente en los discursos de género. Son los años exactamente anteriores a lo que se definió como el momento de consolidación del estado-nación argentino como aparato administrativo-político centralizado y cuando se comenzaba a trazar el mito de la "desaparición" de la población afroargentina.

El contexto en que trabajamos estaba marcado por cambios económicos (construcción de un incipiente mercado de trabajo asalariado<sup>2</sup>, reorganización para consolidar el aparato agro exportador, etc.), por cambios demográficos (que se daban por la inmigración europea cada vez más importante) y por el esfuerzo intelectual y político de unas elites que miraban a Europa y a los Estados Unidos para construir una nación blanca-europea a partir de una población de procedencia y con tradiciones muy heterogéneas. Creemos que ubicarnos en esta coyuntura de cambio es útil ya que entrecruza el análisis de las formas, procesos y dinámicas de actuación de la población afroporteña en relación a su funcionamiento como comunidad y con el resto de la sociedad.

<sup>2</sup> SÁBATO, Hilda y ROMERO, Luis Alberto, *Los trabajadores de Buenos Aires. La experiencia del mercado: 1850-1880*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

Tomaremos dos periódicos y analizaremos sus contenidos para el período comprendido entre los años 1876 y 1878: *La Broma* y *La Juventud*, editados semanalmente por miembros de la sociedad afroporteña, un grupo que al estar marginado de las posiciones de poder (tanto político como económico) y marcado por el color de su piel, consideramos "subalterno". El público al que se dirigían estos periódicos era asimismo la que ellos denominaban "sociedad de color", y se pueden identificar en ambos secciones fijas como las editoriales o redacciones (en donde se reflejaban las intenciones moralizantes de los participantes en la edición del periódico) y las noticias varias (en donde se podían leer todos los acontecimientos de la vida social de la sociedad afroporteña) o los "sueltos" (noticias variadas o de última hora, muchas veces enviadas por los lectores). Con interrupciones debido a la constante falta de presupuestos, de *La Broma* se encuentran ejemplares para el período comprendido entre 1876 y 1882, aunque en varios editoriales publicados durante este lapso se hablan de ediciones anteriores. *La Juventud*, por su parte, también sufrió gran intermitencia en su aparición pública, entre 1876 y 1879. Hay que destacar que en los periódicos aparecían publicadas con frecuencia cartas de lectores, poesías, canciones, quejas, solicitadas del público, tanto de hombres como de mujeres (aunque de éstas últimas en menor medida), reflejando en sus páginas las múltiples voces que accedían a ellos. Aunque no ahondaremos en esto aquí, debemos destacar la función de *control social* ejercida por los periódicos que estamos tomando como fuentes básicas de nuestro trabajo, control ejercido por los hombres afrodescendientes, propietarios y editores que supervisaban todo el material que se editaba en ellos<sup>3</sup>. La exposición en la "contra-esfera pú-

<sup>3</sup> Entendemos que los periódicos afroporteños se constituían como un dispositivo de control social muy efectivo, que otorgaba poder y prestigio a quienes los dirigían y a quienes escribían en ellos (GELER, Lea, "Periodistas, directores, redactores y jefes. El periodismo afroporteño entre 1873 y 1882", *XIº Jornadas Interescuelas/ Departamentos De Historia*, Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007).

blica subalterna afroporteña"<sup>4</sup> era una forma de amonestar públicamente y de reprender exitosamente a los/las desviados/as de las normas de civilidad y sociabilidad imperantes o que se trataban de inculcar. Así, los "intelectuales" afroporteños imponían desde las páginas de sus periódicos las normas sociales a ser seguidas, pero también dejaban ver el conflicto que esto generaba<sup>5</sup>.

Aquí nos proponemos focalizar, dentro de este mismo grupo subalterno, en las mujeres, grupo subalterno de la subalterinidad afrodescendiente (y por ello acallado doblemente) y reinterpretar -si es que existía- un discurso afrofemenino. Como explica Thurner, es imprescindible poner en contexto relacional el discurso subalterno con el hegemónico, entendiendo los macro y los micro procesos que condicionaban esa relación para poder ganar perspectiva<sup>6</sup>. Así, si el

<sup>4</sup> Desarrollamos este concepto tomado de Nancy Fraser (FRASER, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Calhoun, Craig, (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, 1997, pp. 109-142) como "contra esfera pública subalterna" en GELER, Lea, "La sociedad «de color» se pone de pie. Resistencia, visibilidad y esfera pública en la comunidad afrodescendiente de Buenos Aires, 1880", Dalla Corte, G.; García Jordán, P. et al. (coord), *Homogeneidad, diferencia y exclusión en América Latina*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006, pp. 141-153. Allí estudiamos cómo la esfera pública de los afroporteños se configuraba paralelamente a la burguesa, según la describiera Sabato (SABATO, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998) y servía como espacio de reencuentro identitario. Aún así, existían momentos en que ambas esferas podían cruzarse. Ver también CHAMOSA, Oscar, *Asociaciones africanas de Buenos Aires. 1823-1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján, 1995.

<sup>5</sup> Entendemos a los periodistas afroporteños como intelectuales subalternos (FEIERMAN, Steven, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1990), sujetos capaces de movilizar a la comunidad y de negociar con otros grupos, incluidos los hegemónicos.

<sup>6</sup> THURNER, Mark, "«Repúblicanos» y «la Comunidad de Peruanos»: Comunidades políticas imaginadas en el Perú postcolonial", BARRA-

objetivo último de este trabajo es encontrar a las voces afrofemeninas para estudiarlas, debemos encontrar primero con qué voces estaban interaccionando. Para ello, comenzaremos el análisis con los discursos hegemónicos sobre la mujer producidos por los hombres, que resultaron en representaciones culturales aceptadas por ambos sexos y que marcaron un ordenamiento de la sociedad por muchas décadas. Esos discursos hegemónicos no eran unívocos, pero elementos comunes permiten aislar focos de conflicto generales y permiten visualizar respuestas posibles. Analizaremos luego brevemente los discursos que los varones afrodescendientes produjeron sobre la mujer -los discursos que nos muestran cómo la representaban- para caracterizar la voz masculina con la que las mujeres interactuaban (que no presuponemos única pero que al tener elementos coercionadores comunes tomaremos como base de la interacción) en dos niveles: en el discurso disciplinador masculino sobre la mujer ideal y en el discurso masculino sobre la mujer real. Finalmente, pasaremos al nudo del presente trabajo: investigar la existencia de un discurso afrofemenino, a partir de las huellas dejadas por estas mujeres en las fuentes de que disponemos, e interpretarlo.

### *El disciplinamiento social de la mujer*

En Latinoamérica, hacia fines del siglo XIX, la naturalización de las categorías raciales, nacionales, clasistas y de los roles sexuales en sus formas científicas-positivistas<sup>7</sup> encontraron su apogeo, instalándose con notable vigor los discursos naturalizadores de la diferencia y de la jerarquía so-

GÁN, R.; CAÍAS, D. y QAYUM, S. (coords.), *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*, Manuela del Diablo Ed., La Paz, 1997, pp. 561-585.

<sup>7</sup> FUNES, Patricia y ANSALDI, Waldo, "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana", *Terceras Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia de Universidades Nacionales*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 11-13 de diciembre, 1991, mimeo.

cial. La segregación espacial de la mujer al ámbito doméstico la relegaba a la esfera privada, negándole participación política y ejecutiva. En teoría, la mujer poseía el control de "su" espacio, aunque éste se situaba en un nivel de reconocimiento social inferior debido principalmente al estricto orden jerárquico de género que dominaba la sociedad: "La sociedad era representada como un orden social de definición masculina cuyos rasgos característicos claves eran la jerarquización social, la supremacía del hombre y la subordinación de la mujer"<sup>8</sup>. La mujer debía, por lo tanto, destinar su vida a ser administradora y guardiana de su hogar, así como veladora de la moralidad y de la educación de su familia. Dentro de este imaginario colectivo acerca de la mujer, Nash<sup>9</sup> destaca que uno de los hechos más notables fue la reafirmación del mismo imaginario por sectores socialmente enfrentados, lo que muestra el nivel profundo de arraigo que las representaciones culturales pueden tener en las sociedades.

En el período decimonónico finisecular el discurso dominante sobre la mujer se construía sobre el discurso de la domesticidad que insistía fundamentalmente en la importante función social de la mujer como "reproductora". La representación cultural de la mujer se basaba en el hecho biológico de la maternidad, como mandato ineludible para el buen funcionamiento social<sup>10</sup>. Así, la biología determinaba la "esencia" de la mujer como una naturaleza diferencial que la obligaba a comportarse, e incluso a sentir, de forma específica y diferente a la de los hombres. Este rol de reproductora y cuidadora de la familia estaba sublimado y justificado plenamente en supuestas "leyes naturales" que "regían" asimismo a las sociedades, pensadas como organismos vivos. Pero tam-

<sup>8</sup> NASH, Mary, *Rojas. Las mujeres republicanas en la Guerra Civil*, Taurus, Madrid, 1999, p. 41.

<sup>9</sup> NASH, Mary, "Identidades, representación cultural y discurso de género en la España Contemporánea", CHALMETA P., CHECA CREMADES F. et al., *Cultura y culturas en la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, pp. 191-203.

<sup>10</sup> NASH, "Identidades, representaciones...", op. cit.

bién quedaban plasmadas en el cuerpo legal, como sucedía con el *Código Civil* argentino de 1870<sup>11</sup>. El énfasis puesto en el control de la reproducción se entiende en un contexto de construcción nacional donde la maternidad se utilizaba como un agente constructor y "purificador"<sup>12</sup>. De este modo, los discursos de nación estaban basados en la idea de la familia como eje natural -espejo y célula básica- de toda la sociedad, y supuesta fuente de "amor y solidaridad" que Anderson relaciona directamente con la creación de la "comunidad imaginada"<sup>13</sup>. La mujer, por tanto, debía ser controlada para que la sociedad funcionara correctamente y para garantizar el futuro de la nación-estado en el camino de la civilización y el progreso.

<sup>11</sup> El *Código Civil* caracterizaba a la familia por el poder concedido al hombre. Éste tenía autoridad sobre su esposa y sobre sus hijos. Además, el hombre poseía el control de los bienes de su mujer, el derecho a fijar residencia y la patria potestad sobre sus hijos, aunque debía velar por la seguridad económica de su familia. Así, "[a] la mujer le estaba vedado comparecer en juicio, contratar, adquirir o enajenar bienes, ejercer públicamente alguna profesión o industria, sin autorización del marido. En caso de ser autorizada, la habilitación era revocable en cualquier momento" (NARI, Marcela, "Conflicto social, maternidad y 'degeneración de la raza'", Fletcher, L. (comp.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Feminaria Editora, Buenos Aires, 1994, p. 209). Los padres estaban obligados a educar y a alimentar a sus hijos y a escoger su profesión. Pero estos hijos debían ser legítimos, ya que si eran nacidos fuera de la legalidad, los poderes jurídicos de los padres se limitaban (GUY, Donna, "Niños abandonados en Buenos Aires (1880-1914) y el desarrollo del concepto de madre", en FLETCHER, L. (comp.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Feminaria Editora, Buenos Aires, 1994, pp. 217-226).

<sup>12</sup> RUGGIERO, Kristin, "Honor, maternidad y el disciplinamiento de las mujeres: infanticidio en el Buenos Aires de finales del siglo XIX", FLETCHER, L. (comp.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Feminaria Editora, Buenos Aires, 1994, pp. 227-235.

<sup>13</sup> ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; GUY, Donna, *Sex and Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family and Nation in Argentina*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1995.

**El discurso afroargentino masculino sobre la mujer**

*La Broma* y en *La Juventud* -como dijimos anteriormente- estaban dirigidos y escritos por hombres aunque estaban destinados a ambos sexos, y este hecho se percibe claramente a los largo de sus páginas, con columnas dedicadas al "bello sexo" o con noticias que describían cómo las "niñas de la sociedad" se juntaban para leerlos y para comentar los artículos.

Si nos detenemos en las editoriales de algunos de los números de los periódicos afroporteños, nos encontramos con la reiterada presencia de discursos referidos a la mujer, a su educación y a su integración en la sociedad civilizada. Un ejemplo se puede leer en *La Juventud* del 20 de agosto de 1878, donde se abordaba el tema de la educación de la mujer, indicando que la educación era básica para que la mujer pudiera

"... dar un paso más hacia delante en el camino del engrandecimiento moral (...) la mujer debe tener también a semejanza del hombre: desarrollo, vigor, grandeza y no humillaciones que le hagan vacilar y no incertidumbres que la postren en una dolorosa infancia."

¿Pero cuál era la finalidad de la educación femenina? El editorialista lo respondía más adelante:

"Fortificar la castidad de la mujer es ya de necesidad, asociándola al hogar para que pueda honrarlo y bendecirlo, y emplearemos todos nuestros esfuerzos e indicaremos todos los medios hasta conseguir que el hogar doméstico se convierta en el verdadero santuario."

Así, cuando se hablaba de hogar doméstico o de familia, el discurso quedaba asociado a la mujer y a su educación para el hogar y la crianza de los hijos. La biología de la mujer la conducía "naturalmente" a hacerse cargo de las tareas domésticas. De este modo, la imagen de familia se constituía en consonancia con la imagen proyectada por la familia de los grupos hegemónicos, aquel modelo que se intentaba ins-taurar desde el discurso dominante y establecía un lugar cla-

ramente definido para que las mujeres ocuparan en la sociedad, que, como vimos para el caso del *Código Civil*, quedaba plasmado en el armazón jurídico. La imagen de la familia moral, como santuario de la paz, representación de la idea de familia establecida por los grupos hegemónicos, se repetía en incontables ocasiones en las editoriales y artículos de ambos periódicos, como forma de extender esta ideología sobre la comunidad afroporteña.

De este modo, se podía leer en *La Juventud* del 20 de octubre de 1878:

"Qué cuadro tan sorprendente por su hermosura, no le será para una Madre al ver que la hija de sus entrañas desempeña la augusta y santa misión, en un lugar tan sagrado como es el seno de la familia (...) [c]uando no hay sufrimientos, cuando todas son alegrías que se bañan en las más puras aguas del amor desinteresado; como lo es el noble y generoso. Dichoso y bienaventurado el padre que llega a admirar en el santuario tan inmensa felicidad; dichoso es, al poder recoger tan óptimos frutos de su enseñanza que ha sido tan altamente provechosa. En el hogar; la amorosa madre circundada de la bella tranquilidad que armoniza los actos de la vida; es el eterno arcángel que piensa y vela con la sonrisa en los labios en el amado hijo que silenciosa mece en la cuna..."

Los roles sociales de hombres y mujeres quedaban perfilados con claridad. Mientras que el rol de las mujeres en la representación de la familia era crucial, ya que se depositaba en ella la misión de la organización del hogar y del pasaje de los valores morales a los hijos, el padre simplemente "admiraba y recogía los frutos" del trabajo doméstico femenino. La centralidad de la mujer/madre en la moralización de los hijos quedaba reflejada en el siguiente artículo, titulado "Moral", una centralidad que en principio parece compartida pero que rápidamente se vuelve exclusivamente femenina. Es de *La Juventud* del 10 de agosto de 1878.

"Moralizar la familia es uno de los tantos deberes que nos hemos impuesto; este deber que a primera vista simple parece, nunca estará cumplido - mucho menos los afañes y desvelos que una madre está en la imprescindible obligación de proporcionarcelos por una o mas hijas. Su constante celo puede hacer-

lo todo; evitando un mal camino a la inocente criatura; evítandole de contraer malas costumbres y un sin número de malos actos que la desdoren públicamente".

Vemos cómo se ubicaba a la mujer en la sociedad a través de su rol familiar. El énfasis en la importancia atribuida al trabajo doméstico para la prosperidad de la familia se explica en que implicaba a su vez la prosperidad de la sociedad en su conjunto<sup>14</sup>. La educación de la mujer debía servir para que su función quedara cumplimentada y que la organización familiar pudiera persistir y triunfar. Es importante recordar que la representación cultural de la mujer -que le adjudicaba nulidad en la esfera pública y productiva- se contradecía con lo que sucedía en la realidad para las mujeres de los grupos subalternos que debían vender su fuerza de trabajo en el mercado, algo de lo que supuestamente debían encargarse los hombres.

Es claro que el discurso producido por los hombres sobre la mujer se muestra tierra fértil para el análisis de las representaciones que se imponían sobre la comunidad afroporteña y sobre las mujeres y su rol en la sociedad, y de cómo los hombres afroporteños se adueñaban de ese discurso. Podemos decir que este tipo de discurso masculino sobre las mujeres, aquel que refería a los intentos de disciplinamiento, la moralización y la limitación al ámbito de la domesticidad y a los deberes de la maternidad como factor sostenedor de la sociedad, era el más extendido en los periódicos revisados. Partiendo de una mujer idealizada, se daban instrucciones moralizantes a las mujeres y a los hombres para lograr la "regeneración" femenina. Si bien se habla aquí de lo que "debe ser", encontramos un segundo nivel de discurso masculino sobre la mujer: aquel que surgía en los mismos periódicos, que presuponían la moralización anterior pero que hablan de la visión cotidiana que los hombres tenían sobre las mujeres de su comunidad. La idealización del primer nivel retratada en las editoriales, los poemas o los cuentos, se con-

<sup>14</sup> NASH, "Identidades, representación...", op. cit.

frontaba con secciones noticiosas de donde se desprenderían conflictos cotidianos. Veamos sólo algunos ejemplos:

El 10 de febrero de 1878, durante la celebración del carnaval (fiesta en que la comunidad afrodescendiente participaba activamente), *La Juventud* pedía a las mujeres que dejaran de concurrir a los paseos públicos ya que aparentemente "se dejaban" mojar -y por ende tocar- por los hombres desenfrenados: "en tan temprana edad, no se debe olvidar la moral", sentenciaba el periódico.

El 2 de julio de 1876, un pequeño artículo de *La Juventud* titulado "El lujo", expresaba el malestar causado en los hombres al ver la forma en que vestían las madres a sus niñas, muy lejos del preciado valor femenino de la humildad, lo que llevaría ciertamente al vicio de éstas cuando mayores:

"Cuando veo a las niñas vestidas desde los cinco años, con trajes de exorbitantes precios (...) siento dolor en el alma: cómo se podrán acostumar estas criaturas a la sencillez, la modestia que es tan encantadora en la mujer cuando tenga más edad?"

Por último, era bastante habitual que los periódicos en este período dejaran entrever las peleas femeninas sobre cuestiones de hombres. Claramente retratado aparece este conflicto el 20 de abril de 1878 en *La Juventud*. Bajo el significativo título de "Gladiadoras", y en un tono irónico, se dejaba plasmado el siguiente incidente:

"A espaldas del Circo Arena por calle de Cuyo se encontraron el Lunes Santo por la tarde dos Señoritas, algo conocidas de la sociedad; una de ellas alta delgada insultó atrocemente a la otra niña por cuestión mozos. Cosas del progreso" (cursivas y mayúsculas en el original).

Los hombres moralizaban desde las editoriales de los periódicos, escribían poesías y cuentos exaltando a la mujer idealizada, y convivían con una mujer real que no cumplía con todos los mandatos que sobre ella recaían. Esta mujer real retratada por los hombres puede ser en parte reencontrada desde un discurso masculino que permite interpretar sus actos y estudiarlos en contexto. Pero aquí nosotros simplemente esbozamos algunas líneas de trabajo que

seguiemos en nuestra tesis. Ahora queremos "bajar" un nivel más, queremos encontrar el propio discurso afrofemenino.

### *Las afroporteñas también dicen*

Entramos así de lleno en el tema de estudio en este trabajo. Tal vez sea útil en esta instancia traer a colación la propuesta que Carlo Ginzburg realizara en la década de 1970, de la actuación del paradigma indiciario en la Historia<sup>15</sup>. En ese texto, Ginzburg mostraba cómo en el quehacer del investigador detectivesco o de un médico, huellas ínfimas (síntomas) permiten aprehender una realidad intangible, oculta, haciendo de la científicidad deductivista algo no imprescindible para el análisis: "si la realidad es opaca, existen ciertos puntos privilegiados -señales, indicios- que nos permiten descifrarla"<sup>16</sup>. Si bien esto no es un planteo novedoso hoy día, especialmente en ciencias tales como la historia o la antropología social, todavía sirven sus argumentos para tratar de entrever y de construir una narración donde actores sociales ocultos a la memoria social puedan volver a visibilizarse, evidentemente siempre a través del discurso interpretativo del investigador y teniendo en cuenta que las relaciones de poder son parte inextricables de las fuentes con las que se trabaja. Siguiendo a Ginzburg, es lícito preguntarse: "¿Cómo se transmiten, efectivamente, decisiones que involucran el destino de millares y a veces de millones de personas?, ¿y cómo son introyectadas esas mismas decisiones, y cómo actúan sobre los individuos o sobre los grupos sociales?"<sup>17</sup>. En nuestro caso, proponemos que es posible buscar las huellas -los indicios- de lo que vivían, sentían o imaginaban algunas de las cientos de mujeres afroargentinas que estaban siendo disciplinadas como mujeres y erosionadas como afrodescendientes del imaginario nacional que ellas también construían, a

<sup>15</sup> GINZBURG, Carlo, *Tentativas*. Prohistoria, Rosario, 2004.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 127.

través de esos mismos periódicos que venimos trabajando, buscando rastros que es preciso ordenar e interpretar, para proponer una "narración crítica"<sup>18</sup> acerca de ciertas prácticas afrofemeninas porteñas del siglo XIX. Para ello, tomaremos cinco casos de escritura afrofemenina. Los analizaremos y rastreamos indicios que nos permitan ver más allá del texto en sí. La cuestión será rearmar esas huellas en un discurso interpretativo que logre superar la desarticulación característica de los discursos individuales y que pueda ser discutido.

Primer caso: El 20 de marzo de 1878, la poetisa y escritora Rosario Iglesias, una de las pocas mujeres afrodescendientes que tienen algún lugar en la memoria histórica nacional y única mujer que recoge Jorge Miguel Ford en su libro de 1899 *Beméritos de mi estirpe*<sup>19</sup> (lo hace sólo con la inicial de su nombre, indicando que era "música y poeta"), firmaba un ensayo que había sido leído en las conferencias literarias que se estaban llevando a cabo por el "Club Estímulo de las Bellas Artes" en la ciudad. Esta asociación afroporteña quería impulsar en la juventud de su comunidad la producción literaria, invitando a todos los que quisieran participar a compartir sus escritos. De los socios del club, Rosario era la única mujer, y fue el de ella el único ensayo que la comisión directiva de la asociación decidió mandar a publicar en un periódico, en este caso en *La Juventud*. La composición llevaba por título "La educación del hogar". El texto es bastante extenso y en la publicación se ve acotado por las interrupciones a la lectura producidas por los aplausos y vivas del público. El tono del escrito se aúna perfecta-

<sup>18</sup> CICERCHIA, Ricardo, *Historia de la vida privada en la Argentina. Tomo II: Desde la Constitución de 1853 hasta la crisis de 1930*, Tróquel, Buenos Aires, 2001. Para una aproximación metodológica a los estudios afroporteños, ver WINDUS, Astrid, "El afroporteño en la historiografía argentina- algunas consideraciones críticas", *Trabajos y Comunicaciones*, La Plata, 2002-2003, n° 28/29, pp. 9-41.

<sup>19</sup> FORD, Jorge Miguel, *Beméritos de mi estirpe*, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, La Plata, 1899, p. 126.

mente con aquel utilizado por aquellos hombres que publicaban sus artículos, cuentos o poemas en los periódicos, en cuanto a la santificación del hogar y a la importancia de la educación familiar para garantizar la regeneración social y el bienestar de la comunidad y de la sociedad en general. Sin embargo, hay un detalle en el escrito de Rosario Iglesias que nos llama la atención. Veamos un extracto del mismo:

"Al hablar del sagrado recinto de la familia, quisiera poseer un caudal de elocuencia para tratar dignamente del santuario en que se educan y forman los que a su vez formarán otra familia. Es a los padres de familia a quienes les está encomendada la grande y difícil misión: a ellos que son la guía que en su inocencia tienen a esos ángeles, a ellos que son la única luz que puede conducirlos al bien. (...) [H]ay padres y madres que profesan do idolatría a sus hijos llegan hasta no saber negarles nada y en el arrobo de su cariño sin precaverlos van contribuyendo a la infelicidad futura de aquellos seres á quienes adoran y de quienes debieron mirar con mas cuidado el porvenir que el presente (...) Ahora bien: en mi humilde opinión muchos de esos dolores podrían evitarse con un poco de menos condescendencia de parte de los padres de familia, con un poco de más valor para contrariar los deseos de sus hijos (...) (*Estruendosos aplausos, bravos y felicitaciones a la autora*)" (cursivas en el original).

Estas frases que hemos elegido para citar son ejemplares de una diferencia clave que recorre la totalidad del texto y que lo separa de aquellos escritos que hablaban de la educación de la mujer y de la familia redactados por hombres: Rosario Iglesias hablaba de *los padres y de las madres*, ambos factores fundamentales para la educación de los hijos, haciendo responsable de su educación -y por ende de la moralidad de la sociedad futura- a los dos sexos. Aquí la autora transgredía el argumento en que se insistía tanto de las editoriales como desde las notas de lectores de los periódicos: la misión fundamental de la mujer como educadora de los hijos, como responsable de la fundación de la sociedad ordenada del mañana y de la continuidad de los valores sociales adquiridos con esfuerzo como parte del progreso social. Para Rosario, esta misión era compartida, y la responsabilidad de su resultado también. La lógica de la culpa

bilización social hacia la mujer por el mal funcionamiento o la amorosidad de la sociedad debida a la mala educación familiar, se quiebra en su escrito. No es una crítica a la idea en general, es un desplazamiento del sujeto que posibilita a la mujer aliviar su carga. Pero lo más interesante es que esto no parece haber captado especialmente la atención de la audiencia, que la aplaude durante toda su declamación y prorrumpie en aplausos al final. ¿Era extraño para quienes escuchaban pensar en una educación infantil que combinara la acción de padres y madres? Si nos tenemos que guiar por la escritura masculina sí, pero aquí surge evidencia de que tal vez para esta comunidad hasta ese momento, que los padres ocuparan el lugar de crianza junto con la madre no suponía falta de cumplimiento de su papel social. Volveremos sobre este punto.

El segundo caso es otro interesante ejemplo de escritura afrofemenina. El 31 de enero de 1878, una colaboradora casi permanente de *La Juventud*, Felisa Pasos, publicaba un pequeño escrito titulado "Una ilusión". Con un tono marcadamente romántico, que no desentonaba con la producción masculina frecuentemente publicada en el mismo periódico y en los otros pertenecientes a la comunidad afrodescendiente, la autora narraba un sueño que habría tenido la noche anterior. Después de una larga introducción, llegaba el momento de relatar el sueño. Allí decía:

"... Si yo hubiera sido la esposa de nuestro padre Adán, no hubiera atendido a la voz de la serpiente, no le hubiera dado a comer la fruta del árbol prohibido y habría tenido el cuidado de obedecer ciegamente al ser creador; no hubiera sembrado en mi preciosa la semilla del dolor, para recoger el fruto del martirio; no hubiera arrancado ¡esa fruta! que ha sido la desgracia de la humanidad (...)! ¡Oh! si yo hubiera sido la esposa de nuestro padre Adán, no hubiera sido la humanidad tan infeliz (...). Mas ¡ay! no es sino una triste ilusión!"

Este escrito en primera persona, casi como un testimonio directo, nos suscita numerosos cuestionamientos, y creemos que nos ayuda a acercarnos a una serie de sentimientos que posiblemente estuvieran surgiendo entre el gru-



po femenino sujeto al fuerte disciplinamiento mencionado por parte de los hombres. Primero, la autora expone que el ser "mala esposa" es lo que hace recaer en Eva el destino de la humanidad. Claramente se refleja la aceptación del discurso de la domesticidad femenina como pilar de la sociedad y de la familia como base nuclear de ese organismo social sujeto a las leyes naturales. La autora dice que no hubiera sido mala esposa, respondiendo así positivamente a esa ideología. Pero entendemos que Felisa está sugiriendo un cambio: ella no es igual a Eva, ella no hubiera "pecado", entonces: ¿por qué se la castiga? ¿Por qué las mujeres deben cargar con la culpa primitiva de Eva? ¿Por qué, en definitiva, se junta a todas las mujeres en un mismo imaginario y se las identifica en conjunto si la narradora no hubiera pecado? Vemos que hay aquí una tensión entre la culpabilización social y un sentimiento de no-responsabilidad personal, de lo que podemos sugerir que exista un rechazo implícito hacia el lugar que se pretendía que ocupara la mujer en conjunto. Es interesante también reflejar que existe cierta oposición entre la obediencia ciega que Felisa manifiesta tendría con el "ser creador", pero que no está extendida al esposo. Existe una diferencia de nivel entre ambas autoridades, por lo menos en el texto. Finalmente, la narradora vuelve a la realidad, todo lo dicho es sólo ilusión: Eva -y por ende las mujeres- ya ha pecado y ahora no se puede quejar de su destino. Aceptando este desenlace, Felisa reintegra a su narradora, y se reintegra ella, al orden social que la rodea. Su intento de insuñión quedó plasmado en unas pocas líneas en el periódico, un escrito curiosamente precedido por un artículo-alabanza al amor maternal escrita por el editor responsable de *La Juventud*, Juan Pablo Balparda.

En el tercer caso, el 10 de mayo de 1878, Celina Riglos, una antigua colaboradora de *La Juventud* que debe mudarse al pueblo de Quilmes en la provincia de Buenos Aires por su precaria situación económica, envía el primer capítulo de un cuento que será publicado alternativamente en los números de *La Juventud* de aquel año, aunque no hayamos podido

ubicar el final del mismo (no sabemos si se decidió no publicarlo o si la autora dejó de escribirlo). El cuento titulado "Un episodio", comenzaba ubicando la trama en el día 12 de octubre de 1874, en Barracas al Sud. Contaba la narradora que una vez arreglada la casa donde se haría una estadía provisional, todas las mujeres habían convenido en salir juntas a dar un paseo en la mañana siguiente para gozar del aire libre. Así, relataba:

"... Cada una arregló su traje, después de lo cual fuimos a dormir. Eran las cinco de la mañana, cuando la comitiva partió, precedida de hermosos lebreles (...). ¿Quién no se sentirá con suficiente fuerza para contestar al que interroga, de lo que sean buenas de hacer, cuatro muchachas jóvenes en medio del campo? La seriedad es arrojada a la distancia, la etiqueta legada al olvido y todo ese orden para que reine el carácter expansivo. Que baste lo dicho y ahórraseme toda digresión. En efecto, Dorita dirigiéndose a mí, había dicho -mirad el hombre: subámonos a la cresta del árbol, para bajar el nido; ¿eh? -Lo sentiría por el animalillo, pero si tan grande es tu deseo, hazlo si quieren. Estas palabras pronunciadas con un tanto de dolor, produjeron el efecto deseado. La joven desistió de la idea proyectada y que ya debía comenzar..."

Al igual que con el relato de Felisa Pasos, este texto, fragmento como dijimos de un cuento entregado en capítulos y cuyo final desconocemos, nos abre ante nuestros ojos esa realidad ocultada: nos muestra un momento, un instante de la cotidianeidad afrofemenina, aquel que se producía cuando las mujeres se encontraban fuera del control social ejercido por los hombres y de sus reglas de civilidad y de sociabilidad. La frase es clara y contundente, y estaba dirigida a los lectores hombres, que la autora intuía se preguntaban cuál sería el comportamiento de cuatro mujeres solas en la campaña. Al decir de la autora, el único orden que reglaba era el de no prestar atención a las reglas. Sin embargo, inmediatamente después de comenzar a explicarnos lo que sucedía en esos raros momentos, la narradora-autora calla. Tal vez habría de tener cuidado de no develar el mundo privado femenino a los hombres para evitar conflictos o que éstos pudieran intervenir en ese ámbito también. Preparar a un árbol es uno de los

ejemplos que nos ofrece Celina de esta conducta irregular, no aceptable en el ámbito público.

El texto de Celina Riglos es excepcional porque explícitamente deja escapar información, no vuelve al orden del que se evade momentáneamente. Es interesante en este punto, referir que la familia Riglos ocupaba un lugar importante en la sociedad afroporteña. El padre de Celina había participado en la fundación de una Sociedad de Socorros Mutuos perteneciente a la comunidad afroporteña, y su madre, la "matrona" Sra. Narcisca Trelles de Riglos, era muy respetada en la sociedad y su opinión quedaba reflejada en algunas notas sociales de los periódicos. La educación de las niñas de Riglos (Celina y su hermana Olimpia) había sido esmerada, especializándose -cómo no en piano y canto.

Un cuarto caso de escritura afrofemenina es ejemplo de una parte importante de este tipo de discurso: las cartas de lectoras que aparecían esporádicamente en *La Broma* y en *La Juventud*, para apoyar a los periódicos tanto en contenidos como en las batallas particulares que mantenían entre sí. Así, el 18 de mayo de 1876, *La Broma* publicaba una carta firmada por "varias señoritas", que refiriéndose a una disputa entre *La Broma* y *La Juventud* decía:

"Pertenece al sexo débil pero sabemos salir a la defensa con energía, de todo aquello que conquista nuestra simpatía y merece nuestra decidida protección. (...) Desde el primer número del periódico que tan dignamente redactan ustedes, hemos sentido la satisfacción que se experimenta al ver cumplida una aspiración que nace de nuestros generosos sentimientos. Quizá se note en nuestras palabras un punto de arrogancia, pero lo repetimos, sabemos defender con entusiasmo todo lo que embarga nuestro aprecio. (...) Les decimos, y Vds. lo saben, se trata de hacer desaparecer el Semanario que redactan, pero tenemos la seguridad que ello no sucederá porque nuestro sexo está de pie, dispuesto a hacer ilustrias las pretensiones del adversario desical. Varnos a reunimos, y a trabajar (...) para ponernos de parte de Vds. (...) Tenemos entusiasmo, señores Redactores, y cuenten Vds. que la "Broma" sumará en el polvo de la derrota al papelucho "La Juventud". Cuenten Vds. con nuestra adhesión en todo momento".

Consideramos significativo este texto que muestra manifestamente cierto espíritu de unión o de identificación de género entre las mujeres afroporteñas. Y tal como sucede en la mayoría de los grupos sociales, esa unión se daba en el momento de aunar para alguna lucha, rearticulando identidades procesualmente. En primer lugar, las que firman se reconocían como "el sexo débil", pero esta marcación social no era asumida ya que ellas enfatizaban que salían a la lucha. Y este "salir" era salir a la esfera pública, aquel ámbito que se estaba cerrando para las mujeres. Si la humildad era el valor más requerido en las mujeres -un valor que implica sometimiento- aquí tenemos un texto arrogante. Por ello se piden disculpas aunque se ofrece una explicación por la que éste debía aceptarse: la lucha por los intereses comunes. Ante lo que se entiende como un intento por parte de *La Juventud* de hacer morir a *La Broma*, las mujeres iban a reunirse y a trabajar para evitarlo. Y estas acciones no serían vanas, ya que ellas prometían una victoria de la que evidentemente las mujeres afroporteñas serían, como mínimo, co-autoras. El nivel de implicación con la sociedad en este texto es notable, y se desliza que la aceptación de las normas sociales que se imponían sobre las mujeres era parcial. Nos preguntamos qué dirían los hombres al leer esta carta. Por lo pronto, los editores de *La Broma* no encontraron nada reprochable en ella, por el contrario, al finalizar la carta sumaron el siguiente comentario: "Nada tenemos que agregar a lo dicho, sino dar las gracias a tan amables señoritas, prometiéndoles seguir siempre el rumbo que nos hemos trazado".

Otros ejemplos de escritura afrofemenina son los poemas publicados por las mujeres de la comunidad afroporteña en los periódicos. Nos parece muy relevante mencionar como quinto y último caso "El Ciprés", publicado en *La Juventud* el 2 de abril de 1876. La autora aparece con sus iniciales: F.A., y notable es que el redactor de esa sección del periódico, cuyo seudónimo era Alonso, avisa que ha cortado partes del poema para publicarlos en el siguiente número -bajo excusa de longitud- aunque esto no sucederá. El poema es lar-

go, pero algunos de sus pasajes más significativos para nuestro trabajo son los que siguen:

"(...) Solitario donde naces,/ A tu alrededor no crece/ Un vástago donde empecé/ El que debe de seguir./ Cuando el tiempo inextinguible/ Tu tronco ya carcomido,/ Una nada y un olvido/ Son, ciprés, tu porvenir.

Con el frío de tu sombra/ Matas la hierba menuda,/ Y tierra árida y desnuda/ Sólo rodea tu pie./ Si tu semilla derramas/ Otro ciprés no germina,/ Y tu existencia termina/ Sin dejar señal que fue.

Una imagen de mi suerte/ Veo en tu copa sombría./ ¡Cuán perfecta analogía/ Tiene contigo, ciprés!/ Como el presente me muestras./ Siendo tu tono severo,/ Y nada olvido y espero/ Como tú para después

(...) Eres útil a los hombres/ Y ellos tímidos ó esquivos/ Te niegan entre los vivos/ Un lugar donde existir/ Por eso naces y mueres/ En los páramos desiertos/ O dónde moran los muertos/ Te hacen nacer y morir".

La narradora de este triste poema, comparaba su vida con la de este árbol "sin hijos", sin reproducirse biológicamente, última y primordial función social de la mujer en la sociedad decimonónica. La inexorabilidad del paso del tiempo quedaba también reflejada en los versos, una naturaleza que parecía reafirmar las leyes de los hombres.

La tristeza de esta mujer que no pudo cumplir con el mandato social que pesaba sobre ella, se vuelve recriminación a los hombres, ese "hombres" que puede entenderse tanto como hombre genérico como hombres varones, que negaban a la mujer el mínimo lugar necesario para poder desarrollar su existencia. El poema nos trasmite la sensación de ahogo total de la narradora: negada entre los vivos, sin lugar donde existir, alejada del resto de la sociedad. El castigo social por no cumplir con el deber de reproducción parece ser muy fuerte y efectivo, pero simultáneamente la autora -que no sabemos si retrata su propia experiencia o simplemente refleja lo que ve en el mundo que la rodea- tiene un espacio de queja y de crítica, que podía ser leída por un número significativo de hombres y de mujeres de su comunidad.

### ¿Un discurso afrofemenino?

¿Quiénes eran estas mujeres que hablaban? En primer lugar, se hace evidente que en los cinco casos estamos frente a mujeres alfabetas o semi-alfabetas<sup>20</sup>. Sabemos ciertamente que previa publicación en los periódicos, se corregía lo que se consideraba mal escrito tanto en sintaxis como en ortografía. En aquellos casos en que esto no sucedía, se publicaba el escrito tal cual llegaba a la redacción para exponer a la opinión pública a quien no sabía "escribir bien", como forma de ridiculización<sup>21</sup>. Es decir, no sabemos el estado real en que esas notas y cartas llegaban a las redacciones de *La Broma* y de *La Juventud*, pero sabemos que las autoras escribían e inclusive podían hacer uso de recursos literarios más específicos, como las metáforas. En los casos de Celina Riglos y de Rosario Iglesias, sus nombres nos son más conocidos. La primera era una joven cuya familia totalmente empobrecida tras la muerte de su padre, debió irse de Buenos Aires. Pero la familia Riglos no había descuidado la educación de sus hijas, como vimos anteriormente, más no fuera dentro de los cánones establecidos de educación apropiada para la mujer. En el caso de Rosario Iglesias, hay que desta-

<sup>20</sup> En el *Primer Censo de la República Argentina*, levantado en 1869, se recoge que la población de 6 a 14 años escolarizada en la provincia de Buenos Aires era muy baja (el 28,5%), pero esta cifra, estudiada por sexos, nos muestra que la población femenina en edad escolar estaba más escolarizada que la masculina (el 30% de las mujeres en edad escolar asistían a la escuela, frente al 27% de los hombres). De esto podemos inferir que, si bien la población tenía una alfabetización muy baja, no existía una discriminación contra las mujeres en este aspecto). *Primer Censo de la República Argentina*. Imprenta del Porvenir. Buenos Aires, 1872. En el censo levantado en la ciudad de Buenos Aires en 1887, y tras la aplicación de la ley de educación gratuita y obligatoria, la cifra de población escolarizada se elevó al 80%, igual para ambos sexos. *Censo General de Población, Edificación, Comercio é Industrias de la Ciudad de Buenos Aires*. Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, Buenos Aires, Tomo II, 1889.

<sup>21</sup> GELER, "Periodistas...", op. cit.

car que su nombre siempre aparecía en los periódicos asociado a la producción intelectual ya sea a favor o en contra de sus escritos o acciones. Así, durante el año 1878, *La Juventud* le recriminó en varias oportunidades leer el periódico de prestado, acusación ante la cual Rosario expuso que al ser suscriptora del periódico *El Porteño*, no le hacía falta comprar *La Juventud*. Hay que destacar que el periódico *El Porteño*, cuyo redactor era Héctor Florencio Varela, era uno de los órganos noticioso-políticos más importantes de Buenos Aires, con lo que la suscripción de Rosario a este periódico la muestra como participante en las preocupaciones y cotidianidades de la política y de los sucesos del resto de la sociedad. El hecho en cuestión ocasionó, además, que lectoras de *La Juventud*, iniciaran una campaña de desprestigio de la poetisa, que derivó luego en una campaña general para favorecer la suscripción al periódico (he aquí un ejemplo de la mentada confictividad subalterna, pero también de su agencia).

No tenemos información acerca de Felisa Pasos. Su nombre figuraba por primera vez en 1876 en una lista de suscripción para favorecer la aparición del periódico *La Juventud*. Entre 1876 y 1878, aparece en la mayor parte de los números de *La Broma* y de *La Juventud*, en recuentos y resúmenes de bailes, rifas y tertulias. Es decir, tal como Celina Riglos y Rosario Iglesias, participaba activamente en la vida social afroporteña. En estos tres casos, no estamos frente a mujeres marginalizadas de su sociedad. Los otros dos ejemplos son anónimos y ninguna inferencia podemos extraer de su autoría. Tampoco podemos saber si estas mujeres debían trabajar para ganarse el sustento, aunque si miramos las cifras censales y las noticias de los periódicos en conjunto, probablemente sí lo hicieran. Si bien en el discurso de la domesticidad prevaecía la idea de que la mujer no debía trabajar para poder dedicar su tiempo a la tarea de cuidado del hogar y de crianza de los hijos, se constata en los periódicos la permanente mención a las costureras y planchadoras, como ejemplos más extendidos. Esto se condice igualmente con las in-

dicaciones censales sobre el trabajo femenino en 1869<sup>22</sup>. Según Goldberg<sup>23</sup>, las afroporteñas ocuparon en el siglo XIX los oficios que habían sido obligadas a realizar durante la esclavitud. Así, los empleos que en ese momento todavía estaban históricamente dominados por mujeres negras eran los de ama de cría, partera, cocinera, planchadora, costurera y sobre todo el del servicio doméstico<sup>24</sup>. El oficio de prostituta es también mencionado por Goldberg y Guy<sup>25</sup> ofrece algunos ejemplos. Se puede asumir que las mujeres afroporteñas, con excepción de aquellas pocas familias más acomodadas económicamente, pertenecían al ámbito de las trabajadoras. Como en el caso de muchas otras mujeres, las normas que establecían que la mujer debía permanecer en la esfera del hogar o dedicarse exclusivamente a los quehaceres domésticos, se quebraban diariamente. La mayor parte de ellas, por sus necesidades de supervivencia, debían acceder al mercado de trabajo en construcción como mano de obra asalariada. La mujer, sin embargo, debía también asumir las labores que se le destinaban en el ámbito doméstico, debiendo enfrentarse a la famosa doble jornada laboral.

<sup>22</sup> "De las 61424 viudas, 247602 solteras, y mas de 25000 huérfanas, que tiene la república, resulta que unas 140000 son costureras, lavanderas, tejedoras, planchadoras, cigarrereras, amasadoras, etc.; esto es, tenemos que la mitad de la población mujeril adulta, espera con incertidumbre el sustento de jornal, muchas veces difícil y precario. Tales cifras representan otras que no se ven, y que, sin embargo, no son menos verdídicas; son la revelación de una cantidad relativamente agigantada de mujeres desprovistas de apoyo eficaz, sin medios regulares ciertos de subsistencia, huérfanas, solteras, viudas, que han ido quedando en pobreza extrema á través de las diversas vicisitudes del país". *Primer Censo...*, p. 45.

<sup>23</sup> GOLDBERG, Marta, "Las afroargentinas (1750-1880)", Gil Lozano, F.; Pita, V. S. e Inii, M. G. (comps.), *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX (Tomo I)*, Taurus, Buenos Aires, 2000, pp. 67-85.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Sábato expone que el servicio doméstico era el gran bolsón de trabajo femenino, y en él estaban empleados cerca del 20% de la población urbana. SABATO, Hilda: "La formación del mercado de trabajo en Buenos Aires, 1850-1880", *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, 1985, vol. 24, n° 96, pp. 561-592.

<sup>25</sup> GUY, *Sex and Danger...*, op. cit.

Creemos que en conjunto, los casos citados nos permiten hablar de un discurso afrofemenino de resistencia al discurso hegemónico del rol de la mujer, y ese discurso estaba marcado por la crítica y la resistencia de las mujeres a la imposición de los cánones de la domesticidad impulsados desde las elites en pos de una sociedad "civilizada" y en acuerdo con "las leyes naturales". Los cinco casos nos permiten visualizar un abanico de respuestas de resistencia posible, ligándolos en su finalidad. En el primero, Rosario Iglesias expone su resistencia a la función social de la mujer como criadora de los hijos sin confrontaciones específicas, simplemente reemplazando las palabras "la madre" por "los padres" o por "el padre y la madre". El discurso es exactamente igual a cualquiera emitido anterior o posteriormente por los hombres de su comunidad, reflejado en los periódicos. La utilización de lo que Macchi<sup>26</sup> llamó "el lenguaje de los amos" es parte inextricable del texto, lo que le permite ser publicitado en una reunión literaria de una asociación mayormente masculina, y publicado luego en un periódico. Rosario ocupa el lugar que debería ocupar un hombre en esa asociación, ella es una excepción de la regla social, y su discurso no debe serlo -aunque finalmente, silenciosamente, lo es. Hay dos irrupciones excepcionales en el ejemplo de Rosario Iglesias: la misma excepcionalidad de su participación en el "Club Estímulo de las Bellas Artes" y la aceptación de su discurso por la audiencia. Hay un rechazo implícito a la norma en lo escrito, que pareciera pasar desapercibido por todos los hombres que usualmente firmaban artículos pugnando por una mujer dedicada a su hogar y a su familia. Finalmente, el lenguaje impersonal utilizado por la autora para expresarse, remite directamente a un lenguaje inclusivo y general: todos los padres y las madres deberían ocupar un lugar imperativo en la crianza de los hijos.

<sup>26</sup> MACCHI, Marisa, "Silvina Ocampo: El pretexto del silencio", *Mora, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA*, Buenos Aires, 1998, n°4 (octubre), pp. 56-64.

En el segundo ejemplo, Felisa Pasos, recurre al discurso en primera persona para desligarse del designio devastador de la culpa femenina en el orden del mundo. Utilizando el potencial y terminando el escrito con la vuelta al "orden", Felisa no escapa al lenguaje hegemónico, pero asienta su posición personal que se vuelve general porque se está desafiando a la mujer que representa a todas las mujeres. Felisa es una redentora del sexo femenino, y no acepta el comportamiento de Eva porque no lo entiende: ninguna mujer actuaría así ahora. La creencia en Dios no está en disputa, pero sí están en juego las consecuencias de la doctrina católica, y la obediencia sumisa al esposo.

En el tercer caso, Celina Riglos, una niña más "acomodada" dentro de la sociedad afrodescendiente que lo pierde todo y se vuelve "pobrísimas", nos desvela sin rodeos lo que sucede en la intimidad femenina, la ruptura de las reglas restrictivas. Esto supone por un lado, la no-introyección total de las reglas sociales entre las mujeres. Si existía un espacio en donde esas reglas no se cumplían, entonces cuando se cumplían se lo hacía forzadamente, o por lo menos sin una creencia completa en su bondad como modo de sostén del orden social. Por otro lado, si esto se podía publicar y salir a la luz es porque al público lector no le escandalizaría, aunque Celina rápidamente corta esta línea del relato y se autocensura. Sus palabras también remiten a un discurso general, lo que hacen las muchachas jóvenes solas. La autora describe un comportamiento habitual y compartido y está mostrando una práctica habitual y no individual o específica de una mujer.

El cuarto caso se trata de una escritura grupal, directamente representativa del "sexo débil". En esta carta de lectoras las mujeres se enfrentan explícitamente con el apelativo de debilidad y se muestran unidas y dispuestas a luchar por lo que creen que es correcto. Su comportamiento no difiere en nada al de los hombres, con excepción de las disculpas que parecen dar a los lectores por su actitud, aunque la encuentran perfectamente razonable. Este caso es el que más aleja la voz de las mujeres del lenguaje hegemónico, dejando

de lado la requerida "humildad", tal vez debido a hallarse en grupo para quebrar las normas. Además, las "señoritas" se describen como defensoras de sus intereses -intereses que son grupales-, y utilizan palabras del ámbito de la "violencia masculina" cuando sentencian que *La Juventud* será "sumida en el polvo de la derrota". Las autoras van "a reunirse y a trabajar", esto es, accionar conjunta y públicamente para el cambio social, algo francamente contrario al papel social que estaba designándose para la mujer. Estas mujeres tienen agencia y no la ocultan -aunque escondan sus nombres-, y el periódico responde agradeciendo y no castigando.

En el otro extremo de los sentimientos, el quinto caso -la poesía de F. A- nos muestra la tortuosa vejez de una mujer que no pudo cumplir con su rol social de reproducción biológica, y en ella la soledad es el motivo preponderante. Aquí se vislumbra la efectividad de las normas sociales frente a las "desviadas". Sin embargo, el poema también denota reciprocación y resistencia a estas normativas, al mostrarse como reglas injustas. Y sólo con decirlo está promoviendo la reflexión, la conciencia colectiva, anónimamente.

Las voces afrofemeninas son múltiples y variadas. Parecen explotar en variedad y en formas de decir. Pero más allá de sus diferencias, existen elementos que nos permiten analizarlas conjuntamente. Y esas voces pueden superar las disrupciones individuales, para convertirse en discurso afrofemenino articulado en la resistencia cuando son puestas en contexto, analizadas procesualmente y posicionadas con las múltiples voces hegemónicas con las que interactuaban, desde las de los grupos de poder -tanto de los hombres como de las mujeres (que a su vez se veían en el doble papel de ser moralizadas y de disciplinar a las clases subalternas con su ejemplo)- como la de los hombres de su propia comunidad.

Nuestros casos nos dejan entrever otra cosa: tal vez en esta comunidad se mantuvieran dinámicas entre hombres y mujeres "distintas" a las que establecían las normas sociales propiciadas por las elites locales, componiendo un proceso histórico y dinámico de imposición, definición y reelaboración

continuo de las mismas. En primer lugar, aunque no mayoritariamente, las mujeres encontraban lugar de expresión en los periódicos escritos y dirigidos por hombres. Si las mujeres estaban reconocidas como un amplio público lector de los periódicos, también expresaban sus sentimientos en ellos. Sabemos que había colaboradoras anónimas en algunas secciones noticiosas, especialmente en las crónicas sociales o en informaciones varias de la comunidad. En segundo lugar, esas colaboraciones eran publicadas, aún cuando muchas de ellas -como las que vimos aquí- remitan una crítica directa a los cánones que se estaban intentando establecer para su disciplinamiento. En tercer lugar, ninguna de esas producciones estaba acompañada de comentario crítico o censurador (suponemos que habían superado algún tipo de censura previa de parte de los editores). Si las mujeres optaban por "luchar" y por "ponerse de pie" para defender sus intereses, si pugnaban por una educación compartida de los hijos, si podían contar sus desmanes grupales, si podían excusarse del pecado capital o si podían quejarse de su desventura por no cumplir con la reproductividad biológica requerida a su sexo, estas mujeres tenían una voz más fuerte de la que detentaban otras en su misma época. Ellas irrumpían en el ámbito masculino y participaban de la contra-esfera pública subalterna afrodescendiente, haciendo valer su voz resistente a los designios masculinos, tanto de su comunidad como de los grupos hegemónicos. El poder que detentaban parece ser mayor que el que podían atribuirse otras mujeres, especialmente las de la elite. Es notable el ejemplo de las sociedades de beneficencia (sociedades asistenciales de mujeres de las elites acordadas con el papel social femenino que ejercían el cuidado de los desamparados), como la propia Sociedad de Beneficencia o las autodenominadas Damas de Caridad. Supliendo las evidentes carencias estatales en este ramo y siendo por esto mismo un factor fundamental a la hora de pensar la construcción de los estados nacionales latinoamericanos, estas mujeres pertenecientes a los grupos hegemónicos fundaron un ámbito en donde tenían amplia

capacidad de gestión y de decisión pero que, aún participado en el espacio público, siempre lo hicieron en consonancia con los lugares sociales dispuestos a cada grupo y sin irrumpir en ámbitos ajenos a los correspondientes a las funciones sociales pre-establecidas<sup>27</sup>. Socolow sugiere que los cambios se muestran de manera diferente y en momentos distintos en los diversos grupos sociales. Según la autora, la dura aplicación de las reglas de civildad y sociabilidad sobre las mujeres de los grupos hegemónicos se daba de un modo más negociado sobre las mujeres de los grupos subalternos, aunque progresivamente fueron sujetándose al control social de un estado-nación cada vez más fuerte<sup>28</sup>, y creemos que este proceso nos ayuda a caracterizar mejor lo que estaría ocurriendo en el grupo afroporteño. Si bien constatamos una intención (múltiples voces conflictivas que funcionaban como discurso unitario en cuanto a la moralización de la mujer) disciplinadora masculina aparentemente implacable, también verificamos la irrupción en la contra esfera pública afroporteña de voces afrofemeninas luchando por un lugar distinto al que se le intentaba imponer, tanto en forma de colaboraciones anónimas como con nombre y apellido. No hay que olvidar que la contra esfera pública afroporteña era un círculo marginalizado<sup>29</sup> de la esfera pública burguesa en construcción, y que las mujeres afroporteñas en su mayoría debían trabajar para sustentarse económicamente, lo que seguramente haría posible la generación de sentimientos de independencia o libertad con

<sup>27</sup> GARCÍA JORDÁN, Pilar y DALLA CORTE, Gabriela, "Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los estados nacionales (1870-1900)", Lavrin, A., Cano, G. y Barrancos, D. (coord.), *Historia de las Mujeres en España e Hispanoamérica. Siglo XIX*, Tomo III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 513-535; y DALLA CORTE, Gabriela y PIACENZA, Paola, "Cartas marcadas: Mujeres, identidad e inmigración en la Argentina, 1880-1920", *Signos Históricas*, México, 2005, n° 13, pp. 70-94.

<sup>28</sup> SOCOLOW, "Women, Gender, and Social Behavior: Entre tradición y modernidad", en: 19th International Congress of Historical Sciences, 6-13 de agosto, Oslo, 2000, mimeo.

<sup>29</sup> CHAMOSA, op. cit.; GELER, "La sociedad...", op. cit.

respecto a las mujeres que eran disciplinadas más efectivamente. Los hombres que cumplían con su deber intentando "moralizar" a las mujeres, sin embargo las escuchaban, dejaban resquicios para que éstas se expresaran y quedara inscripta una dinámica distinta que tal vez caracterizara en parte y en ese momento a esta comunidad.

### *Palabras finales*

La construcción de la nación argentina no fue unívoca. La comunidad afroporteña se alejaba de aquellos grupos hegemónicos que son retomados en general como ejemplo histórico de lo nacional. Aunque heterogénea y conflictivamente, esta comunidad subalterna mostraba mujeres con mayor agencia de la esperada y hombres más "permisivos" con ellas con respecto a los cánones vigentes. Es que la sociedad afroporteña no solamente "imitaba" y "acataba" los designios hegemónicos, sino que los reinterpretaba y ponía en práctica a su manera, según sus posibilidades e intereses. Cuando se buscaba una nación cuyo pueblo fuera blanco y europeo y se disciplinaba a las mujeres como "guardianas del hogar" y a los hombres en el trabajo a jornal en las crecientes industrias y comercios, existían en el territorio argentino aún en disputa hombres y mujeres que tejían su cotidianidad de maneras diversas, construyendo conjuntamente con los otros grupos sociales una amalgama social particular que ha quedado olvidada de la memoria histórica, pero que puede ser re-encontrada y re-imaginada. Y las mujeres afroporteñas, esas que eran descritas como "gladiadoras" por los hombres de su comunidad, tenían bastante que decir.