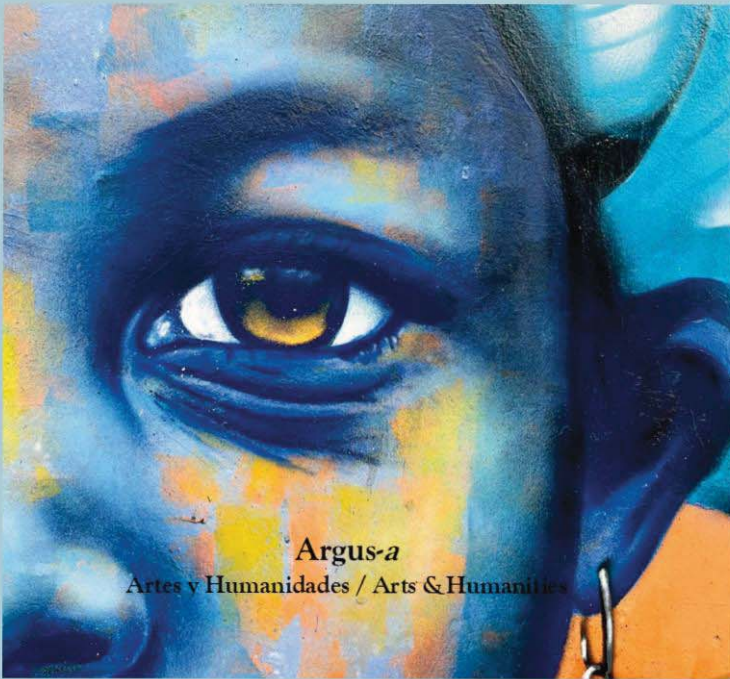

Nuestra Raza (1917)

Prensa e intelectualidad
afrodescendiente en Uruguay

Yanina Vidal (comp.)



Argus-a

Artes y Humanidades / Arts & Humanities

Nuestra Raza (1917)

*Prensa e intelectualidad afrodescendiente
en Uruguay*

Yanina Vidal
(*compiladora*)

Nuestra Raza (1917)
Prensa e intelectualidad afrodescendiente
en Uruguay



Argus-a
Artes & Humanidades
Arts & Humanities

Buenos Aires, Argentina - Los Angeles, USA
2025

Nuestra Raza (1917). *Prensa e intelectualidad afrodescendiente en Uruguay*

ISBN 978-1-257-91279-7

Ilustración de tapa: Foto gentileza de unsplash.

Diseño de tapa: Argus-*a*.

© 2025 Yanina Vidal

All rights reserved. This book or any portion thereof may not be reproduced or used in any manner whatsoever without the express written permission of the publisher except for the use of brief quotations in a book review or scholarly journal.

Editorial Argus-*a*

1414 Countrywood Ave. # 90

Hacienda Heights, California 91745

U.S.A.

argus.a.org@gmail.com

ÍNDICE

<i>Nuestra Raza</i> : otra revisión literaria posible <i>Yanina Vidal</i>	i
<i>Nuestra Raza</i> : la configuración del intelectual afrodescendiente del siglo XX <i>Melanie Silveira</i>	3
La voz femenina en <i>Nuestra Raza</i> <i>Valentina Azurica</i>	19
María Esperanza Barrios: la voz insumisa de la raza, por la raza y para la raza <i>Belén Conde</i>	37
La mistificación de Fructuoso Rivera como libertador de los afrodescendientes en el periódico <i>Nuestra Raza</i> de 1917 <i>Florencia Méndez</i>	57
Quebra de Xangô de 1912 e o jornal de Alagoas: uma análise de discurso à la luz da naturalização discursiva <i>Rodrigo Agra de Oliveira y Débora Raquel Hettner Massmann</i>	73

Nuestra Raza

ORGANO DE LA COLECTIVIDAD DE COLOR

MARIA ESPERANZA BARRIOS



Fundadora de NUESTRA RAZA
en el año 1917

Montevideo, Agosto 24 de 1935

Año III

Núm. 25

***Nuestra Raza*: otra revisión literaria posible**

En 2009, la autora nigeriana Chimamanda Adichie brindó una conferencia titulada “El Peligro de la Historia Única”. Allí plantea que desde pequeña planificaba ser escritora, y que las historias de su infancia tenían protagonistas blancos. No era algo que hizo consciente, simplemente se dejó llevar por la escritura, y su programación cultural la hizo escribir de ese modo, hasta que en determinado momento comenzó a crear historias con personajes que se parecieran a ella.

Un acto como este —o una revelación de esta naturaleza— nunca viene sin un doblez crítico. Poco tiempo después, la autora Marta Sanz en su ensayo *Monstruos y centauros* (2018) se preguntó cuántas autoras de origen africano conoce, y respondió algo así como: “La que todos conocemos”, haciendo referencia, claro está, a Chimamanda.

Si casos como estos se encuentran en el mercado editorial internacional, el problema se profundiza más cuando hablamos de una nación particular, sobre todo, tratándose de Uruguay: un país que carece de una literatura afrocentrada, o al menos de acciones concretas que indaguen una posible historicidad de la literatura uruguaya afrodescendiente.

El caso de las autoras mencionadas viene a plantearnos un problema que se sistematiza a partir de las formas en que el poder del saber se articula a lo largo de la historia y que termina impregnando el mercado editorial, las formas de circulación de la palabra y la escritura, en función de lo político.

La conferencia de Chimamanda Adichie —que no pierde vigencia, porque cumple la función de ser un constante llamado de atención— revela que la historia única es un conflicto que determina la evolución de la literatura. No es nuevo decir que siempre existieron voces silenciadas, pero, de algún modo, nos permite entender cuáles son los discursos que no han obtenido el reconocimiento público, la celebración legitimadora y mucho menos el relato que también configura una identidad nacional.

En relación con la construcción de la identidad nacional, o con el relato nacional, parecería un problema menor, algo que ya no interpela.

La desarticulación de las fronteras geográficas como forma de caracterización del sujeto hacen que lo nacional no importe. Sin embargo, en el proceso de conceptualización de lo nacional, hay ciertos íconos, historias y producciones culturales que, al no estar reconocidas como parte de ese signo, pasan desapercibidas o a ser revocadas de un proceso político e intelectual mucho más plural del que conocemos. La vuelta a lo nacional nos permite reconocer el origen, y en él sus vacíos, ocultamientos y contradicciones. Y en el origen está la proyección del relato único que, a sabiendas de sus problemáticas, todavía se regenera para entender de qué modo un producto cultural sale a la luz o queda en las sombras.

El problema que evidenció Marta Sanz al señalarnos a una autora como embajadora única y desconocer a otras autoras, así como el problema de Chimamanda Adichie en el peligro de la historia única, son las formas de construcción de la esencialidad, la rareza y la unicidad. No hay una historia única, tampoco hay una sola autora; lo que sí hay es un ejercicio de poder que hace que tomemos como extraño y novedoso aquello que siempre estuvo presente pero que una y otra vez se oculta y reaparece como problema.

Este estudio sobre la primera etapa del periódico *Nuestra Raza* de 1917 intenta evitar el vicio literario de que la literatura uruguaya es fácilmente definible, ubicable y organizada. Por otro lado, se pretende subrayar la importancia vital que ha tenido la prensa desde sus orígenes hasta bien entrado el siglo XX en la conformación y distribución del discurso literario. Porque si de discurso literario se trata, inevitablemente entramos en consideraciones sobre la representatividad, formas de marginalización de la palabra, construcción de un auditorio lector y, por supuesto, del alcance de la opinión pública.

Una revisión literaria desde la prensa

Nuestra Raza, periódico que salió a la luz en 1917, no solo representa una de las primeras formas de distribución del saber y discursiva de una minoría silenciada en la cultura y en la sociedad, sino que también representa una de las tantas maneras en las que la literatura encontró su cauce

a comienzos del siglo XX.

Uno de los factores primordiales de este periódico es que surgió en la ciudad de San Carlos, Maldonado, hecho no menor para conocer desde otra perspectiva la representación territorial, así como sobre las formas de intervención política en la prensa de ese momento. Cuando hacemos referencia a las formas de intervención política, significa que no solo era un periódico con gran peso literario, por la presencia de la lírica, sino también porque en este caso estamos ante un dispositivo creado para poner en discusión la desigualdad que afectaba a las personas afrodescendientes.

La desigualdad salarial, la escasa opción para elegir entre rubros y servicios laborales, el limitado acceso a la educación son parte del conflicto que este periódico desarrolla en su trayectoria. Sin embargo, cabe destacar que el trabajo periodístico —y, sobre todo, de edición por parte de los hermanos Barrios— ha de ser un hecho significativo, no solo por el peso político, sino también por el papel importantísimo de una de sus editoras: María Esperanza Barrios.

En una investigación o proyecto académico es difícil trazar verdades irrefutables, pero en este caso nos enfrentamos a un hecho de gran relevancia, en tanto se trata de la primera mujer afrodescendiente que trabajó como editora y redactora de su propio periódico. Un hecho que pone en tensión los abordajes tanto de la historia como de los estudios literarios.

Tomar este hecho como un hito nos permite repensar el papel de las mujeres en la prensa, debido a que nos interpela no solo en relación con la circulación de saberes, sino también con las inquietudes sociales y el papel de estas en la cultura letrada. En este conjunto de trabajos, la figura de Petrona Rosende ha sido citada reiteradamente; estamos ante dos procesos históricos distintos, pero que dan cuenta de la significancia del rol de las mujeres en la trayectoria periodística y literaria. Ambas funcionan como bastión de diferentes escrituras donde lo político se encuentra en jaque, porque en sus voces se manifiesta la búsqueda de apropiación de un discurso que también pertenece a una minoría: las mujeres.

Esta colección de trabajos, resultado de una evaluación de grado

del curso de Literatura Uruguaya I, del profesorado de Literatura, da cuenta de la importancia de la prensa, pero también del papel de las minorías en el ágora intelectual. De este modo, estos cuatro capítulos desarrollan la configuración del intelectual afrodescendiente, la figura de la mujer intelectual, las voces femeninas que circundaron el periódico y, por último, la importancia de la política partidaria y su defensa de los derechos de los afrouuguayos.

A modo de epílogo, el trabajo titulado *Quebra de Xango de 1912 o jornal de Alagoas: uma análise de discurso a luz da naturalização discursiva* de Rodrigo Agra de Oliveira y Débora Raquel Hettwer Massmann, nos invita a pensar sobre el papel de la prensa y los discursos racistas a la luz de la intolerancia religiosa. En este sentido, podemos observar la simultaneidad de preocupaciones y temas a nivel regional, y que se relacionan a través del análisis lingüístico y literario.

La intención de este volumen es descifrar las heterogeneidades, la conformación de saberes y las formas de distribución discursiva de una minoría, como forma de entender la espesura de una literatura que concentra diversas capas de significación.

Yanina Vidal

Biblioteca Nacional

Montevideo

NUESTRA RAZA

Periodico social, noticioso—Organo de la colectividad de color

Año I | DE LA RAZA, POR LA RAZA Y PARA LA RAZA | núm. 1

Este Periódico aparece
los 10, 20 y 30 de cada mes

Ventura L. Barrios, Administrador

Suscripción: por un mes... 0.20

NUESTRA RAZA

SAN CARLOS, MARZO 10 DE 1917.

Nuestras miras

Al venir al estadio de la prensa lo hemos hecho animados del mejor propósito, de bregar tesonera-mente por los intereses de la raza de color, y por la unión, hoy mas necesaria que nunca, de nuestros buenos hermanos.

Sabemos que nuestra labor será por demás árdua y que en nuestra ruta tropezaremos con poderosos escollos; pero nada nos detiene en nuestro afán de servir dignamente a la raza de nuestros amores.

Creemos q' en nuestro ambiente, decaído por causas q' son del dominio de todos se hace necesario un periódico, de todos y para todos los componentes de la colectividad de color, para aunar voluntades y cooperar eficazmente en el gran esfuerzo en que se hayan empeñados nuestros centros sociales. Y es por ello, que sin reparar en gastos ni medir los obstáculos—los que salvaremos a medida de nuestros cortos alcances—hemos hecho aparecer a NUESTRA RAZA, guiados de grandes propósitos de concordia y solaridad, y, abrigando la convicción de que nuestra prédica será

mirada con simpatía por nuestros hermanos y por lo tanto nos presentarán su decidido concurso.

NUESTRA RAZA, aceptará todo trabajo, idea o iniciativa que tienda al progreso y al mejoramiento de ella, *sin salirnos de los límites en que nuestra inferioridad de raza nos coloca*, y será un aliado de nuestras autoridades sociales.

Dejando así, ligeramente esbozado nuestro programa, presentamos a nuestros lectores un respetuoso saludo.

Deber de todos

Es sin duda alguna, el ayudar en lo posible a NUESTRA RAZA.

La colectividad de color de San Carlos, que marcha muy cerca de las mas importantes de la República, dará una prueba mas de cultura, prestando su apoyo y dándole vida al único periódico que defenderá sus intereses.

Todo afiliado a nuestra raza tiene el deber ineludible de hacerse suscriptor al periódico de su clase y bregar por su difusión. El precio de suscripción de esta hoja es el ínfimo de *veinte centésimos* y nadie tiene derecho a decir, a manera de excusa que no puede pagarlo, puesto que como no ignoramos que las circunstancias pecuniarias de nuestra colectividad son en muchos casos precarias, nosotros hemos subsanado esa deficiencia, poniendo una cuota mensual al alcance de todos los bolsillos.

Biblioteca Nacional
Montevideo

**Nuestra Raza:
la configuración del intelectual afrodescendiente del siglo XX**

Melanie Silveira

Nuestra Raza fue un periódico fundado por los hermanos María Esperanza, Ventura y Pilar Barrios en San Carlos en el año 1917. Alcanzó los 250 suscriptores, pero se vio obligado a cerrar sus puertas ese mismo año, principalmente por razones económicas. Reabrió en 1933 en Montevideo y se mantuvo en circulación hasta 1948. El periódico se dedicó principalmente a la denuncia de la situación social de los afrouruguayos, marcada hasta mediados del siglo XX por el analfabetismo, las dificultades de acceso al trabajo, la prostitución de la mujer “negra”, el difícil ingreso a empleos públicos, las bajas remuneraciones y la negación de los derechos jubilatorios, entre otros aspectos semejantes.

Según las observaciones de María Cristina Burgeño, el equipo de redacción estaba constituido por hombres y mujeres que, en su mayoría, pertenecían a la clase trabajadora y ocupaban puestos humildes. Si bien eran intelectuales, como todo trabajador (sobre todo en esa época) se veían privados de tiempo y dinero para cultivar su cultura en el ámbito formal, por ende, tuvieron que realizar un arduo trabajo como autodidactas, empleando el poco tiempo del que disponían para educarse. Esto último se refleja en el lenguaje coloquial empleado en el periódico, en los errores y deformaciones de palabras en otros idiomas y de nombres de ubicaciones geográficas (Burgeño 12).

Nuestra Raza se encuentra cronológicamente ubicada en el siglo XX, época de “una democracia aún imperfecta” (Barbero y Artagaveytia 9), ya que el presidente e integrante del Partido Colorado, José Batlle y Ordóñez —electo en 1903—, se encontraba en disputa con el caudillo del Partido Blanco Aparicio Saravia, quien reclamaba la representación proporcional,¹

¹ Según la Constitución de 1830, era necesario alcanzar una determinada cantidad de diputados y senadores; de lo contrario, se perdían las elecciones, lo que afectaba a las minorías.

el derecho al voto secreto² y la eliminación del fraude electoral.³ Solo una minoría de la población tenía derecho al voto,⁴ ya que la Constitución de esa época establecía que todas las mujeres, las personas extranjeras, analfabetas, peones a sueldo, vagabundos, esclavos y soldados tenían prohibido sufragar.

“Todo para el pueblo, pero sin el pueblo”: esta frase dicha por el Barón de Montesquieu (Gonçal Mayos 39) durante el siglo XVIII⁵ encajaba perfectamente con la situación social del Uruguay del siglo XX, donde las mayorías obedecen lo que un reducido grupo de minorías “ilustradas”⁶ decide por y sobre ellas por no considerarlas aptas para tomar dichas decisiones. En un contexto “donde las mujeres, los negros, los indios e incluso los gauchos no son ciudadanos o no lo son de un modo pleno”. (Achugar 54).

Según el autor citado, esto se puede observar en el *Parnaso Oriental*, una obra hecha por el ciudadano y dirigido al ciudadano,⁷ con el fin de construir un imaginario nacional que defina lo que significa ser miembro de una comunidad uruguaya mediante referentes ideológicos que refuerzan ciertas prácticas. Puede verse en el primer texto que figura en el *Parnaso Oriental*: el Himno Nacional de Francisco. C. Figueroa de 1833, cuya finalidad era representar a la nación, como entrega a la comunidad imaginada y a la identidad del oriental. Se trata de un emblema político y nacional que representa a la patria, al ciudadano que la integra y sus roles en relación con ella: el hombre —padre, blanco y letrado— como ciudadano y defensor de la patria y la mujer como encargada de educar a los hijos de la patria (Isla).

En el año 1860 se intensificó en varias partes del mundo la publicación de trabajos de diversas disciplinas en relación con la temática afro, una tendencia que fue en aumento durante las primeras décadas del siglo

² La presencia de los jefes políticos representaba una presión para el votante.

³ Era un problema frecuente, solía haber más votaciones que votantes.

⁴ En 1803 votó el 5 % de la población.

⁵ Época del despotismo ilustrado.

⁶ Personas con educación.

⁷ Hombres libres.

XX. Este fenómeno, junto con el reclamo por los derechos de las personas afrodescendientes, tuvo una gran influencia en Uruguay, generando un crecimiento de la intelectualidad afro en el país. El número de periódicos dirigidos a la población afro también aumentó en la década de 1870, lo cual representó una oportunidad para tener voz, lograr mayor visibilidad y contar con un medio para denunciar su situación de discriminación.

Las figuras y colectivos afro que daban voz a su etnia desde un lugar intelectual aumentaron. Entre ellos se encuentra el diario *La Conservación*, “que respaldaba —por primera vez en Uruguay— la candidatura de un afrodescendiente a un cargo de representante por Montevideo” (Scurio 75), así como el nacimiento del Partido Autóctono Negro en 1936, apoyado y estimulado por el periódico *Nuestra Raza*, fundado en 1917 en San Carlos. Como se mencionó al principio, este último manifiesta la discriminación que sufren por parte de gran parte de la sociedad y su “lucha emprendida por la cultura y la civilización de nuestra raza” (Barrios, “¡Adelante!” 1), desde un lugar intelectual.

En el siglo XX aumentó la actividad intelectual en la cultura afrouruguaya, impulsada por la necesidad de expresarse y por el creciente interés en conocer a artistas y escritores afro que comenzaban a concentrarse en Montevideo, ciudad que hasta entonces había sido el centro del círculo blanco y letrado. Acontecimientos como el centenario de la Constitución del Uruguay (1930) —cuya Sección II, Capítulo I, establece: “Artículo 8.º. Todas las personas son iguales ante la ley”—, la celebración de los cien años de la abolición de la esclavitud (1942) y las políticas igualitaristas del gobierno de Luis Batlle contribuyeron al aumento de la participación de personas afro en la sociedad a través del sector letrado.

Cabe aclarar que, si bien la difusión de pensadores negros no fue masiva, existían grupos de afros uruguayos que seguían los movimientos antirracistas de otros países, lo cual se vio reflejado en sus periódicos y demás publicaciones. Un ejemplo de ello es la *Antología de poesía negra americana* (1936), cuyos autores participantes son Carlos Cardozo Ferreyra, Juan Julio Arrascaeta, Virginia Brindis de Salas y Pilar E. Barrios, administrador y colaborador del periódico *Nuestra Raza*.

En el número publicado el 20 de marzo de 1917, en la sección titulada *Por la instrucción de la raza*, se enfatiza el problema del analfabetismo en las personas afrodescendientes. Esto se debe a que, durante la esclavitud, era el amo quien decidía si educaba o no a sus esclavos, como fue el caso de Jacinto Ventura de Molina. También responde a la falta de acceso a la instrucción, ya que muy rara vez se aceptaban personas afrodescendientes en instituciones educativas, y menos aún sin la intervención de un tercero (blanco) que “protegiera” al aspirante.

El colectivo describe con gravedad la situación, llegando a clasificarla como bochornosa, por la numerosa cantidad de ocasiones en que se encontraron con hombres y mujeres “que no saben ni siquiera trazar en un papel su mismo nombre” (Barrios, “Por la instrucción de la raza” 1). Por esta razón, “llamamos la atención de todos nuestros buenos hermanos de raza” (Barrios “Por la instrucción de la raza” 1), realzando la obligación de los padres de familia de mandar a sus hijos a la escuela “a que aprendan allí lo que por descuido, o tal vez porque otras causas se lo impidieron, no pudieron aprender de ellos” (Barrios, “Por la instrucción de la raza” 1).

Asimismo, se anima a los mayores de edad a dedicar, aunque sea, dos horas diarias a aprender a leer y escribir. El apartado finaliza con énfasis en que, a diferencia de los tiempos de esclavitud, ahora son dueños de su propia voluntad y, por ende, responsables de ella. Se afirma que otra de las razones por las que sus hermanos negros se encuentran en tan penosa situación es que “muchos de nuestros hermanos, por pura negligencia, han hecho caso omiso de ellas” (Barrios, “Por la instrucción de la raza” 1), realzando la responsabilidad individual de instruirse y asegurando que, una vez que hayan “logrado disipar las tinieblas de vuestra inteligencia, os sentiréis satisfechos” (Barrios, “Por la instrucción de la raza” 1).

A lo largo de la historia, la educación ha tenido la función de promover determinadas conductas y habilidades en función de las necesidades políticas y sociales. En esta época, la educación era considerada “instrumento eficaz de «cambio social» y de «progreso»” (Scuro 67), a través del cual se inculcaban —principalmente en la escuela primaria— las mismas conductas promovidas por el Estado, con el fin de formar a un futuro ciudadano con noción de moralidad, solidaridad y justicia, y, sobre todo,

capaz de coexistir en condiciones de igualdad con sus semejantes, sin hacer distinciones por religión, sexo o etnia.

Esto se refleja en el testimonio de Omar Olivera (Porzacanski y Santos 68), un estudiante afro de una escuela de Montevideo, en el barrio de Piedras Blancas, durante los años veinte, quien manifestó haberse sentido igual a los otros niños. Se trata de un ejemplo claro de una de las finalidades de la educación de la época: revertir la situación de discriminación. No obstante, la asistencia permanente y la culminación de la educación primaria seguían siendo un problema en el sector popular, principalmente debido a las precarias condiciones económicas de las familias.

Esta situación dio un giro con la reforma valeriana, particularmente en las primeras tres décadas del siglo XX, período en el cual el Estado buscó expandir el nivel educativo de su población, extendiendo la duración de la educación secundaria y fomentando la integración cultural.

En el número publicado el 30 de marzo de 1917 se retoma la iniciativa planteada respecto a la educación de las personas afro y su falta de compromiso, ya que solo dos o tres de ellas asistieron al el Curso Nocturno para Adultos. Esto resulta especialmente significativo, dado que, en la ciudad de San Carlos, donde se dictó el curso, hay más de veinte hombres “hermanos de la raza” analfabetos. El artículo señala lo penoso de esta falta de compromiso y la escasa repercusión que tuvieron sus palabras, aunque con “la satisfacción de haber cumplido con nuestro deber” (Barrios, “Por la instrucción de la raza: Continuando” 1).

La columna finaliza con el siguiente llamado: “Dejen de ser hombres piedras, «siempre sumisos al carro de la ignorancia», para convertirse en hombres instruidos” (Barrios, “Por la instrucción de la raza: Continuando” 1), insistiendo en la importancia crucial de la instrucción y en la necesidad de pensar por sí mismos, al igual que cualquier persona ilustre.

En el periódico de esa misma fecha se inauguró una nueva sección *Negros ilustres*, en la que pretende desmentir la falsa creencia de que “en nuestra raza no existen ni han existido inteligencias y hombres ilustres” (Barrios, “Negros ilustres” 3), exponiendo los aportes que personas afro han hecho a la comunidad, particularmente en el área intelectual, con el objetivo de servir de inspiración para el resto de su comunidad.

El primero en ser protagonista de *Negros ilustres* fue Booker T. Washington, un hombre “que de humilde esclavo alcanzó a ser catedrático” (Barrios, “Negros ilustres” 3). Como muchos hombres de su etnia y época, nació siendo esclavo y vivió en la gran austeridad que dicha condición implicaba; sin embargo, a pesar de las grandes dificultades, logró aprender a leer y escribir. Tras ser liberado el día de la abolición de la esclavitud, ingresó a un colegio, en el que se convirtió en uno de sus mejores alumnos. Como se mencionó anteriormente, que un hombre de color estuviera alfabetizado era poco frecuente, razón por la cual, cuando alguno destacaba en esa área, “lo consideraban casi un sabio” (Barrios, “Negros ilustres” 3).

A los 16 años, tras sufrir discriminación por su situación económica y étnica, estudió en el colegio Hampton⁸ y en su adultez se convirtió en un destacado orador que fundó una escuela para personas afrodescendientes.

Al igual que el estadounidense Booker T. Washington, el uruguayo Jacinto Ventura de Molina también experimentó dificultades semejantes. Nacido en 1766 en Río Grande de San Pedro y fallecido en 1814, fue un escritor que pasó la mayor parte de su vida en Montevideo. Sus escritos abordan temas históricos, religiosos, filosóficos, jurídicos y autobiográficos.

La Ilustración española del siglo XVIII ejerció gran influencia en Uruguay, particularmente en el proceso de expansión de la escritura. Poco a poco se multiplicaron las actividades de los letrados, manteniéndose una relación estrecha entre escritura y oralidad. En aquel entonces, el dominio de “la oralidad «salvaje» [implicaba] disciplinar al ciudadano y moldear la sociedad colonial” (Gortázar, *Cultura letrada* 107), un proceso de transformación del que Jacinto Ventura de Molina formó parte.

Las ideas de la Ilustración llevaron a la realización de “experimentos” letrados cuyo fin era probar la humanidad de los afrodescendientes mediante la imitación de modelos culturales de Occidente, “alcanzando el

⁸ Trabajando dentro de la escuela para costear sus estudios.

grado de ‘hombres’ a través de la cultura letrada” (Gortázar, *Cultura letrada* 107).

Un ejemplo de ello es el caso de Phillis Wheatley, una esclava que llegó a Estados Unidos en 1761 y, a los 18 años, participó del mencionado “experimento” por la necesidad de demostrar ante un tribunal lo que le había enseñado su amo y así ser reconocida como poeta. Un proceso similar debió atravesar Jacinto Ventura de Molina, ya que los conocimientos adquiridos por los afrodescendientes eran constantemente puestos en duda y sometidos a prueba.

Como se ha visto hasta ahora, estos sujetos eran tratados como si el color de su piel condicionara su inteligencia, razón por la cual, para la configuración cultural española, resultaba inconcebible que un afrodescendiente supiera escribir. En el siglo XVIII, la escritura era la línea que delimitaba la civilización de la barbarie; por ende, era la única forma en que autores de la etnia de Molina podían integrarse a la “cultura letrada” y probar su carácter de humanos civilizados, y, por lo tanto, letrados.

Cabe aclarar que una demostración de conocimiento podía permitirle a un afrodescendiente formar parte de la “cultura letrada”, pero lograrlo en calidad de igual era algo prácticamente imposible para la época, ya que su sola presencia en ese grupo de letrados representaba una excentricidad.

Al contrario de lo que propone David R. Olson (Scuro 68), Jacinto Ventura de Molina demuestra que el acceso a la cultura letrada no es universal, ya que la etnia situaba a las personas en diferentes posiciones dentro de la comunidad. Así lo señala Ángel Rama, quien considera que la ciudad escrituraria está rodeada por dos anillos, uno urbano, compuesto por “los que pertenecen a la mayoría de la población” (Gortázar, *Cultura letrada* 86), en el que se encuentran los cruces étnicos,⁹ y otro más externo, ocupado por los suburbios.¹⁰

Durante la revolución artiguista, en 1816, el cura Dámaso Antonio Larrañaga pronunció una oración inaugural en la apertura de la Biblioteca Pública de Montevideo, en la que se reflejan las ideas de la Ilustración en

⁹ Como la plebe (criollos), extranjeros, mulatos, mestizos, etcétera.

¹⁰ Barrios indígenas.

lo relativo al derecho de acceso al conocimiento. En su discurso, hizo énfasis en la participación de los afrodescendientes: “Venid todos, desde el africano más rústico hasta el más culto europeo” (Gortázar, *El licenciado negro* 48). Estas palabras, que si bien tenían un tono discriminatorio hacia su etnia, conmovieron a Jacinto Ventura de Molina al punto de proponer la creación de una escuela para negros.

Jacinto Ventura de Molina logró hacerse un lugar en la “cultura letrada” mediante una constante lucha por el reconocimiento, enfrentando los prejuicios raciales a través de su participación en grupos de letrados y con el respaldo de blancos influyentes, como el militar español José Eusebio de Molina, entre otros hombres ilustres.

El concepto de “cultura letrada” tiene su origen en el autor Ángel Rama, quien indaga en las ciudades latinoamericanas y en su papel como agentes de transculturación de las culturas urbanas, así como en los lugares e instituciones que organizan la vida cultural, como los letrados, a quienes asigna un rol con carácter de homogeneidad y exclusividad.

Los letrados constituían un grupo urbano encargado de dirigir las sociedades coloniales desde posiciones vinculadas a la cultura, como el teatro o la cátedra. Se trataba de una élite que proyectaba un cierto orden sobre la ciudad, realzando el carácter sagrado que la ciudad letrada le atribuía a la escritura.

El autor fue víctima de burlas y desprecio por pertenecer a la “cultura letrada” y, por ende, al privilegiado espacio de la escritura, así como por poseer los mismos conocimientos, técnicas y cultura material que el resto de los letrados, siendo afrodescendiente. Esta condición fue “una limitante que experimentó en toda su trayectoria como letrado” (Gortázar, *Cultura letrada* 123).

Como se puede observar, los escritores afro tuvieron duros comienzos debido a los prejuicios raciales. Esto se refleja en el número de *Nuestra Raza* publicado el 10 de abril de 1917, en la columna titulada *Viejos males*, en la que se manifiesta que, si bien parte del público recibió gratamente el contenido del periódico —“alentándonos a continuar la obra empen-

dida” (Barrios, “Viejos males” 1), por otro lado “nos llegan voces desfavorables, críticas insulsas y propagandas contrarias a nuestra prédica” (Barrios, “Viejos males” 1).

Esto se debe a los estereotipos raciales cuyo origen se remonta a la colonización, época en la que el blanco predominaba sobre el negro: “El Uruguay no solo es un país europeizado sino uno en el que la europeización es glorificada” (Roberts 183). No se trata solo de una colonización territorial, sino también cultural y del pensamiento. Puede observarse en los casos citados, donde algunos esclavos recibían la educación que sus amos decidían impartirles, inculcándoles su propio pensamiento y creencias, adoctrinándolos. Aún después de su liberación, escritores como Jacinto Ventura de Molina continuaban reflejando en sus escritos el pensamiento de los blancos, abordando temas como la fe cristiana y la veneración al amo blanco. En este sentido, se lo considera un escritor de color “europeizado”, razón por la cual su literatura se inscribe dentro del canon y, por ende, es socialmente más aceptada.¹¹

Según Ana Pizarro, el canon es el género que se establece de acuerdo con el modelo peninsular que rige los criterios de la historia literaria. Cabe aclarar que, para la autora, uno de los problemas de la situación histórica colonial es la objetividad engañosa de las narrativas históricas, ya que depende de la perspectiva desde la que se narre lo acontecido. Por ejemplo, desde la perspectiva europea, educar a un esclavo en los valores de su amo —alfabetizándolo y enseñándole la fe cristiana— significaba eliminar su “estado salvaje”; pero desde el punto de vista del propio esclavo, esto podía considerarse un intento de sometimiento, discriminación e incluso censura de su cultura de origen (Pizarro 25).

En relación con la aceptación de la producción literaria afrodescendiente y su repercusión en la sociedad, Madame de Staël considera que la literatura es capaz de inspirar sentimientos en el lector, que a su vez lo inspiren a realizar —o no— ciertas acciones, lo que demuestra la impor-

¹¹ El hecho de que su literatura esté dentro del canon del hombre blanco europeo, no quiere decir que su autor haya quedado impune de los señalamientos de la sociedad por su etnia.

tancia del rol social de los escritores y su influencia. En este sentido, *Nuestra Raza* buscaba aumentar la presencia del afrodescendiente en el mundo intelectual y erradicar la discriminación racial. No obstante, el logro de sus objetivos no dependía únicamente de sus propios esfuerzos, ya que la recepción de una obra literaria está determinada por la época y la situación social en la que circula.

No se trata de una relación simple entre obra y sociedad, “sino de una relación compleja nacida de la comunicación de un individuo con el público” (Lanson 629), siendo lo que el público lea en la obra lo que determine su éxito o fracaso.

El periódico *Nuestra Raza* tenía el propósito de resistirse a la docilidad y obediencia que caracterizan a la esclavitud, así como de luchar contra las injusticias y prejuicios dirigidos hacia su colectivo. En este sentido, generaba lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “descolonización del pensamiento”, término que el autor utiliza para referirse a las diversas perspectivas que influyen tanto en la forma en que se concibe el conocimiento como en la manera en que se percibe el mundo. Según esta visión, es necesario dejar atrás las ideas heredadas y atreverse a buscar nuevas formas de pensar, capaces de responder a las necesidades contemporáneas de la sociedad.

En este caso, el periódico expone la necesidad de derribar la imagen del afrodescendiente como esclavo —o como descendiente de esclavos—, intelectualmente inferior y obediente, para reivindicar en su lugar la figura del “hombre libre, dueño de sus acciones y voluntades, y por lo tanto capacitados para aportar [...] a la gran obra de regeneración” (Barrios, “Viejos males” 1).

“En el contexto de Uruguay, todo intento por resistir el racismo y de sembrar las semillas de la descolonización requiere a la vez una lucha radical” (Roberts, 2004, 183). A pesar de las múltiples críticas, el colectivo de *Nuestra Raza* nunca cesó en su propósito de reivindicación, obrando en beneficio de sus “hermanos” y de su comunidad: “nuestra querida raza —la más descuidada y abandonada de las que existen en el orbe—” (Barrios, “Viejos males” 1).

Con estos adjetivos (descuidada y abandonada), se hace referencia a los estereotipos que aún a principios del siglo XX se asociaban a las personas afrodescendientes: individuos relegados a trabajos físicos, de bajos recursos económicos y pertenecientes a clases sociales marginalizadas, lo que los volvía objeto de burla.

En cuanto a los escritores, la falta de medios de publicación dificultaba que la voz del negro intelectual pudiera ser escuchada. No obstante, autores como Pilar Barrios mostraron resistencia al prejuicio arraigado sobre su etnia, y aportaron su grano de arena a lo que luego sería reconocido como poesía con raíces negras, cuyo objetivo era transformar la mentalidad de la población. Así se expresa en su poema *Negra*, donde adopta una actitud burlesca frente al racismo, exponiendo la discriminación y el intento de minimizar las capacidades intelectuales del pueblo afrodescendiente.

En el número publicado el 10 de abril de 1917, se incluye una columna titulada *¡Coadyuvmos la obra!*, en la que se exponen los propósitos del colectivo: “El sano y noble propósito de este periódico es el de defender y prestigiar los intereses de nuestra raza” (Barrios, “Coadyuvmos la obra” 2), es decir, reivindicar el valor de las personas afrodescendientes.

Por otra parte, en la columna *Viejos males*, se manifiesta un fuerte rechazo hacia quienes muestran desaprobación por su causa, llegando a afirmar que “merecen que se les califique de retardados” (Barrios “Viejos males” 1). Esta reacción se relaciona con la observación realizada por Fanon: “Si el otro quiere inquietarme por su deseo de valorización (su ficción), yo le expulso sin contemplaciones” (Fanon 176), refiriéndose a la necesidad que tenían las personas afrodescendientes de ser reconocidas por el resto para garantizar su seguridad personal.

Según Fanon, el motivo por el cual buscan destacar su identidad, distinguirse del resto y valorizar su persona y su etnia, se debe a que “como el negro, en toda época, ha sido un inferior, trata de reaccionar mediante un complejo de superioridad” (Fanon 177).

Se entiende por *intelectual* a aquellos sujetos que cumplen la función de articular ideas, reflexiones y conceptos bajo los códigos del sistema

letrado, participando así del campo intelectual mediante la producción y publicación de sus textos.

El *campo* según Bourdieu (*El campo literario*) es un concepto tomado de la física que alude a un espacio social de fuerzas, en el que todas las “partículas” actúan, aunque de distinta forma según su posición. Por esta razón, el sujeto intenta ascender en dicho campo mediante la competencia entre sus integrantes por alcanzar la jerarquía, la cual es otorgada por una o varias autoridades. En ese proceso, los sujetos luchan por legitimarse dentro del campo, con el objetivo de obtener el reconocimiento como intelectuales.

Lo que Pilar Barrios expresaba en su poesía también lo comunicaba, junto a sus colaboradores, en el periódico *Nuestra Raza*, donde actuaba como portavoz en el combate contra el fascismo, las dictaduras y el racismo. Aportó a la unidad cultural afrouruguaya, fundó la Casa de la Raza y fue pionero en las acciones de resistencia y militancia afro-uruguayas. Una de sus acciones más relevantes fue la colaboración en la creación del Partido Autóctono Negro en 1936, con el objetivo de obtener un diputado que representara a su etnia.

Nuestra Raza representó una voz de la que habían carecido durante siglos. A pesar de haber alcanzado la libertad respecto a la condición de esclavitud, la sociedad continuó asociando, durante años, la idea de “inferioridad” al hombre de color y la de “superioridad” al blanco. Esta noción fue desmentida por escritores afrodescendientes, quienes demostraron, a través de su formación intelectual, sus talentos y capacidades, reivindicando su identidad colectiva y el autorreconocimiento mediante sus producciones, y mostrándose como hombres y mujeres igualmente capaces de ocupar un lugar en el mundo intelectual.

Bibliografía

- Achugar, Hugo. *La fundación por la palabra: letra y nación en América Latina en el siglo XIX*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1998.
- Barbero, Cecilia, y Laura Artagaveytia. *Historia 2. Mundo, América y Uruguay (siglo XV al XIX)*. Santillana, 2021.
- Barrios, Pilar. “Por la instrucción de la raza”. *Nuestra Raza*, 20 mar. 1917, 1.
- Barrios, Pilar. “Por la instrucción de la raza: Continuando”. *Nuestra Raza*, 30 mar. 1917, 3.
- Barrios, Pilar. “Viejos males”. *Nuestra Raza*, 10 abr. 1917, 4.
- Boaventura de Sousa Santos. *Epistemologías del sur*. Ediciones Akal, 2014.
- Bourdieu, Pierre. “El campo literario: Prerrequisitos críticos y principios del método”. *Criterios*, nos. 25–28, 1990, 20–42.
- Burgueño, Mariana C. “Mario Rufino Méndez y la caricatura política en Nuestra Raza: Estudio testimonial de una rica producción cultural de los afro-uruguayos (1933–1948)”. *Cuadernos de Historia*, no. 15, Biblioteca Nacional, 2015.
- Uruguay. *Constitución de la República Oriental del Uruguay*. 2013, <https://www.impo.com.uy/bases/constitucion/2013>
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal, 2009.
- Mayos, Gonçal. *La Ilustración*. Editorial UOC, 2007.
- Gortázar, Alejandro. *El licenciado negro: Jacinto Ventura de Molina*. Ediciones Tricle, 2007.
- Gortázar, Alejandro. *Cultura letrada y etnicidad en los manuscritos de Jacinto Ventura de Molina (1817–1840)*. Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015. *Memoria Académica*, <http://www.memoria.fahce.un-ledu.ar/tesis/te.1082/te.1082.pdf>
- Isla, Alejandro. “Los usos políticos de la memoria y la identidad”. *Estudios*

Atacameños, 2003, <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/248>

Lanson, Gustave. “Historia literaria y sociología”. *Reseña de metafísica y moral*, vol. 10, no. 5, 1904, 621–642.

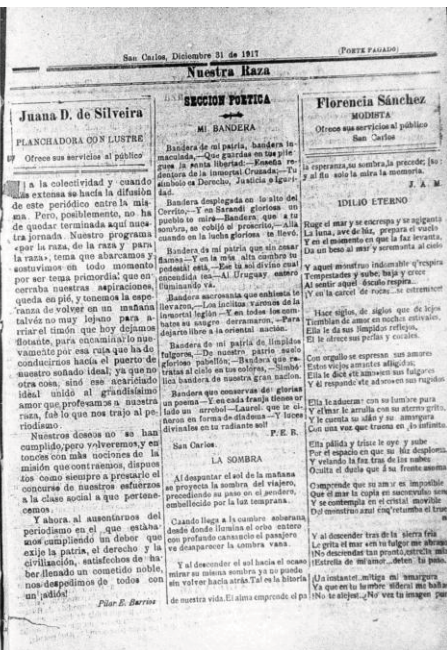
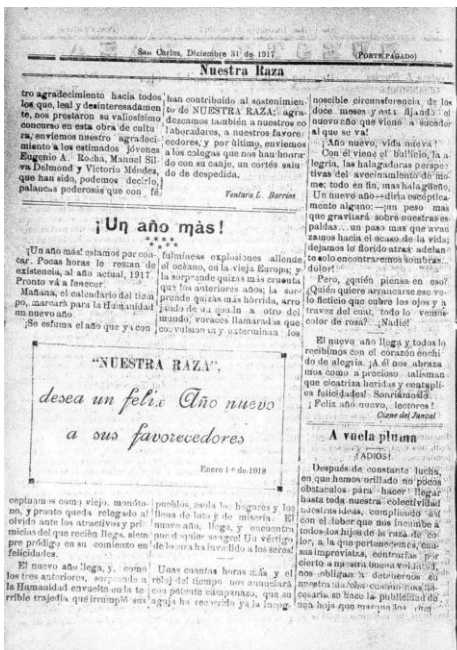
Staël, Madame de. “De la literatura”. *Revista UIS – Humanidades*, vol. 28, no. 2, 1999.

Pizarro, Ana. *Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales*. Editora Dauni Camp, 1990.

Roberts, Nelly. “Añoranzas negras: La poesía negra uruguaya del siglo XX”. *Política y Cultura*, no. 22, 2004, 183–195.

Scuro Somma, Lucía S. *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2008.

Porzecanski, Teresa, y Beatriz Santos. *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. PNUD, 2006, 68.



La voz femenina en *Nuestra Raza*

Valentina Azurica

A medida que reflexionamos sobre el territorio uruguayo, se ha instaurado en el imaginario social la idea de que el país carece de población indígena y afrodescendiente, ya que estas culturas han sido consideradas como una “mancha” para la nación. Por esta razón, no tuvieron desde un inicio las mismas oportunidades que los blancos burgueses, especialmente en lo que respecta a la educación y al desarrollo intelectual dentro de la esfera pública.

Sin embargo, son también estas mujeres y hombres de color quienes han contribuido a la construcción de la nación. Por ende, forman parte del colectivo nacional en tal medida que han impregnado el territorio con su cultura; un ejemplo de ello es el candombe.

Empero, no se hace hincapié en que esta cultura afrodescendiente también ha alzado su voz a través de la escritura, dando lugar a periódicos como *Nuestra Raza*,¹² donde destaca de manera preponderante la presencia de escritoras afrodescendientes. Si pensamos en el papel de la mujer hace un siglo, veremos cómo se la presentaba con “roles estereotipados y vacíos del papel real que indudablemente desempeñaron” (Abella 2), y cómo aquellas mujeres que no siguieron los roles asignados a su género fueron consideradas “transgresoras”, como ocurrió, por ejemplo, con Petrona Rosende.¹³

Por ende, me he puesto en la dificultosa tarea de hablar de mujeres escritoras que alzaron la voz más allá de lo que era esperado, mujeres que quedaron fuera de la memoria a pesar de esforzarse en construir un nombre autorial y formar parte de un colectivo, mujeres que han creado otro mundo para abrirse paso dentro de la literatura, y para ello tuvieron que

¹² Periódico de carácter social y noticioso trimestral del departamento de Maldonado, San Carlos; año 1917. Órgano de la colectividad de color. De la raza, por la raza y para la raza.

¹³ Nacida en 1787, fue periodista y poetisa uruguaya, cuyos textos aparecen en el segundo tomo del Parnaso.

recurrir a otro tipo de escritura, la cual Vicens denomina “retórica sorora” (53), por escribir dedicatorias a amigas con el fin de desarrollar la autoría femenina.

Vale aclarar que hablar sobre un sector que ha sido marginado por un largo período histórico es una ardua tarea para quien escribe estas palabras. Pero, ¿se ha hablado de nuestras mujeres afrodescendientes del siglo XX? Seguramente, las respuestas que interpielen a esta interrogante sean de orden negativo. Es por ello que este trabajo decide hablar de nuestras mujeres negras, nuestras mujeres escritoras, de *Nuestra Raza*.

El marco educativo para la cultura afrouroguaya

Resulta relevante hablar del ámbito educativo a principios del siglo XIX, debido a que este cumple un papel fundamental en la sociedad, de índole política, histórica y cultural. Es a través de la educación que se consolidan los individuos; en la mayoría de los casos, la formación de las masas permite la propagación de la prensa. Es por ello la importancia de este punto.

Con la reforma vareliana, promovida en 1877, se universalizó la enseñanza primaria en Uruguay, permitiendo otra mirada hacia el colectivo afro por su difusión masiva en los períodos de 1877–1889, 1890–1902 y 1903–1915 (Somma). La educación gratuita y obligatoria había mejorado considerablemente sus condiciones, ya que se buscaba, dentro de la heterogeneidad que caracteriza al pueblo uruguayo, la integración cultural.

Empero, esto no quita, en palabras de Palermo, que la condición de los afrodescendientes fronterizos y del norte del país variara, continuando en condición de esclavos y servidores rurales sin derechos, debido a que la sociedad y la cultura uruguaya aún se percibían como “la Suiza de América”, cuyas raíces eran blancas. Esto dejaba a los afrouroguayos en un espacio de marginación e invisibilización. Algunos textos de lectura utilizados para la enseñanza hacían referencia al colectivo de color vinculado al servicio doméstico, destacando así el lugar de subalternidad en el que se encontraban a fines del siglo XIX (Somma).

A pesar de esto, se destacó en las décadas mencionadas con anterioridad un notable descenso en la tasa de alfabetización, ya que el colectivo de color estaba accediendo a la educación gracias a la reforma vareliana. Comprendían que este cambio era fundamental para superarse como población negra; por ende, se reclamaba con esmero a los padres que los niños de color tenían la necesidad, tanto para ellos como para la colectividad, de terminar el período reglamentario de la primaria, formándose así una lucha por disminuir el analfabetismo (Somma).

En cuanto a los adultos refiere, durante el primer gobierno de Batlle (1903–1907), y con el fin de combatir los índices de analfabetismo, se brindaron cinco cursos para los mismos en 1903. Sin embargo, por razones económicas, eran muchos los que debían abandonar los estudios, sin llegar a cursar la primaria.

Resulta indudable pensar que, gracias a la reforma vareliana y al gobierno de Batlle, se le dio otra mirada a la educación, y su universalización permitió que quienes sabían leer y escribir hicieran uso de sus cualidades, otorgándoles así un espacio de comunicación, como lo fue la participación en la esfera pública.

Somma establece que para 1870 la publicación de periódicos como *La Conservación* (1872) tuvo gran significación, ya que fue la oportunidad de que los afrouruguayos alzarán sus voces y se los incorporara en la vida nacional.

En la actualidad, nos encontramos con muchas de esas voces que no han sido reconocidas, que han quedado en el olvido. Por ello, propongo la lectura de aquellas que quedaron marcadas en el primer periódico del interior de color, como lo fue *Nuestra Raza*, donde estas voces encuentran un espacio de apertura. Este medio ha llamado notablemente mi atención por darle un lugar importante a la escritura femenina.

Prensa uruguaya en el siglo XIX y XX

Es preciso, antes de hacer hincapié en el periódico que aquí nos compete, realizar un breve repaso sobre la historicidad de la prensa uruguaya, desde la segunda mitad del siglo XIX (después de la independencia) hasta

la primera mitad del siglo XX, llegando así al periódico de San Carlos titulado *Nuestra Raza*. De esta forma, comprenderemos la importancia de la prensa en una sociedad, cómo esta influye notoriamente en el pueblo y en la consolidación de la escritura femenina.

Cuando hablamos de prensa, entendemos que esta tiene un fin comunicacional, ya que busca transmitir hechos e ideas de una determinada cultura hacia otras culturas o generaciones, estableciendo de esta forma un vínculo social.

Nos referimos, por ende, a la prensa como un hecho de comunicación social. Con respecto a esto, González Demuro recurre a Enrique Marín Otto, quien la define como la comunicación producida por una sociedad, caracterizándose entonces por ser un producto social que surge de la necesidad del ser humano (ser social) de establecer contacto con otros de su especie. Esta comunicación es posible gracias a la existencia de un código, que debe ser transmitido desde una fuente, por medio de un canal (como lo es la prensa), hacia un destinatario humano.

Una vez establecida la finalidad de la prensa dentro de una sociedad, entraremos a realizar el mencionado recorrido. Gracias a los estudios realizados por González Demuro y Álvarez Ferretjans, podemos llevar a cabo este trayecto. González Demuro, por su parte, nos ayuda a establecer la fecha en que la imprenta tuvo su innovación en la Cisplatina, y esta fue gracias a las invasiones inglesas: ellos instauraron la imprenta en 1807, dando inicio así a la promulgación de los denominados papeles periódicos (nombre con el que se designaba a los medios de comunicación del momento), los cuales tuvieron mayor apogeo a finales del siglo XVIII y del siglo XIX.

La principal causa por la que se llevó a cabo la publicación de estos medios de difusión fue lograr construir un imaginario a través de la literatura fundacional que era publicada, así fue el caso del *Parnaso Oriental*, donde podemos encontrar textos como los cuales contribuían a la construcción de la nación. La prensa fundacional tenía como finalidad consolidar la colectividad oriental, apelando al emocionalismo de los individuos que la componen, así como lograr diferenciarnos del enemigo, generando así una identidad oriental.

Ahora, sin ir más lejos, previamente se hizo alusión al periódico *La Conservación* de 1872, primer medio de prensa conocido, editado por afrodescendientes en el Uruguay. Por lo tanto, este recorrido se iniciará a partir de esta fecha, ya que el medio en el que este trabajo procede a centrarse pertenece a la comunidad afrouruguaya.

No evitaré mencionar que los escritos de Jacinto Ventura de Molina impulsaron en gran medida la publicación de notas que criticaban la condición de las personas afrodescendientes.

La “revolución” desembocó en el primer “Órgano de la Sociedad de Color”, titulado *La Conservación*. Su primer número fue publicado el 4 de agosto de 1872, en Montevideo, y el diario fue dirigido por D. José M. Rodríguez, con el fin de protestar por la situación de inferioridad de la colectividad de color, promoviendo significativamente los derechos de los afrodescendientes (González Demuro 77–78).

En la publicación del 22 de setiembre, por ejemplo, se hace un llamado al colectivo afro a que haga uso pleno de sus derechos, adquiridos por las generaciones pasadas que fueron utilizadas como “carne de cañón”:

Ahora bien, ese derecho, adquirido á costas de haberse convertido en Carne de Cañón nuestros ascendientes ¿Debemos regalarlo? ¿Debemos privar de él a nuestros descendientes? No, mil veces no, tenemos la sagrada obligación de mantenerlos incólume para la generación venidera, que de ello nos demandará cuenta.

Si en la época de moral, libertad, y garantías que atravesamos, no ejercemos nuestros derechos de ciudadanos, ¿Para cuándo queda nuestra reconstrucción? (González Demuro 77-78)

Posteriormente, y sin pretender extenderme en ellos, en la década del setenta surgen otras publicaciones en Montevideo, como fue el caso de *La Regeneración* (1884), *El Periódico* (1889) y *La Propaganda* (1893–1895), prensa afrouruguaya. Sin embargo, todos ellos se caracterizaron por su corta duración (González Demuro).

En cuanto a la prensa blanca, podemos destacar que, desde la llegada de la imprenta a nuestro territorio, la publicación de periódicos ha sido innumerable, por lo que me detendré en mencionar algunos de los que conciernen al período 1872–1917.

Cabe mencionar que uno de los diarios más reconocidos fue *La Paz*, fundado por José Pedro Varela¹⁴ que reabrió sus puertas el 28 de junio de 1871 y se despidió de sus lectores el 15 de marzo de 1873. Paralelamente, nos encontramos con *La Democracia*, el cual tenía una finalidad política; se publicó por primera vez en 1872 y, a diferencia de *La Paz*, Álvarez Ferretjans (2008) destaca que tuvo una duración de una década, hasta 1882.

Pero quien se lleva el primer puesto es el periódico *El Siglo*, diario de carácter político, comercial y literario, el cual aparece en el año 1863 y perdura hasta 1924. Este medio se caracterizó por contar con la primera imprenta a vapor del Uruguay, cuya gerencia estaba presidida por Adolfo Vaillant.

Son innumerables los periódicos que colmaron la historia uruguaya durante estos períodos, muchos de los cuales son mencionados por Álvarez Ferretjans en su estudio. Empero, es imposible canalizarlos todos en este apartado, cuya finalidad es demostrar, a partir de las menciones realizadas previamente, la duración de la prensa periódica en función de las características de sus fundadores, destacándose con mayor perdurabilidad la prensa blanca.

A pesar de ello, los afrouuguayos supieron hacer convivir la identidad cultural con su formación intelectual, dejando rastros de ambas en nuestra historia y logrando salir de la subalternidad. Esto se debe a que “las mujeres y hombres afrodescendientes son parte de esos colectivos a los que en rara ocasión se les menciona como parte pensante y constructora de nuestras naciones” (Abella 2).

¹⁴ Nacido el 19 de marzo de 1845, Montevideo, fue un escritor, periodista y político uruguayo. Su proyecto de ley de enseñanza escolar laica, gratuita y obligatoria cambió la forma de ver e impartir la educación uruguaya. Falleció el 24 de octubre de 1879.

Nuestra Raza

Previamente se ha hecho alusión a los periódicos desarrollados en la capital oriental. Por ende, nos trasladamos, ahora sí, a hacer hincapié en el medio de comunicación en el que centraremos nuestra investigación: *Nuestra Raza*.

Este medio realiza la publicación de su primer número el día 10 de marzo de 1917, en la localidad de San Carlos, departamento de Maldonado, de la mano de María Esperanza Barrios (editora mujer). Se produce así, en palabras de Gortázar, un gran giro en la historia de la mujer, ya que será una de las primeras en iniciar su participación en la esfera pública.

Junto a los escritos de la editora, aparecerán más voces femeninas. Para el 20 de mayo, el periódico abrirá una sección titulada *Páginas femeninas*, en donde se ubicarán los textos de Magnor junto con otras escritoras, como Lidia. Para el 30 de junio, esa sección cambia su nombre a *Sección Poética*; allí podemos encontrar tanto los textos de las antes mencionadas, como *Mis cuitas* y *Blanca Azucena*.

La sección que aparta los escritos literarios va mutando su titular, encontrándose más textos femeninos con las siguientes firmas: Gregoria B. de Dutra, Rosa L. Pereira, Aisa M. Sosa y Anur. No olvidemos que, bajo todas estas secciones, también aparecen escritos firmados por María Esperanza Barrios, o por sus iniciales.

Si bien en este trabajo se centrará la atención en las publicaciones de 1917, resulta pertinente informar al lector que dicho periódico cesa su actividad en ese mismo año, con un total de 250 suscriptores. Sin embargo, y según lo confirman los estudios realizados por historiadores como Palermo, vuelve a deleitar a su público cuando, en 1933, reaparece en la esfera pública, precisamente en Montevideo, encabezado por Ventura Barrios, Pilar E. Barrios y Elemo Cabral, quienes llevan adelante sus publicaciones hasta el año 1948, cuando cierran sus puertas de forma definitiva.

En el primer número de 1917, se destaca el lema “De la raza, por la raza y para la raza”. Se detalla que el periódico será publicado de forma trimensual, los días 10, 20 y 30 de cada mes, y que la suscripción tendrá

un costo de 20 centésimos. La estructura del periódico consta de tres páginas, divididas en dos columnas cada una.

De su primer número destaca un escrito dedicado a los lectores, titulado “Nuestras miras”, en donde se describe una de las principales finalidades del periódico:

Al venir al estadio de la prensa lo hemos hecho animados del mejor propósito, de bregar tesoneramente por los intereses de la raza de color, y por la unión, hoy más necesaria que nunca, de nuestros buenos hermanos. Sabemos que nuestra labor será por demás ardua y que en nuestra ruta tropezaremos con poderosos escollos; pero nada nos detiene en nuestro afán de servir dignamente a la raza de nuestros amores. (Barrios, “Nuestras miras” 1)

En palabras de Palermo, *Nuestra Raza*, desde la perspectiva política y social, estuvo marcado por una fuerte inspiración en el pensamiento marxista, que se visualiza en sus artículos.

Los intelectuales afro latinoamericanos estaban naturalmente influenciados por dicha corriente de pensamiento que se posicionaba como antiimperialista, anticolonialista y por la etapa histórica de la publicación, como antifascista y allí también recogían las aspiraciones de un colectivo fuertemente sumergido económicamente, discriminado y sufriendo los efectos de un racismo estructural, convenientemente disfrazado de republicano-democrático, un racismo “sutil” como ya manifestado. (Palermo 14)

La publicación de *Nuestra Raza* significó un gran avance en la cultura afro, ya que sus contenidos tenían como finalidad movilizarse en contra del racismo y del lugar de subalternidad al cual han sido históricamente sujetos, reflexionando y analizando el papel de los afrodescendientes en la sociedad uruguaya y su correspondiente aporte dentro del imaginario social en las décadas del 20 y 30 (Amaral).

Lograron así enfrentarse a las dificultades que el colectivo afro enfrentaba a nivel educativo. A pesar de ello, un significativo grupo de personas “se mantenían en conexión con los preceptos que difundía la revista” (Somma 85).

La escritura femenina en la primera mitad del siglo XX: Magnor

La esfera pública del siglo XX se destacó por incluir la voz femenina, si bien ya se había introducido a Petrona Rosende¹⁵ en el siglo XIX en el *Parnaso Oriental*. La literatura femenina del siglo XX se ha caracterizado por un nivel de transgresión cultural. Un ejemplo de ello es Delmira Agustini,¹⁶ quien, para la primera publicación de *Nuestra Raza*, ya había realizado colaboraciones en *La Alborada*, bajo el seudónimo de Jou, hasta que logró hacerse de un vasto público que le permitió crecer como escritora y consolidar su nombre.

Los escritos de Delmira se caracterizaron por romper con la estética literaria que se venía manteniendo hasta el momento en la literatura uruguaya, donde la escritura femenina estaba confinada al ambiente hogareño, al cual se creía que las mujeres pertenecían. Sin embargo, Delmira será la precursora de la voz femenina al romper con esos ideales: decide hablar de la sexualidad de la mujer, la cual se ve ampliamente plasmada en su primera publicación de 1907,¹⁷ donde se visualiza no solo su erotismo

¹⁵ Poeta y periodista uruguaya del siglo XIX. Algunos de sus escritos fueron incluidos en el segundo tomo del *Parnaso Oriental*, como “La cotorra y los patos”, “El anillo” y “El alfiler”. Sus escritos se caracterizan por hablar de elementos característicos atribuidos a la mujer, sin embargo, eso no quita que las expresiones literarias de Petrona hayan sido única y exclusivamente de orden doméstico, no quiere decir que no haya un orden autónomo y de rebeldía. Petrona logró entrar a un conglomerado de textos que serían representantes para la construcción de nación que se pretendía, pero a su vez supo utilizar sus herramientas para escribir con un fin moralizante y didáctico.

¹⁶ Poeta modernista, nacida en Montevideo en 1886 y asesinada por su ex marido Enrique Job Reyes en 1914. A pesar de ser precursora de la voz femenina en América, ha quedado desplazada por su escritura erótica, dándole mayor relevancia a los escritos de Juana de Ibarbourou.

¹⁷ *El libro blanco (Frágil)*, publicado a sus 20 años con el prólogo de Ruben Darío y Manuel Perez Curtis.

desmesurado, sino también la originalidad y la belleza modernista que caracterizaría su impronta literaria. Esta impronta le daría un giro a la literatura femenina.

No resulta menor hacer hincapié en Delmira Agustini, debido a que, para la fecha de publicación que en este trabajo nos concierne (1917), sus escritos ya habían dado de qué hablar y logrado llegar a un público numeroso, generando una nueva forma de escritura y de alzar la voz en las mujeres que deseaban dedicarse y abrirse paso en el ámbito literario-cultural.

El hecho de que la mujer tome la palabra en los medios de comunicación será relevante, no solo para demostrar su nivel de educación, sino para formar parte de la historia, ya que esta ha sido construida desde su limitación en la escritura. Mientras periódicos como *La Conservación* y *El Progresista* colocan a la mujer, en palabras de Gortázar, como “objeto de la educación letrada” (2016, 5), con la finalidad de que sean buenas en sus tareas hogareñas, en su maternidad y en su matrimonio, en el siglo XX se produce un gran giro con poetas como Delmira Agustini y aquellas que participan en periódicos como *Nuestra Raza*, que deciden salir de ese lugar de confinamiento para ser partícipes (al igual que los hombres) de la esfera pública (Gortázar).

A continuación, haremos énfasis en algunos de los escritos publicados bajo el seudónimo de Magnor y discutiremos sobre la relevancia de estos. El 30 de marzo, en el tercer número publicado en 1917, Magnor hace su primera aparición con una misiva dedicada a su amiga Petrona A. Gutiérrez, donde le escribe una carta de consuelo desde la empatía hacia su pérdida: “¡Yo te veo sufrir en silencio y aunque a nadie cuentas tus cuitas, comprendo y considero tu mudo y acerbo dolor!” (Magnor, “Íntima” 2).

En cuanto a esta característica de no seguir los preceptos tradicionales de la literatura —centrados en el hogar o en la inspiración de la naturaleza—, Vicens (2020) considera que dedicar sus escritos al género epistolar muestra que Magnor entiende el acto como una práctica social, inspirada en las amistades. Para atravesar la frontera entre lectora y escritora, la mujer debía seguir un camino similar al de Delmira Agustini: participar primero en periódicos bajo seudónimos, luego dedicar escritos —como

los de Magnor— a una amiga, apropiarse del género e intervenir en aquello que llamaba la atención del lector de la época (la mujer doliente). La entrada de Magnor a la esfera pública, por ende, no es para nada casual, sino que se trata de una táctica para hacerse de un lugar.

En una publicación posterior, Magnor hará visibles las miserias e hipocresías del hombre, a través de un escrito que titulará *Amor falso*, donde también hace uso de lo que Vicens (2020) denomina “retórica sororal”. Escribe sobre una mujer que ha sido engañada, exponiendo al hombre como infiel. En el texto, Magnor relata que se encontraba en una fiesta social, cuando divisó a una pareja; al reconocer al hombre, se acerca a ellos y, dirigiéndose a la joven, le dice las siguientes palabras:

Amiga ¿para q´das oído a las falsas palabras que te dirige este hombre. ¿No sabes tú, que dentro de corto tiempo, se unirá a otra joven con los estrechos lazos del matrimonio? ¿No sabes que a dado su palabra de caballero y que a ella no puede faltar? (Magnor, “Amor falso” 2).

Cuando Vicens habla de “retórica sororal”, hace alusión a las estrategias utilizadas por las escritoras con el fin de hacerse un lugar dentro de la esfera pública. Sería una “treta del débil”, destinada no solo a mostrar su compromiso como escritoras, sino también con el feminismo, al hablar de mujeres que son engañadas por hombres mediante promesas de *amor falso*. Estas autoras exponen la intimidad femenina, visibilizan historias de vida, descubren relacionamientos inesperados y asumen variados puntos de vista para mostrar su visión del mundo (Gortázar).

Quisiera mencionar una observación no menor acerca de los escritos de Magnor, y es que estos se realizan por medio de la narrativa y el género epistolar. Esto, Gortázar lo interpreta como una estrategia para ejercitar tanto la memoria individual como la colectiva, contando anécdotas y construyendo testimonios; lo cual considero totalmente acertado, ya que Magnor, a través de su narrativa, hace reflexionar al colectivo acerca de los temas que en ella aborda.

El 10 de junio será una fecha clave, ya que será la última publicación que aparecerá bajo el seudónimo de Magnor. En este escrito se destaca

nuevamente el uso de la “retórica sororal”, donde sus palabras van dirigidas a su amiga de nombre Matilde Rocha. La temática que aborda en *La noche aquella* trata, una vez más, sobre la actividad social femenina.

Magnor ha cumplido fervientemente con las cualidades para ser una escritora mujer en el siglo XX: vocación polémica, versatilidad y sociabilidad femenina (Vicens).

Empero, el seudónimo de Magnor no queda ahí, sino que logró hacerse de un nombre. Jorge Bustamante menciona que la autora que se esconde bajo este seudónimo es, nada más y nada menos, que María Esperanza Barrios. En un apartado dedicado a la editora de *Nuestra Raza*, destaca el texto biográfico realizado por Bustamante, en donde se incluye la siguiente aclaración (refiriéndose a la editora): “Muchos de sus artículos fueron firmados con el seudónimo de Magnor, y es deber destacar que fue una de las primeras en utilizar el lenguaje inclusivo” (8).

Por ende, estamos haciendo alusión a que, dentro del periódico *Nuestra Raza*, podemos encontrar una María Esperanza Barrios fragmentada: por un lado, en sus escritos de índole política, donde promovía la educación de los afrodescendientes, firmados con su nombre y apellido; y por otro, en aquella que buscaba generar una escritura más liberal y femenina, menos estructurada, escondida bajo el seudónimo de Magnor.

Conclusión

María Esperanza Barrios decidió jugar con su papel como escritora, fragmentándose de su postura como editora; siendo el periódico ese lugar de fricción en donde la escritora plasmará sus ideales políticos y culturales. Mientras que por un lado postulaba sus ensayos sobre la educación destinada al colectivo afro, por otro, y bajo el seudónimo de Magnor, hará uso de la “retórica sorora”, publicando misivas epistolares.

Vemos aquí un paralelismo con la ya mencionada autora Delmira Agustini. De ella se dice que oscilaba entre sus dos personalidades: por un lado, su literatura erótica; por otro, la figura de “La Nena”. Me atrevo a afirmar, en cierta medida, que este desdoblamiento de la editora de *Nuestra Raza* no es casual, sino que deviene de la poetisa antes mencionada. Se

trata no ya de una treta, sino del uso de una máscara: la máscara blanca (Fanon).

Fanon dice al respecto que “el negro tratará de sumarse al santuario blanco por el interior” (Fanon 71); es decir, tomará algunas de las distinciones que caracterizaron al colectivo letrado blanco y las interiorizará en sus discursos.

En cuanto a estrategias, podría decirse que la incorporación de la narrativa de Magnor tuvo como finalidad impulsar la participación de más mujeres del colectivo en la actividad periodística. Mientras, por un lado, las anima a introducirse en la esfera pública, por otro, fomenta la idea de que la educación será el camino para que el colectivo afro se despegue de ese lugar de subalternidad en el que se encontraba (Departamento de las Mujeres Afrodescendientes 8).

Una vez más, la prensa será el lugar donde las mujeres podrán volcar su dinamismo de forma desmesurada, superando ese lugar de subalternidad y logrando ser leídas y valoradas por su colectivo, ya que los nombres María Esperanza Barrios y Magnor colmaron las páginas de *Nuestra Raza*.

Y si de este medio de comunicación hablamos, quienes han investigado al respecto ubican a la editora como figura principal del mismo. Sin embargo, el propósito de este trabajo fue visualizar su otra cara: Magnor, y la importancia que ese lado tuvo en su construcción como escritora femenina de principios del siglo XX, así como en el impulso a la participación de mujeres como Lidia, Mis cuitas, Blanca Azucena, Gregoria B. de Dutra, Rosa L. Pereira, Aisa M. Sosa y Anur.

Bibliografía

- Amaral, Mariana. “Rastros hispánicos en *Nuestra Raza*: un diálogo para la creación artística afrouruguaya y afrolatinoamericana”. *Biblioteca Babel*, vol. 2, 2021, 14–29.
- Álvarez Ferretjanz, Daniel. *Historia de la prensa en el Uruguay*. Fin de Siglo, 2008.
- Barrios, María Esperanza. “Nuestras miras”. *Nuestra Raza*, 10 mar. 1917, 1
- Magnor. “Íntima”. *Nuestra Raza*, 30 mar. 1917, 2.
- . “Amor falso”. *Nuestra Raza*, 30 abr. 1917, 2.
- . “Páginas femeninas”. *Nuestra Raza*, 10 jun. 1917.
- Bustamante, Jorge. *Invisibilizados: pensamiento y arte afrouruguayo*. Casa de la Cultura Afrouruguaya, 2017.
- Departamento de las Mujeres Afrodescendientes. *Mujeres afrouruguayas: raíz y sostén de la identidad*. Instituto Nacional de las Mujeres, 2011.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- González Demuro, Wilson. *Prensa periódica y circulación de ideas en la provincia oriental, entre el final de la dominación española y la independencia (1814–1825)*. Universidad de la República, 2013.
- Gortázar, Alejandro. “Prólogo”. *Tintas: antología de poetas afrodescendientes*, Ministerio de Desarrollo Social, 2016,
<https://sujetos.uy/2016/08/31/tinta-antologia-de-mujeres-poetas-afrodescendientes/>
- Palermo, Eloísa. “Prensa y política afrouruguaya: *Nuestra Raza* y el Partido Autóctono Negro – primera mitad del siglo XX”. *Revista Práxis*, vol. 1, 2019, 7–31,
<https://www.rdalyc.org/journal/5255/525558151012/525558151012.pdf>
- Somma, Lucía. *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2008.

Nuestra Raza (1917)

Vicens, María. *Escritoras de entresiglos: un mapa trasatlántico. Autoría y redes literarias en la prensa argentina: 1870–1910*. Universidad Nacional de Quilmes, 2008.



María Esperanza Barrios: la voz insumisa de la raza, por la raza y para la raza

Belén Conde

En la prensa y en la literatura uruguaya, siempre se ha destacado el rol participativo de los hombres; concretamente, del hombre blanco, burgués y montevideano, invisibilizando a los afrodescendientes de la cultura escrita, como comenta Gortázar. ¿Es que acaso no lucharon ellos de igual manera por la constitución de un Estado libre e independiente? “Negros, zambos y mulatos”, ¿no colaboraron con la construcción de la nueva nación y su cultura?

Varios son los antecedentes que responden a estas cuestiones y que, en la actualidad, se han podido reivindicar en mayor o menor medida —según el propio Gortázar— gracias a los movimientos sociales de afrodescendientes y pueblos originarios, a los análisis literarios y a las ciencias sociales que incorporan lo “étnico-racial”, así como al propio Estado uruguayo, que ha comenzado a reconocer la diversidad cultural existente en nuestro país, dejando de lado el mito de homogeneidad étnica-racial.

Sin embargo, ¿dónde queda el rol femenino en todo esto? Las mujeres siempre habían sido relegadas al ámbito doméstico: al cuidado de la casa y al rol de madre; históricamente —podría incluso afirmar— siempre se las había asociado a un papel más bien pasivo frente a los acontecimientos sociopolíticos y culturales, como lo es la propia cuestión de la escritura. Nada más alejado de la verdad.

La mujer, desde los espacios que se le han cedido o que ella misma ha sabido conquistar, ha colaborado con la construcción de la nación y ha peleado por los derechos propios y de su comunidad. No cabe duda de que se ha comprometido con las causas que le comprenden. Y no me refiero únicamente a la mujer blanca, burguesa y montevideana, como Petrona Rosende (1787–1863); también hablo de la mujer afrodescendiente,

que desde distintos espacios lucha —y ha luchado siempre— por sus derechos.

El presente ensayo pretende abordar la participación de la mujer afrodescendiente en la prensa periódica uruguaya de inicios del siglo XX. Concretamente, se abordará su actividad en la revista *Nuestra Raza* (1917), a través de la figura de una de sus colaboradoras, María Esperanza Barrios, y de la posible apertura a nuevas formas de participación para el género femenino, dada la incorporación de una mujer en el cuerpo editorial.

En principio, no solo es prudente, sino también necesario, definir la relevancia de la prensa en el Uruguay de los inicios y qué influencia se pretendía ejercer en la sociedad de entonces. Para ello, es preciso realizar un breve recorrido histórico, para finalmente abordar la publicación de la revista *Nuestra Raza*.

Se conoce, por autores como Daniel Álvarez Ferretjans y Wilson González Demuro, que en el siglo XIX comienzan a instalarse imprentas en el Río de la Plata, y con ellas, periódicos con el propósito de informar sobre los acontecimientos locales, cuya extensión no superaba las ocho páginas. No fue hasta el 23 de mayo de 1807 que en Uruguay —concretamente en Montevideo— se instaló la primera prensa bilingüe, a manos de los invasores ingleses, con el título *The Southern Star / La Estrella del Sur*. Sin embargo, su perduración en el tiempo, si bien fue significativa por su profunda crítica al régimen monárquico español, fue bastante breve, dejando una ausencia de aproximadamente tres años de prensa, hasta la aparición del primer número de la *Gazeta de Montevideo* (1810). Muchas fueron las críticas posteriores a *La Estrella del Sur*, al punto de que se intentó prohibir su distribución y lectura, lo que denota la peligrosidad que significaba para algunos la circulación de este tipo de medio de difusión.

La prensa periódica, desde que descendió del barco con los europeos, tuvo una gran importancia política, cultural y social para nuestra nación y para el continente entero. Antonio Zinny es quien reflexiona al respecto en su libro *Historia de la prensa periódica de la República Oriental del Uruguay, 1807–1852* y plantea:

En el diario o periódico se refieren todas las cosas extraordinarias, los acontecimientos sociales que suceden en el país: su existencia es la señal y la necesidad de la vida común, así como su ausencia es el indicio de la ignorancia o del despotismo.

(IV)

Pasando por alto los períodos independentistas (1822–1823), donde la prensa uruguaya —según lo establece González— tuvo un gran auge (gran cantidad de números publicados y el funcionamiento simultáneo de varias prensas), y centrándome en esta mencionada “necesidad de vida común”, puede afirmarse que lo mismo queda comprobado con el período fundacional de la nación. En ese entonces, los periódicos y folletines ya se habían instalado como el principal medio de difusión, tanto de noticias como de literatura. El propósito que se tenía en ese entonces era claro: crear una nación y formar a los individuos que la componen.

La prensa fundacional, a través de sus artículos y escritos literarios, se proponía crear una conciencia de unión, de colectividad, de amor por la patria y un sentimiento de “nosotros” contra los otros, contra los enemigos. Pretendía diferenciar y dar identidad a los ciudadanos de los comienzos de la República Oriental del Uruguay.

Sin pretender irme mucho por las ramas, resulta de mayor relevancia avanzar hacia la prensa de comienzos del siglo XX. Uruguay —dice Álvarez Ferretjans (2008)—, a comienzos de este nuevo siglo, se hallaba en pleno desarrollo: estaba geográficamente delimitado; con las bases de una organización administrativa establecida; en plena modernización agropecuaria; con un puerto natural abierto a los inmigrantes y a inversiones extranjeras.

En el ámbito cultural, el Novecientos fue una época de gran auge, producto de la modernización, de la llegada de inmigrantes y sus influencias vanguardistas y de la alfabetización, que permitió una nueva apertura en la esfera pública incluyendo a nuevos lectores. La prensa pudo estar, según el mismo Álvarez Ferretjans, a la altura.

Sin embargo, ¿qué sucede en el interior del país? Hasta el momento, se ha hecho énfasis principalmente en la prensa montevideana, dejando

casi en el olvido al interior del país. En los dieciocho departamentos restantes del Uruguay, ya desde la independencia, se publicaban diarios departamentales o regionales. Estos se elaboraban diariamente, cada tres días o una vez por semana, en algún pueblo, ciudad o capital departamental.

Lo particular de todo esto es que este periodismo, en la mayoría de los casos, era “el fruto del esfuerzo de ciudadanos imbuidos de civismo, que saben que la democracia se robustece cada día en la medida en que las ideas no solo se difunden, sino que se discuten libremente” (Álvarez Ferretjans 266). Es decir, tales periódicos fueron producto del compromiso y esfuerzo de ciudadanos involucrados con determinadas causas, con el único fin de generar un espacio de difusión, intercambio y debate de ideas, pues así —y solo así— podría avanzar y fortalecerse la democracia.

En este contexto se fundó por primera vez en el año 1917 la revista *Nuestra Raza*, periódico afrouuguayo de la ciudad de San Carlos, Maldonado, que denunció la situación social de los mismos a través de sus publicaciones de artículos, literatura y noticias.

De la raza, por la raza y para la raza predicaba la primera página de dicha revista, algo que no es aleatorio. Viera sostiene que los nombres de los periódicos del siglo XIX cifran en ellos una intencionalidad, una ideología, una vocación; y este, pese a ser de los inicios del siglo XX, no es una excepción.

Nuestra Raza (1917) fue realizado por afrodescendientes uruguayos para un público lector también afro, con el fin de reivindicar su identidad y denunciar su situación como minoría. Para ello necesitaban la colaboración de todos los agentes del colectivo, algo de lo que son plenamente conscientes, como se advierte en su primer número, al momento de presentar el periódico:

Nuestra Raza aceptará todo trabajo, idea o iniciativa que tienda al progreso y al mejoramiento de ella, sin salirnos de los límites en que nuestra inferioridad de raza nos coloca, y será un aliado de nuestras autoridades sociales. (Barrios, “Nuestras miras” 1).

Esto último resulta particularmente interesante, ya que habilitaba a toda persona afrouruguaya a participar en su redacción, siempre y cuando acompañara los ideales sostenidos. Así, la revista fue redactada por un conjunto de escritores, periodistas e intelectuales afrodescendientes, pero también contó con una importante participación femenina.

Por otra parte, es preciso aclarar que, si bien se destaca este periódico por su contenido, pensamiento y accionar político, no debemos caer en el error de pensar que se trata del primer periódico afrodescendiente o del único en el Uruguay. De hecho, no fue la primera expresión escrita realizada por personas afrodescendientes. Antes ya habían existido otros periódicos, como *La Conservación* (1872) y *La Regeneración* (1884–1885), en los cuales también se había protestado contra la discriminación y la exclusión.

Ahora bien, quizás todo esto resulte algo disonante con el imaginario que teníamos respecto al Uruguay de los comienzos, y particularmente sobre la movilización y participación de la población afro en la nación. La aleja de la imagen exclusiva de personas esclavizadas, pues los posiciona desde otros ámbitos de participación y lucha.

Por ello, es preciso ofrecer un breve repaso histórico de los sucesos, padecimientos y reivindicaciones que han atravesado los africanos y afrouruguayos, para poder comprender mejor cuál era su posición como comunidad en el año 1917.

La afrodescendencia en el Uruguay

No es desconocido para nadie que Uruguay es un país mayoritariamente poblado por inmigrantes, entre los cuales suelen destacarse los europeos, al punto de generar en nuestro imaginario la idea de que ellos, junto con los indígenas y, posteriormente, los criollos y “gauchos”, son nuestros únicos ascendientes. A esta idea también asociamos, casi inconscientemente, que la producción de una cultura propia y la problemática étnico-racial de nuestro país radican en las relaciones entre estas razas mencionadas.

Sin embargo, ¿qué sucede con los esclavos africanos que habían sido traídos a la Banda Oriental? Esos inmigrantes forzados —y su posterior

descendencia— han sido parte, y aún lo son, de la conformación de nuestra nación, nuestra cultura, y han reivindicado derechos sociales, políticos y económicos.

Es entonces que vuelvo a referenciar, como al comienzo, a Gortázar, quien, al estudiar la figura de Jacinto Ventura de Molina, realiza un recorrido histórico por la crítica literaria que ha invisibilizado y excluido a los esclavos africanos y sus descendientes de la escena, o los ha tratado como un “problema del presente”.

La presencia de africanos en el Uruguay (afrodescendientes) data de la llegada misma de los colonizadores europeos, especialmente de España y Portugal. Montevideo funcionó como puerto de escala obligatorio para los barcos de esclavos que transportaban africanos hacia la región del Río de la Plata. Para 1800, los afrodescendientes ya formaban parte de la población nacional; si bien no constituían una gran mayoría, su presencia era innegable y mucho menos excluible.

En un inicio, fueron utilizados como trabajadores y como integrantes del ejército durante las guerras de las revoluciones independentistas y la Guerra Grande. Prestaron servicio tanto en el medio urbano —particularmente en tareas de servicio doméstico— como en los establecimientos rurales, donde constituían la mano de obra de las estancias.

Por su parte, las mujeres afro trabajaban en tareas domésticas como amas de leche, cocineras y lavanderas; pero también participaban en actividades productivas: amasaban pan, elaboraban velas y recogían el trigo, por ejemplo.

La abolición de la esclavitud tomó mucho tiempo, un tiempo en el que se concedió la libertad de vientres, medida que tuvo en cuenta a la mujer afro únicamente por su capacidad reproductiva. Tiempo después, los esclavos afro podían llegar a ser liberados por sus amos, o incluso comprarse a sí mismos, obteniendo de ese modo su propia libertad. A estos se los conocía como libertos, y el papel de la mujer fue fundamental en ese proceso.

El Departamento de las Mujeres Afrodescendientes, en un artículo titulado *Mujeres afro-uruguayas: raíz y sostén de la identidad*, trata esta cuestión y afirma que, en ocasiones, las mujeres afro podían tener algún tipo de

ingreso extra, que muchas veces les permitía comprar la libertad de sus familiares y la propia.

Fue durante la guerra civil entre blancos y colorados que finalmente se abolió la esclavitud, primero en 1842 y luego nuevamente en 1846, con la clara intención de incorporar a los afrodescendientes a los ejércitos de ambos bandos. Pero el hecho de haber conseguido por fin su libertad no significó un cambio inmediato en su situación: sin herencia ni educación, discriminados por la sociedad y, en muy pocos casos, con alguna propiedad u oficio, los afrouruguayos no tenían más opción que trabajar para sobrevivir. Y esos trabajos no eran otros que los mismos que desempeñaban en condición de esclavos, ahora contratados por salarios mínimos.

Fue con la reforma varelana de 1877 —aunque ya antes se habían realizado intentos que fracasaron por efecto de la discriminación— que la educación uruguaya se universalizó, es decir, logró incluir a “todos” y “todas”, lo que permitió un mayor acceso de la población afrodescendiente a una educación formal sin ser separada del resto. Dicha reforma buscaba llevar el discurso nacional a toda la ciudadanía, integrando a la población uruguaya en su conjunto a la cultura, entendida como un fenómeno heterogéneo. Sin embargo, es sabido que muchas veces las leyes avanzan más rápido que la mentalidad de las personas.

Más tarde, con los gobiernos de Batlle y Ordóñez (1903–1907 y 1911–1915), en Uruguay se profundizaron las medidas de democratización de la sociedad, surgiendo así nuevas posibilidades educativas, así como leyes laborales para los trabajadores, lo que brindó, de algún modo, mayores oportunidades a los afrouruguayos, o al menos más herramientas para luchar por ellas.

Los afrouruguayos —o negros uruguayos— fueron actores centrales en la vida nacional, aportando desde los distintos espacios que habían logrado conquistar. Colaboraron, además de en la propia lucha independentista, en la creación de la cultura popular uruguaya: en las principales formas musicales del país, como el tango y el candombe, así como en la organización social y cívica, expresada, por ejemplo, a través de la prensa, como es el caso de la revista *Nuestra Raza*, entre otras.

Fueron los propios hombres y mujeres de origen africano quienes debieron abrirse nuevos caminos tras la abolición de la esclavitud.

La perspectiva femenina para dichas reivindicaciones, denuncias y formas de organización era necesaria, y es entonces cuando llegamos al tema central del presente ensayo. Tema por el cual consideré necesario abordar previamente todas las cuestiones anteriores, para comprender lo que realmente significa este periódico para la comunidad afrodescendiente y, sobre todo, el papel de María Esperanza Barrios como colaboradora.

Es primordial entender todo lo que subyace en lo social, político y cultural, y que lleva —y la lleva a Barrios— a posicionarse desde un lugar determinado, dándole además participación y voz a otras y otros.

María Esperanza Barrios

María Esperanza Barrios¹⁸ jugó un rol fundamental en la tan mencionada revista *Nuestra Raza*, no solo como fundadora y encargada de recolectar suscriptores, sino también como escritora y colaboradora en la edición y publicación de la misma. Lo que resulta de gran interés.

El hecho de que hoy, en pleno siglo XXI, nos encontremos investigando y divulgando su trabajo es señal de que fue una figura transgresora en su tiempo. Como mujer afro, supo salir de esa posición subordinada a la que históricamente se la ha relegado —muchas veces de forma violenta—, y logró llevar a cabo transformaciones y resistencias tanto por ella misma como por los “suyos”. ¿Y cómo lo ha logrado?

Fanon propone en su libro que la lucha debía pasar por lo cultural, ya que en las comunidades africanas y afrodescendientes se había destruido lo propio y se había tratado como “cultura inferior”, generando un sentimiento de inferioridad y una aspiración a “blanquearse” para ser aceptado socialmente. Esto implicaba querer parecerse a quienes los explotaban: la llamada máscara blanca. Y todo ello fue consecuencia de la

¹⁸ Nacida el 18 de diciembre de 1892 en Rocha. Fundadora y editorialista de *Nuestra Raza* (1917) junto a sus hermanos Pilar y Ventura Barrios. Falleció, por causas no reveladas, el 2 de octubre de 1926 o 1931 —no hay consenso en cuanto a la fecha— en Montevideo.

destrucción de la identidad afro a través de la discriminación y la dominación absoluta ejercida por los colonizadores y las sociedades de los siglos posteriores. Esto no fue diferente en Uruguay.

Sin embargo, considero interesante darles un pequeño giro a los planteos de Fanon, para pensar la temática en cuestión desde otro lugar. María Esperanza Barrios fue una mujer afrodescendiente, del interior del país, que se manifestó y denunció la situación de los afro-uruguayos por medio de la prensa, apropiándose de un medio de comunicación que hasta entonces había estado dominado, mayoritariamente, por hombres blancos, burgueses y montevidEOS.

Porque, si bien ya había existido prensa afro en Uruguay antes del siglo XX, ninguna había logrado perdurar por un tiempo prolongado. Incluso la propia revista *Nuestra Raza*, que contó con 250 suscriptores en su primera edición, dejó de publicarse el 31 de diciembre de 1917. Sin embargo, logró destacar por la huella que dejó en sus lectores, al punto de reaparecer en una segunda etapa en el año 1933.

Barrios —aunque en esta ocasión podríamos referirnos a toda la colectividad que lleva adelante el periódico *Nuestra Raza*— reivindica la cultura afro-uruguaya y contribuye a ella sin pretensiones de “blanqueamiento”. Al contrario, busca revalorizar a la comunidad afro y promover el acceso y aprovechamiento de los espacios que pueden colaborar con la liberación de la raza, como lo es la propia asistencia a la escuela.

Para Barrios, la educación es una herramienta que debe ser aprovechada, pues representa un privilegio conquistado tras grandes esfuerzos y desde el cual se puede seguir luchando por la obtención de más derechos. Solo quienes estén instruidos podrán ser realmente libres.

En un Uruguay ya descripto con mayor detalle en el presente ensayo, donde la abolición de la esclavitud no implicó la integración plena de los afro-uruguayos a la sociedad ni les garantizó el ejercicio efectivo de la libertad, esta periodista adoptó como principal iniciativa de lucha y reivindicación la defensa de la educación y de los derechos educativos para la comunidad negra del Uruguay en el siglo XX.

Tal entusiasmo se convirtió en una de las principales banderas de *Nuestra Raza*, ya que la educación era vista como un medio para salir del

lugar de servidumbre, del estado de “esclavo libre”. Ir a la escuela representaba una vía de ascenso y de escape frente a la pobreza a la que estaban prácticamente condenados, como consecuencia de la discriminación y la exclusión social que los relegaba, sistemáticamente, a los trabajos de siempre.

En cuanto a su producción, sus escritos van desde lo informativo hasta artículos de opinión, entre los cuales se destacarán y abordarán — en páginas posteriores— los textos “Hechos dolorosos: niños que no concurren a la escuela” (2) y “Refutando errores” (1-2).

Sin embargo, parece ser que Barrios también incursionó en la escritura poética, pues, según comenta Jorge Bustamante, existen indicios que lo llevan a pensar que habría realizado algunas publicaciones bajo el seudónimo Magnor.

Ahora bien, en cuanto a su labor como colaboradora de la revista, se sabe que Barrios se había hecho cargo, particularmente, de la sección *Páginas femeninas*, publicada en algunas ediciones, como las del 20 de mayo o del 10 de junio de 1917, dando de este modo voz y participación a otras mujeres afro-uruguayas, quienes aportaban a la cultura que se pretendía reivindicar, visibilizando su literatura y sus escritos.

Que Barrios se encontrara entre las figuras que encabezaban *Nuestra Raza* significaba mucho: desde la importancia real que tenía para la colectividad que todos y todas colaboraran con la movilización, hasta el allanamiento del camino para que la mujer afro pudiera acceder a la literatura y a la prensa como sujeto partícipe y no pasivo.

Allí se les daba la oportunidad de ser leídas y valoradas por un público también afro y femenino, algo que, sin dudas, resulta destacable. Si bien ya habían existido oportunidades de este tipo para el género femenino, las partícipes eran —en su mayoría— mujeres blancas y burguesas. Aquí, en cambio, la esfera se abre y da lugar a que las afrouuguayas tengan su espacio, su voz y su reconocimiento.

Es por cuestiones como esta que autoras como Mercedes Jabardo Velasco sostienen que la situación de la mujer afro no debe entenderse exclusivamente desde el feminismo o desde la cuestión étnico-racial, pues

su emancipación se encuentra profundamente entrelazada con ambas dimensiones, e incluso va un poco más allá.

Barrios: una educación que nos compromete y libera

Para el siglo XX, las reformas en la educación —ya comentadas en páginas anteriores— habían permitido el acceso a la enseñanza para todas las personas, sin discriminación por raza o género. Pero ¿significaba esto, acaso, la concurrencia masiva a los centros educativos? La respuesta es clara: no. Un gran porcentaje de niños seguía sin asistir a clases, siendo la mayoría de ellos pertenecientes a los sectores más pobres y socialmente excluidos. ¿Y quiénes se encontraban comprendidos en este grupo? Los afroargentinos.

Es ante este fenómeno que Barrios reaccionó en sus columnas sociales y de opinión, insistiendo especialmente en las nefastas consecuencias de apartar a estos niños de la escuela. Su denuncia y fuerte crítica quedan registradas en el artículo “Hechos dolorosos: niños que no concurren a la escuela” (2).

¿Y qué es lo que plantea Barrios en este artículo?

La periodista comienza recordando un texto suyo publicado en el número 12, del 30 de junio, bajo el título “Un deber que se impone”. Allí incita a que los adultos negros se instruyan y apela, además, a que colaboren desde la humildad para «inculcar en esas mentes oscuras un poco de instrucción» (2), pues, para Barrios, la educación no significaba otra cosa que un beneficio para la raza. Sin embargo, este artículo había omitido la situación de los niños que se encontraban en la calle o trabajando, sin asistir a la escuela.

Desde la retórica, Barrios prosigue relatando una experiencia reciente con uno de estos infantes, que, por falta de educación, atacaba a otros e insultaba, ocasionando problemas. Resulta particularmente interesante su forma de escribir, opinar y convencer al público —o, al menos, de intentar generar una reacción—. En sus textos, pueden apreciarse en muchas ocasiones rasgos literarios en la forma de narrar, y en otras, una interpelación directa al lector: busca establecer un diálogo, un debate, incluso una reprimenda.

Y es que la prensa de la época se proponía justamente eso: generar reacciones, debates e intercambios a través de lo escrito y lo público. Y vaya si María E. Barrios, con su fuerte denuncia y crítica, supo cómo provocar una respuesta.

¿Quién es el padre que aún se niega a mandar sus hijos a la escuela? [...] ¿Por qué no los mandan a la escuela a que aprendan allí lo que ellos no pudieron aprender en su adolescencia? ¿O es que creen por ventura que los niños aprenderán en la calle, lo que en esos centros educacionales? A la verdad que apenas el alma la indiferencia con que ciertos padres miran a sus hijos al extremo de descuidar de tan lamentable manera su educación. (Barrios, “Hechos dolorosos: niños que no concurren a la escuela” 2).

Parte de los lectores de su época aseguraban que la periodista había estado ignorando los problemas sociales y económicos que limitaban a las familias afro-uruguayas, dificultades que provocaban que, en muchos casos, los jóvenes tuvieran que abandonar sus estudios para ayudar a sus familias, aportando un ingreso adicional.

Scuro aborda esta problemática y confirma que, efectivamente, era común en la época que, cuando los niños crecían un poco, fueran enviados a trabajar para colaborar con la economía familiar. Esta situación no solo afectaba a la comunidad afrodescendiente, sino también a las familias de los sectores populares en general.

Esto provocaba que la ignorancia y el analfabetismo se prolongaran en el tiempo dentro de la comunidad afro, ya que los niños que no accedían a una buena educación se convertían más tarde en adultos que perpetuaban el ciclo.

Es frente a esto que María Esperanza Barrios reacciona. Reafirma su postura al respecto en el artículo “Refutando errores” (1-2) donde se dedica a responder las críticas que ha recibido por haber acusado a las familias de negligencia. Una posición que la revista *Nuestra Raza* ya había defendido en el número anterior, en la sección “Comentarios”:

Pretender que se calle lo que es verdaderamente bochornoso y que no se indique dónde está el mal a fin de que se haga algo por corregirlo, resulta excesivamente ridículo; el q'tal pretensión abrigue confunde lamentablemente nuestra misión. (Ventura Barrios, "Comentarios" 2-3)

Empero, al refutar las críticas que ha recibido, Barrios incita a que otros compañeros del colectivo la respalden y, además, ofrece posibles soluciones para aquellos padres que, por cuestiones económicas, envían a sus hijos a trabajar por una cuestión de extrema necesidad. Para la periodista, esto es fácilmente solucionable: "Creemos que a ese mismo niño se le puedan reservar, aunque sea un par de horas para que concurra a un colegio a educarse" (Barrios, "Refutando errores" 2).

A raíz de estas observaciones, se desprende la idea de que Barrios no es una mujer que escriba exclusivamente por y para las mujeres. Su enfoque es étnico-racial, sin realizar distinciones entre hombres y mujeres. Por ello, resulta sumamente interesante, ya que no se trataba de una escritura común: la mujer había sido históricamente confinada a escribir sobre temas vinculados al universo femenino.

Carlos Rodríguez Pinto, en un artículo publicado en *Nuestra Raza* (1933) en conmemoración de esta importante figura de la afrodescendencia, afirma que Barrios se había destacado profundamente entre los suyos, dado que en sus artículos lograba generar interés en los lectores por su gran generosidad y su preocupación por inculcar en todos y todas el deseo de saber, de ilustrarse ("María E. Barrios: Nuevo aniversario de su muerte" 3). De este modo, pasó a formar parte de nuestra historia nacional como una gran defensora de la raza y de los derechos educativos para todos los niños y niñas, y también para aquellas personas adultas negras que no habían tenido la posibilidad de instruirse.

Conclusión

De un Uruguay que en algún momento de la historia llegó a ser considerado como la "Suiza Blanca de América", resulta interesante —y hasta

contradictorio— saber que tuvo la prensa negra más activa de toda América Latina. Sin embargo, así fue. Y como parte de ese movimiento periodístico se encuentra la revista *Nuestra Raza* (1917), con participaciones como la de la periodista en cuestión: María Esperanza Barrios.

Una mujer afrouroguaya de la ciudad de San Carlos, inquieta, con una voz propia que supo imponer y poner al servicio de la causa con la que se había comprometido. Supo hacerse un lugar en un espacio históricamente destinado a los hombres, y no dudó en abrir otros caminos para que otras también pudieran darse a conocer, reivindicar o denunciar las situaciones por las que atravesaba la raza.

Conocer a esta periodista nos permite ver la historia de nuestro país —y de su gente— desde otra perspectiva. Uruguay, un país que durante mucho tiempo no reconoció su heterogeneidad, y que, en ese no reconocimiento, silenció y excluyó a otras personas, marginándolas por su color de piel, por sus orígenes, por su cultura, manteniéndolas en una condición de esclavitud, incluso después de proclamada su libertad.

Desde su lugar en la prensa, María Esperanza Barrios reforzaba la importancia de la alfabetización de niños y adultos negros, destacándola como la única vía posible de liberación frente al silenciamiento impuesto por la blanquitud. Con ello, demostraba ser plenamente consciente de la situación de los afrodescendientes en el Uruguay del siglo XX, frente a la cual se manifestaba con firmeza y lucidez. Sabía que se trataba de un despertar que no debía desaprovecharse.

La prensa afrodescendiente debía hacerse escuchar, generar ruido y llamar a los involucrados a la participación, sin importar su clase o su género. Debía incitar a que la raza se instruyera, a que dejara de ser ignorante de su propia identidad y de su potencia.

En lo que a mí respecta, no tengo dudas en que María Esperanza Barrios fue una inspiración para muchas otras mujeres, tanto aquellas que colaboraron con las entregas del año 1917, como las que fueron partícipes de la segunda fase de *Nuestra Raza* (1933-1943). Debemos entender que el movimiento afro no era —ni es hoy— algo que incumba solo a los

hombres; las mujeres, desde su propia posición, deben ser partícipes activas de sus propias reivindicaciones dentro de la comunidad, pues hay cuestiones que no serán contempladas por otros.

Barrios no fue la única figura destacada en la prensa afrodescendiente; sin embargo, resulta importante comprender y reivindicar su lugar, pues supo transgredir no solo las normas de la sociedad, sino también las de su propia comunidad, con una opinión tan firme que llegó a ser fuertemente criticada. Pese a ello, supo sostener su denuncia hasta el final, y no como una más, sino que, desde la posición de líder, algo extraordinario para ese entonces. María Esperanza Barrios fue una voz rebelde, insumisa, que se alzó desde la raza, por la raza y para la raza.

Bibliografía

- Álvarez Ferretjans, Daniel. *Historia de la prensa en el Uruguay: desde La Estrella del Sur a Internet*. Búsqueda, 2008.
- Barrios, María Esperanza. “Nuestras miras”. *Nuestra Raza*, 10 mar. 1917, 1
- . “Un deber que se impone”. *Nuestra Raza*, 30 jun. 1917, 2
- . “Hechos dolorosos: niños que no concurren a la escuela”. *Nuestra Raza*, 10 jul. 1917, 2.
- . “Refutando errores”. *Nuestra Raza*, 30 jul. 1917, 2
- Barrios, Ventura. “Comentarios”. *Nuestra Raza*, 20 de jul. 1917. 2-3
- Bustamante, Jorge. *Invisibilizados: pensamiento y arte afrouuguayo*. Casa de la Cultura Afrouuguayaya, 2017.
- Departamento de las Mujeres Afrodescendientes. *Mujeres afrouuguayas: raíz y sostén de la identidad*. Instituto Nacional de las Mujeres, 2011.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- González Demuro, Wilson. “La historiografía de la prensa periódica en Uruguay (1880–2010): perfiles, avances y asuntos pendientes”.
- . *Prensa periódica y circulación de ideas en la provincia oriental, entre el final de la dominación española y la independencia (1814–1825)*. Universidad de la República, 2013.
- Gortázar, Alejandro. *Cultura letrada y etnicidad en los manuscritos de Jacinto Ventura de Molina (1817–1840)*. Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015. *Memoria Académica*, <http://www.memoria.fahce.unledu.ar/tesis/te.1082/te.1082.pdf>
- Jabardo Velasco, Mercedes. “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro”. *Feminismos negros: una antología*, Traficantes de Sueños, 2012, 27–54.
- Rodríguez Pinto, Carlos. *María E. Barrios: Nuevo aniversario de su muerte*. *Nuestra Raza* vol. I, no. 3, 25 oct. 1933, 3. Biblioteca Nacional del Uruguay, <http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/70026>

Nuestra Raza (1917)

- Scuro Somma, Lucía, coordinadora, y Edgardo Ortuño, prólogo. *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2008.
- Viera, Hugo. *Como su nombre lo dice: el nombre del periódico en la prensa uruguaya del siglo XIX*. Facultad de Información y Comunicación, 2017.
- Zinny, Antonio. *Historia de la prensa periódica de la República Oriental del Uruguay, 1807–1852*. Imprenta y Librería de Mayo, 1883.

La mitificación de Fructuoso Rivera como libertador de los afrodescendientes en el periódico *Nuestra Raza* de 1917

Florencia Méndez

En la publicación N.º 5 de *Nuestra Raza*, correspondiente al año 1917, aparece una columna bajo el título “La gran fecha ¡75 años!”, en la que quien escribe conmemora los 75 años de la abolición de la esclavitud en Uruguay, atribuyendo dicho logro al general Fructuoso Rivera.

Este planteo, a la luz de los datos proporcionados por la historiografía actual sobre el proceso de abolición de la esclavitud en el territorio oriental, resulta equivocado y, quizás, polémico en más de un aspecto.

El artículo antes mencionado abre de la siguiente manera: “Cumplen hoy 75 años, que la raza de color se vio libertada del odioso y torturador yugo de la esclavitud, mediante los nobilísimos esfuerzos y el caritativo corazón del pundonoroso Gral. Don Fructuoso Rivera” (Barrios et al., 1917).

A partir de este número, y en varios de los subsiguientes —hasta el publicado el 10 de junio del mismo año—, serán varias las ocasiones en que puede observarse reiterada esta afirmación. También aparecerán alabanzas expresadas por medio de la poesía, dirigidas a este personaje de nuestra historia cuyo accionar ha sido criticado y cuestionado en épocas más recientes, principalmente por la ejecución de indígenas en la Batalla de Salsipuedes.

Incluso frente a la crítica realizada por el miembro de la comunidad afrodescendiente Guillermo Acuña al caudillo Fructuoso Rivera —bajo el título “Lo invitamos a que lo pruebe!”, publicada en el N.º 10 de *Nuestra Raza*, el 10 de junio de 1917—, una colaboradora que firma con el seudónimo Cisne del Juncal sale en su defensa. En su respuesta, desafía directamente a Acuña a presentar pruebas que sustenten sus afirmaciones.

Si bien no puede negarse la participación de Rivera en el proceso de abolición de la esclavitud en Uruguay, tampoco puede atribuírsele el logro en exclusiva, dado que se trató de un proceso extenso, que —según lo planteado en el libro *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*, de Ana Frega, Nicolás Duffau, Karla Chagas y Natalia Stalla— se desarrolló aproximadamente entre 1812 y 1862, y en el cual intervinieron múltiples actores. Tampoco puede considerarse desinteresado su apoyo a la causa abolicionista, ya que este respondió más a razones de orden pragmático que a convicciones éticas o valores personales.

En lo que respecta al medio periodístico en el que se publicaron los artículos mencionados, *Nuestra Raza* era un periódico mensual que salía los días 10, 20 y 30 de cada mes. Su finalidad, según se declara en el artículo de apertura del primer número, era “bregar tesoneramente por los intereses de la raza de color, y por la unión, hoy más necesaria que nunca, de nuestros buenos hermanos” (Barrios, “Nuestras miras” 1).

La administración y edición estuvo a cargo de Ventura L. Barrios, Pilar Barrios y María Esperanza Barrios, y contó con la colaboración de varios hombres y mujeres de la colectividad, algunos de los cuales firmaban sus columnas bajo seudónimo.

El periódico requería una suscripción de veinte centésimos, y los temas tratados en sus páginas eran variados: se publicaban noticias, reflexiones, denuncias de la comunidad, poemas e incluso avisos publicitarios. Según se afirma en este primer número, *Nuestra Raza* recibiría y publicaría todo lo enviado por miembros de la comunidad afrodescendiente, siempre que no tuviera carácter ofensivo y estuviera escrito de forma “culto y criteriosa”, con el objetivo de contribuir al progreso.

¿Por qué, entonces, resulta equivocada la afirmación sostenida por varios de los colaboradores de este medio periodístico, a la luz de lo que hoy se conoce sobre el proceso de abolición de la esclavitud en la región del Río de la Plata, y más puntualmente en nuestro territorio nacional? Para responder a esta pregunta, pueden considerarse las investigaciones recientes realizadas por académicos uruguayos sobre el tema.

En nuestro país, el panorama de los estudios historiográficos sobre la población africana y sus descendientes —según afirma Alex Borucki en

su artículo *Entre el aporte a la identidad nacional y la reivindicación de las minorías: apuntes sobre los afrodescendientes y la esclavitud en la historiografía uruguaya*—muestra que, si bien la bibliografía al respecto es extensa y de larga data, “no ha sido incorporada al corpus de la historiografía uruguaya, ya que en los últimos veinte años ha sido relegada tanto por los compendios históricos de gran difusión como por los análisis de la producción historiográfica” (1).

Además, estos estudios se han centrado principalmente en la vida urbana y en la esclavitud en el contexto del servicio doméstico, dejando en segundo plano las investigaciones sobre los afrodescendientes en el medio rural o en la historia de la campaña.

En el Departamento de Historia del Uruguay, Ana Frega ha llevado a cabo importantes investigaciones sobre las personas esclavizadas durante la época artiguista en el Río de la Plata, contribuyendo a esclarecer el panorama del proceso de abolición, sobre el cual, hasta hace poco, se sabía poco más que algunas fechas —y aun estas eran motivo de debate.

La comunidad afrodescendiente en Uruguay ha sido históricamente invisibilizada en múltiples ámbitos, y la historiografía no ha sido la excepción. Esto ha contribuido a alimentar el relato según el cual la esclavitud en el Río de la Plata se habría desarrollado en un entorno doméstico y relativamente benigno, en comparación con otras regiones del continente. Sin embargo, este relato es falso: la esclavitud fue una experiencia profundamente traumática y opresiva para quienes la padecieron, en todas sus formas y en todos los contextos geográficos en los que se dio.

La esclavitud moderna —distinta de la que se practicaba en la antigüedad— implicaba la propiedad de unos seres humanos sobre otros, reduciendo a las personas esclavizadas a la categoría jurídica de “cosas”, y tratándolas, en consecuencia, como tales. En muchos casos, esto supuso una deshumanización total, y abundan los testimonios y denuncias que, a lo largo de la historia, dan cuenta de esta cosificación del otro.

José Pedro Barrán, en *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, expone información relevante al respecto. Allí señala que, si bien obras como las de Eugenio Petit Muñoz, Edmundo Narancio y José María Traibel han aportado datos importantes sobre la condición jurídica de las personas

afrodescendientes durante el período colonial, aún falta una investigación que estudie exhaustivamente, y con criterios modernos, los expedientes judiciales en los que personas esclavizadas solicitaban el cambio de amo o se veían involucradas en causas penales, por ejemplo. Solo entonces, sostiene Barrán, sería posible obtener una visión científica de la situación real de los negros en el seno de las familias blancas que los poseían.

En el ínterin, debemos sujetarnos a las impresiones. Félix de Azara aseguraba ya en 1801 que la mayoría de los esclavos moría sin recibir un solo azote. Sin embargo, el investigador tiene la impresión de que esa “minoría” no era tan reducida, dado que el amo tenía derecho a castigar “moderadamente” a sus esclavos, y estos solo podían presentar quejas —ante jueces blancos— si el castigo era considerado “cruel”, un concepto sumamente elástico (Barrán 77).

Este aspecto no ha sido debidamente investigado, y tanto la violencia como los sufrimientos a los que fueron sometidas las personas esclavizadas en el territorio oriental han sido invisibilizados o minimizados. Barrán continúa su análisis y agrega:

Dejemos los “excesos” y pasemos a la vida cotidiana, aquella que según Félix de Azara se caracterizaba porque la mayoría de los esclavos moría sin recibir azotes. ¡Como si los azotes fueran las únicas formas del sadismo!

Porque, ¿qué pueden decir los testimonios de las mil maneras de ejercer poder los patrones sobre sus sirvientes, cuando los primeros son amos y blancos, y los segundos esclavos y negros, de los pequeños y grandes abusos, las cachetadas, los puntapiés, los pinchazos, los coscorriones en la cabeza, las privaciones de comida, la cancelación de asuetos largamente esperados por las menores faltas? (Barrán 78)

La violencia sistemática a la que fueron sometidas las personas esclavizadas no ha sido suficientemente visibilizada, y se ha tendido a presentar un relato edulcorado sobre la esclavitud en el Río de la Plata, aunque los

testimonios estuvieran marcados literalmente en la piel de quienes lo sufrieron. En la publicación N.º 22 del 10 de octubre de 1917, el periódico *Nuestra Raza* saluda a una mujer centenaria, destacando en ella la “encarnación viviente del martirio a que fuera sometida nuestra raza en anticuadas épocas” (Plada, “Cumpleaños de una centenaria” 1), una clara alusión al sufrimiento al que fuera sometida.

El proceso que condujo paulatinamente a la abolición de la esclavitud en Uruguay, tiene su origen en el año 1813, en el seno de las Provincias Unidas del Río de La Plata. Las ideas abolicionistas comenzaron a desarrollarse en pequeños círculos intelectuales, logrando luego abrirse camino hacia sectores más amplios. En ese mismo año se prohibió el tráfico de esclavos en las provincias del Río de la Plata, y luego en Buenos Aires se decretó la libertad de vientres.

Al respecto de este proceso, María Trías Cornú afirma:

El camino hacia la abolición de la esclavitud, iniciado en esta etapa, fue lento y caracterizado más por la conquista de los esclavizados que por la concesión de los esclavizadores. En esa lucha, debieron enfrentar la constante resistencia de sus amos a aceptar los avances abolicionistas en la legislación. (Bolaña et al. 115)

Fueron las revoluciones independentistas las que trajeron a la mesa de discusión la posibilidad de la abolición de la esclavitud en la región, como consecuencia de sostener el ideograma Libertad como base fundamental del movimiento emancipador. La sucesión de distintas autoridades y conflictos en las naciones neonatas trajeron consigo cambios en la institución de la esclavitud y en la situación de las personas esclavizadas, no sin resistencia, claro está, por parte de los amos.

Un ejemplo de los cambios producidos en la consideración de los derechos de las personas afrodescendientes en este período fue la figura de Jacinto Ventura de Molina. Hombre negro libre y letrado, atípico para su época, fue declarado “defensor de los negros” por el Estado uruguayo. En algunos de sus escritos de 1830, realizó importantes alegatos contra algunas de los fundamentos esgrimidos por los partidarios de la esclavitud.

Alejandro Gortázar se refiere a su figura y expresa: “Es reconocido por el mundo blanco aunque circunscrito al mundo negro (el de las sociedades y naciones), un mundo del que él mismo se distancia por su educación y del que no está claro que se sienta parte” (205).

La visión de Jacinto Ventura de Molina de todas formas estaba influenciada por la relación que había tenido con su amo, tanto él como sus padres; fomentaba el relato del siervo fiel y el buen amo, lo que de alguna forma acrecentó en él el sentido de la justicia para con todos aquellos que no habían tenido su misma suerte.

Un proyecto llevado a cabo por la Facultad de Humanidades respecto de la esclavitud desde una perspectiva antropológica afirma lo siguiente:

En nuestra historia solo se menciona en forma incidental que la amplia mayoría de los personajes ilustres que fueron protagonistas de la independencia estaban vinculados directa o indirectamente con la trata de esclavos. Que ellos pasaron a ser parte de los grupos emancipadores descontentos con las políticas de la corona por haberse constituido en una burguesía floreciente gracias a un comercio donde los esclavos eran una de las mercancías más comunes y provechosas. Un indicador muestra cuán integrada estaba la práctica a los valores culturales. Durante las primeras etapas de la abolición, en la realidad social primero y en el relato histórico después, se naturalizó el hecho de indemnizar a los amos por la liberalización de los esclavos, cuando el mayor damnificado era —y en un orden muy diferente— aquel que había sufrido la usurpación de su libertad y el desarraigo de su tradición cultural. (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 8)

La abolición de la esclavitud, desde el punto de vista jurídico, se hace efectiva en el año 1830 con la promulgación de la Constitución y el nacimiento del nuevo Estado-nación. En ese momento se declara la libertad de vientres, medida que tenía ya antecedentes en 1813, pero que en la práctica no se había aplicado.

Es en este contexto que hace su aparición Fructuoso Rivera, quien desempeñó, sin duda, un papel dentro de este proceso de abolición. La Guerra Grande, consecuencia de las divisiones políticas internas dentro del nuevo Estado Oriental, hizo necesario reclutar combatientes por parte de ambos bandos enfrentados.

En un principio las levás afectaban a los hombres negros libres, pero a medida que el conflicto avanzaba y se extendía se hizo necesario ampliar los criterios de reclutamiento. Sin embargo, muchos amos hicieron todo lo que estaba a su alcance para evitar el reclutamiento de sus sirvientes, llegando incluso a enviarlos al extranjero para impedir su incorporación a los ejércitos.

Esto llevó al general Rivera, durante su gobierno, a abrazar la abolición de la esclavitud desde una postura pragmática. Una emancipación parcial, ante la amenaza de una inminente invasión del ejército rosista desde Buenos Aires, no aseguraría los números suficientes de soldados para defender el territorio. Además, existía la posibilidad de que Rosas decretara la liberación de los esclavos y se ganara así su fidelidad.

En cambio, decretando él mismo la abolición, tendría un doble impacto en el reclutamiento para su causa y su imagen política. Se aseguraría la lealtad de los libertos y daría una mejor imagen a su gobierno a nivel internacional, en especial ante Gran Bretaña quien desde 1808 venía ejerciendo presión en la región en favor de la causa.

Sin embargo, en 1832 Rivera firmó un contrato con traficantes de esclavos brasileños, a fin de poder evadir la ley ingresando personas esclavas bajo la falsa condición de “colonos africanos”. Los traficantes pagaron a don Frutos una generosa suma que les permitía obtener la licencia para introducir a estos supuestos colonos en Uruguay. La esclavitud, entonces, floreció durante su gobierno bajo formas encubiertas como esta, y otras tantas.

A la luz de estos hechos históricos, podemos entonces afirmar que Don Frutos no tenía motivos tan altruistas ni nobles al fomentar la liberación de los esclavos. Peor aún peor: fomentó la esclavitud bajo formas encubiertas.

Sobre este personaje de nuestra historia nacional, Manuel Alejandro Pueyrredón —militar que escribió unas memorias sobre la Conquista de las Misiones en 1828— señala:

El general Rivera era un hombre verdaderamente célebre. Salido de una clase vulgar, conservó hasta su muerte el exterior y las maneras toscas del hombre de campo; pero poseía un gran talento natural, empleado siempre en intrigas y manejos para llenar sus aspiraciones y satisfacer su insaciable sed de mando y de dinero. Así, su política toda estaba subordinada a estos dos objetos primordiales. Lo primero para satisfacer su vanidad que no conocía límites; lo segundo para hacerlo servir a sus fines y saciar su inagotable sensualidad. Tenía todas las cualidades del caudillo. Pródigo hasta el extremo, todo lo daba. Con razón se decía que él era un saco roto, pues nada le bastaba. Pedía a cuantos le rodeaban casi siempre para dar a otros; pero ni cobraba ni pagaba. Era el hombre de los grandes vicios, pero esos vicios mismos tenían algo de heroicos. (Picerno 195).

Este retrato no es el de un héroe libertador; se aproxima, más bien, al de un hombre egoísta, calculador, codicioso y vanidoso. Se describe más acorde a la imagen demonizada que se ha generado en torno a su figura, luego de la revalorización y la reflexión que la sociedad uruguaya ha realizado en el último siglo con respecto a los hechos de Salsipuedes.

Estas palabras, tienen un alto contraste con las que encontramos en *Nuestra Raza*, dedicadas al caudillo. En la publicación N.º 5 correspondiente al 19 de abril de 1917, en la columna que conmemora los supuestos 75 años de la liberación de los esclavos en nuestro territorio, se presenta a don Frutos como un hombre motivado por “nobilísimos esfuerzos” que habrían surgido no del interés personal y ni del pragmatismo, sino de su “caritativo corazón”. Los calificativos que se atribuyen a su persona son

tales como “gran hombre que arranca de las garras de la esclavitud a nuestros benditos y sacrificados antecesores” (Cisne del Juncal, “¡La gran fecha 75 años!” 2)

Se construye una suerte de mito alrededor de su figura, quizá como resultado de la ya mencionada falta de investigación sobre la historia en general y sobre la población afrodescendiente en nuestro país, en particular. También podría atribuirse a un discurso hegemónico, transmitido de generación en generación, en el que el hombre blanco no aparece como déspota ni como responsable de la esclavitud, sino como libertador: el “buen amo” de Jacinto Ventura de Molina, proyectado y magnificado en la figura del presidente.

En publicaciones posteriores de este medio de prensa afrodescendiente —puntualmente en el número 7, correspondiente al 10 de mayo de 1917— se relata la celebración realizada en la ciudad de Aiguá con motivo de conmemorar el inicio del período de libertad y homenajear la figura de don Frutos. Un segmento del artículo titulado *Un recuerdo grato* narra lo siguiente: “Después y al son de una hermosa orquesta, se marchó con dirección opuesta, para ir donde estaba estampada la imagen venerada de nuestro libertador el Gral. Fructuoso Rivera” (3). Además, se habrían realizado declamaciones poéticas, las cuales fueron publicadas en los sucesivos números correspondientes a las fechas del 30 de mayo y 10 de junio.

Resulta curioso que, por ejemplo, no se mencione en ningún momento a Manuel Oribe, quien, además de haber sido también partidario de la abolición —igualmente por motivos pragmáticos, ya que necesitaba engrosar sus propias filas de combatientes con esclavos libertos—, en 1835 repudió los contratos realizados durante el gobierno de Rivera. Ese mismo año prohibió el ingreso de los denominados “colonos africanos” al territorio uruguayo, aunque no impidió el arribo de barcos esclavistas entre 1835 y 1838.

Una de las poesías publicadas —y previamente declamadas— en honor a Rivera, reza de la siguiente manera en una de sus estrofas:

Siento hierve dentro de mi alma
Un dulce fervor
¿Sientes madre amada como vivan

A nuestro Libertador?
Pues junto a ellos quiero madre mía
Mi voz elevar
Vivando a Fructuoso Rivera
Y a nuestra libertad. (“A mi madre” 4)

Este poema, denominado *A mi madre*, fue recitado por “el joven S Muniz”. Tanto el tono de esta poesía como otras es grandilocuente, exacerbado y tiene una marcada influencia de la tradición literaria europea.

Otro ejemplo de los poemas recitados puede encontrarse en las estrofas del siguiente, perteneciente a la publicación con fecha 10 de junio:

Vengo luchando con dificultad asombrosa,
Por encumbrar a los cielos de mi patria
Un saludo al malogrado Rivera,
Por la libertad que le brindó a nuestra raza
Quiero enviarle de mi alma juvenil
Dulces endechas de amor y de bonanza
Que siempre vive su nombre y su servicio
Dado con heroísmo a nuestra noble raza” (“Saludo” 3)

El poema se denomina *Saludo al Gral. Fructuoso Rivera* y fue pronunciado por “la niña Luisa Pérez”. Se aprecia en este poema la mimesis de la escritura del hombre blanco a la que alude Gortázar en su trabajo sobre Jacinto Ventura de Molina. El autor retoma, a su vez, un planteo desarrollado por Pereda en su libro *El negro uruguayo: pasado y presente*, donde afirma que existe una separación entre los escritores negros del siglo XIX y los del siglo XX en nuestro país. Mientras los primeros cultivaron un “estilo blanco”, acorde a las estéticas dominantes y alejado de toda alusión racial, los segundos esgrimieron la “negritud” como discurso de afirmación y orgullo de su afrodescendencia (Gortázar).

En este caso, tratándose del año 1917, lo escrito parece ubicarse en un punto intermedio. La estética, la forma y el léxico utilizados responden

a una tradición literaria de corte europeo, pero el contenido manifiesta una reivindicación del orgullo de pertenecer a la raza negra.

Otro elemento a destacar en las composiciones literarias dedicadas al caudillo es el énfasis en la necesidad de agradecerle por la libertad “otorgada”. En el ya mencionado poema *A mi madre*, la penúltima estrofa dice:

Madre un deber nos llama tan sagrado
No debemos olvidar
De agradecer a Fructuoso Rivera
Nuestra santa libertad. (Muniz, “A mi madre” 4)

El agradecimiento es planteado como un deber sacrosanto para con don Frutos. Tanto esta obligación autoimpuesta como el fenómeno del reconocimiento y de la mitificación de la figura del primer presidente pueden examinarse a la luz de las precisiones sobre la psicología del construido “sujeto negro” que Fanon hace en su libro *Piel negra mascarar blancas*. En esta obra el autor analiza la conformación de la identidad negra en el marco de una sociedad blanca, recurriendo en gran medida a los conocimientos de la psiquis del “sujeto negro”, fruto de su formación como psiquiatra. Para el autor la negritud es una construcción, de la misma manera que lo es el “sujeto blanco”: en tanto la blanquitud es también un constructo, el sujeto negro puede habitar —o incluso interiorizar— la construcción blanca.

En el capítulo 4, titulado “El negro y el reconocimiento”, Fanon vincula su análisis del sujeto negro con la filosofía del reconocimiento propuesta por Hegel, donde la posición del yo queda definida en función del otro. Podemos considerar el siguiente planteo del autor para reflexionar sobre la exaltación de la figura de Rivera:

Históricamente, el negro, hundido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el amo. No ha sostenido la lucha por la libertad. De ser esclavo, el negro ha irrumpido en la palestra en la que se encontraban los amos. Como esos criados a los que una vez al año se les permite bailar en el

salón, el negro busca un apoyo. El negro no se ha convertido en amo. Cuando no hay más esclavos, no hay más amos. [...]

El negro se contentó con darle las gracias al blanco y la prueba más brutal de este hecho se encuentra en el imponente número de estatuas diseminadas en Francia y en las colonias que representan a la Francia blanca acariciando el cabello crespo de ese bravo negro al que acaba de romper las cadenas.

“Dale las gracias al señor”, dice la madre a su hijo..., pero nosotros sabemos que muchas veces el niño sueña con gritarle otra palabra cualquiera, más memorable. [...]

El blanco, en tanto amo le dice al negro: “A partir de ahora eres libre”. Pero el negro ignora el precio de la libertad, porque no ha combatido por ella. De vez en cuando combate por la libertad y la justicia, pero se trata siempre de libertad blanca y de justicia blanca, es decir valores secretados por los amos. (Fanon 182)

Podríamos entonces pensar este caso como una proyección, por parte de la comunidad afrodescendiente que escribe en *Nuestra Raza*, de la figura del amo blanco en Fructuoso Rivera. Esto daría lugar a una necesidad de reconocimiento —inconscientemente arraigada— hacia quien se percibe como libertador, y al correspondiente agradecimiento por una libertad que se considera “otorgada” por él.

Por último, quiero hacer referencia a una diferencia de opiniones entre un miembro de la comunidad y los redactores del periódico *Nuestra Raza* en torno a la figura de Rivera. Este desacuerdo permite entender que la postura exaltada hacia el caudillo, expresada en el medio, no era necesariamente compartida por todos los miembros de la comunidad a la que representaba. La controversia se manifiesta en la edición N.º10, con fecha 10 de junio de 1917, en la que la redactora que firma con el seudónimo Cisne del Juncal denuncia que el señor Guillermo Acuña expresó su disconformidad con la opinión de que Fructuoso había sido el “principal

autor de la libertad de la raza de color” (“Lo invitamos a que lo pruebe!”). 1). Le parece una “irritante injusticia”, pues considera que la participación del general en la emancipación de la comunidad afrodescendiente era un hecho reconocido por todos. Por su parte, el señor Acuña recurrió a la norma jurídica para su argumento, señalando que al declararse libre la República en el año 1830, esta libertad debía entenderse extendida a todos los habitantes del país, sin necesidad de atribuírsela de modo personal a un actor político en particular.

Como contraargumento, hablando desde un “nosotros” que pretende ser representativo no solo de los colaboradores del periódico sino de la comunidad en su conjunto, Cisne del Juncal afirma que aún en 1840-1841 la esclavitud seguía existiendo, y que cuenta con pruebas vivientes dentro de la comunidad para reforzar sus palabras. Con este respaldo invita al señor Guillermo Acuña a presentar evidencias que sustenten sus afirmaciones tan contundentes.

Dicho todo lo anterior, y a modo de conclusión, puede afirmarse que la figura de Rivera es mitificada en *Nuestra Raza*, entendiendo el sentido de la palabra *mito* desde una de las acepciones propuesta por el *Diccionario de la lengua española* de la RAE: “Persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene”. Es cierto que hay una base real —la participación de Rivera en el proceso de abolición de la esclavitud— pero la investigación historiográfica reciente nos permite afirmar que dicha participación no tuvo la motivación ni la magnitud que le confieren quienes escribieron en dicho periódico.

Esta mitificación puede originarse, por un lado, por la falta de información o la circulación de relatos erróneos sobre el proceso de abolición de la esclavitud en Uruguay, con que los redactores del periódico y la comunidad afrodescendiente en general contaban, y, por otro, por las consecuencias de la conformación de la identidad afrodescendiente forjada dentro de una sociedad blanca. En este marco, resulta comprensible la proyección inconsciente del concepto de *amo blanco libertador* en la figura del caudillo.

Bibliografía

- Barrán, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. 27.^a ed., Ediciones de la Banda Oriental, 1989–1990.
- Barrios, María Esperanza. “Nuestras miras”. *Nuestra Raza*, 10 mar. 1917, 3.
- Cisne del Juncal. “La gran fecha ¡75 años!”. *Nuestra Raza*, 19 abr. 1917, 2.
- Bolaña, María José, et al. *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, 2020.
- Borucki, Alex. “Entre el aporte a la identidad nacional y la reivindicación de las minorías: apuntes sobre los afrodescendientes y la esclavitud en la historiografía uruguaya”. *Historia Unisinos*, vol. 10, no. 3, 2006, <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/6185>
- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación [Udelar]. *Esclavitud y afrodescendientes en Uruguay: una mirada desde la antropología*. 2010–2011.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Inés Álvarez Moreno, Ediciones Akal, 2009.
- Gortázar, Alejandro. *Cultura letrada y etnicidad en los manuscritos de Jacinto Ventura de Molina (1817–1840)*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata, 2015, <http://www.memoria.fahce.unledu.ar/tesis/te.1082/te.1082.pdf>
- Picerno, Juan Eduardo. “Otras historias de Fructuoso Rivera”. *Revista de la Biblioteca Nacional*, 3.^a época, no. 1–2, 2008, <http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/50641>
- Plada, E. “A mi madre”. *Nuestra Raza*, 30 mayo 1917, 4.
- Plada, E., et al. “Un recuerdo grato”. *Nuestra Raza*, 10 mayo 1917, 3.
- . “Saludo”. *Nuestra Raza*, 10 jun. 1917, 3.
- . “Cumpleaños de una centenaria”. *Nuestra Raza*, 10 oct. 1917, 1.



Quebra de Xangô de 1912 e o jornal de Alagoas: uma análise de discurso à la luz da naturalização discursiva

Rodrigo Agra de Oliveira

Débora Raquel Hettwer Massmann

Linhas introdutórias

As manifestações religiosas de matriz africana, como o Candomblé,¹⁹ compõem uma das expressões mais vigorosas da resistência cultural afro-brasileira. Elas desafiam, há séculos, os dispositivos hegemônicos de silenciamento, de exclusão e de subalternização impostos pelo projeto colonial e suas permanências contemporâneas. No Brasil, tais religiões não apenas sobreviveram ao processo de escravização e à violência institucionalizada, mas também se consolidaram como espaços de produção simbólica, de construção identitária e de enfrentamento ao racismo estrutural. Com base nessa premissa, este texto, recorte de uma pesquisa de mestrado, tem como objetivo analisar os discursos construídos em torno do Candomblé no contexto histórico-social alagoano, tomando como referência central o episódio do Quebra de Xangô,²⁰ ocorrido em 1912, em Maceió/AL, Brasil.

Esse evento, pouco registrado pelas fontes oficiais e frequentemente omitido dos currículos escolares, representa um marco de intolerância religiosa e de apagamento cultural protagonizado por agentes políticos e

¹⁹ O Candomblé é uma religião afro-brasileira que cultua orixás, entidades divinas associadas a forças da natureza e aspectos humanos, originada das tradições religiosas de povos africanos, especialmente iorubás, jejes e bantus. Seus rituais incluem danças, cânticos e oferendas, e sua prática enfatiza a conexão entre o ser humano, a ancestralidade e o sagrado.

²⁰ Em Alagoas, o termo “Xangô” é utilizado para designar tanto os terreiros de religiões de matriz africana quanto o culto religioso neles praticado, configurando uma especificidade local em relação ao uso mais amplo de termos como “candomblé” em outras regiões do Brasil.

mediáticos que, sob o pretexto de moralização, promoveram a destruição sistemática de terreiros e a perseguição aos seus adeptos. Ao abordar esse episódio, voltamos nosso olhar aos sentidos atribuídos às práticas religiosas afro-brasileiras a partir da articulação entre discurso, ideologia e poder. Para tanto, adotamos como referencial teórico a Análise de Discurso de linha francesa, sobretudo os pressupostos de Michel Pêcheux e Eni Orlandi, considerando as noções de condições de produção, formação discursiva, memória discursiva e Naturalização Discursiva²¹ (Oliveira, 58).

Dado o exposto, este manuscrito se organiza da seguinte maneira: inicialmente, apresentamos um panorama histórico do Candomblé, destacando sua origem, suas transformações e a inserção no território alagoano. Em seguida, abordamos o Quebra de Xangô, a partir de fontes bibliográficas, registros jornalísticos e relatos históricos. Na sequência, é discutido o papel da imprensa alagoana como instrumento de legitimação ideológica da violência, apontando como o discurso jornalístico, longe de se limitar à função de informar, operou (e ainda opera) como dispositivo de controle e naturalização de sentidos hegemônicos.

Por conseguinte, o texto adentra os fundamentos da Análise de Discurso, destacando as contribuições das categorias teóricas utilizadas, com foco na compreensão das formações ideológicas presentes nos discursos produzidos sobre o Candomblé. Como achados, a pesquisa evidencia que os sentidos produzidos não são neutros, mas resultado de disputas simbólicas e posições ideológicas que atravessam o sujeito, a linguagem e a história.

Por fim, por meio dessa abordagem, buscamos desnaturalizar as formas de exclusão que ainda hoje persistem, reafirmando a importância de políticas reparatórias, reconhecimento cultural e liberdade religiosa como fundamentos de uma sociedade plural e democrática.

²¹ Trata-se de uma categoria analítica que surge da pesquisa de mestrado que deu origem ao presente texto. Para maiores informações, consultar a dissertação “Da Quebra de Xangô ao Xangô Rezado Alto (em Alagoas): uma análise do racismo religioso dos discursos jornalísticos de 1912”, de autoria de Rodrigo Agra de Oliveira, sob orientação de Débora Raquel Hettwer Massmann.

Candomblé e discurso

No período entre o século XVI até o século XIX, os africanos que foram escravizados e trazidos para o Brasil eram povos de diversas culturas e grupos étnicos distintos. Esses africanos trouxeram consigo não apenas seus corpos, mas a diferença milenar de suas constituições identitárias, culturais, sociais e religiosas. Nesse sentido, a vinda dos negros para o Brasil e suas diferentes culturas e religiosidades ajudou a reorganizar e criar, por meio dessa diversidade de povos, o Candomblé.

Posto isso, faz-se importante frisar que o surgimento das religiões afro-brasileiras tem como berço o Estado da Bahia, ainda no século XIX, e em Alagoas, a presença da religiosidade de matriz africana é registrada a partir da primeira metade do século XX. Nesse contexto, é importante destacar que “foi através de alguns poucos estudos sobre o ‘folclore’ negro e notícias em jornais que se tiveram pistas sobre a organização das religiões afro-brasileiras no período contemporâneo” (Santos, *Nos domínios de Xangô* 1). A autora também aponta uma descontinuidade na produção de trabalhos mais aprofundados sobre o tema, indicando que somente a partir da década de 1950 começaram a ser divulgados estudos voltados às expressões negro-indígenas em Alagoas. Um marco histórico decisivo para essa intensificação foi o Quebra de Xangô, ocorrido em 1912.

O Quebra de Xangô, ocorrido em 1912, constituiu um episódio de extrema violência contra as religiões de matriz africana no estado de Alagoas. Trata-se de um evento que não apenas reprimiu práticas religiosas afro-brasileiras por meio da destruição de terreiros e perseguição de seus adeptos, mas também promoveu um apagamento sistemático da memória e identidade cultural negra na região. Além disso, o silêncio institucional e a omissão historiográfica em torno desse episódio demonstram um processo contínuo de marginalização dessas tradições, inserindo-se em uma estrutura mais ampla de intolerância religiosa e racismo.

Além da violência física e simbólica exercida contra os terreiros e seus praticantes, há uma negligência sistemática na preservação documental desse período, como já pontuado. A escassez de registros históricos oficiais e o desinteresse das instituições públicas em conservar esses arquivos

dificultam a reconstituição dos acontecimentos e comprometem a construção de uma memória coletiva mais diversa e inclusiva. No entanto, essa ausência documental não pode ser explicada apenas pela ação do tempo ou pelo descuido acidental — ela deve ser entendida como parte de um projeto contínuo de silenciamento, que atravessa a história e ainda se perpetua nos dias de hoje.

A falta de iniciativas institucionais para resgatar e preservar a memória do Quebra de Xangô contrasta com o empenho na manutenção de registros relacionados a outros aspectos da história política e de seus representantes no estado, por exemplo, evidenciando um tratamento desigual no que concerne à valorização das manifestações culturais afro-brasileiras e da cultura local.

Esse cenário reflete uma seletividade na construção da memória oficial, que privilegia determinadas narrativas brancas e de poder, enquanto marginaliza outras. Como afirma Orlandi (*Discurso e texto* 145), “O político joga nos bordos dos sentidos: algo se impõe na instância do histórico, do fato, do acontecimento, produzindo a necessidade de uma formulação”. Em outras palavras, a política atua nos limites do que é considerado fixo ou definitivo, explorando e desestabilizando interpretações consolidadas. Quando acontecimentos históricos e fatos se impõem de maneira inesperada, eles trazem à tona novos elementos que não se encaixam perfeitamente nos significados existentes. Esse fenômeno gera a necessidade de formular novas interpretações ou respostas, de modo a integrar e explicar essas transformações emergentes no cenário político e social.

A omissão desse evento nos currículos escolares e acadêmicos é outro fator de grande preocupação, o que ajuda não apenas a aprofundar as desigualdades socioculturais e reforçar a intolerância contra as religiões de matriz africana no estado, mas também no despreparo dos futuros professores em sala de aula, colocando por terra o espaço laico da escola, que, em sua grande maioria, são espaços usados para cultos cristãos. A ausência de uma abordagem crítica e reflexiva sobre o Quebra de Xangô impede não apenas o reconhecimento das violações cometidas, assim

como a formulação de políticas reparatórias e educativas que contribuam para a valorização da diversidade religiosa e cultural no estado.

Ainda sobre o acontecimento do Quebra de Xangô, a repressão brutal contra sacerdotes e sacerdotisas fez com que muitos fugissem para outros estados, devido à perseguição implacável e à omissão ou conivência do governo. Essa violência é descrita por Duarte, que relata:

Os sacerdotes e sacerdotisas mais visados na nojenta campanha fugiram para outros Estados, diante da perseguição tenaz, omissão ou conivência do Governo. A ialorixá conhecida como Tia Marcelina, africana, dona do terreiro que tinha seu nome, recebeu na oca-sião do quebra-quebra, em sua casa, um golpe de sabre na cabeça, violento golpe que a deixou prostrada e banhada em sangue. Também, um outro adepto dos cultos afro-brasileiros de Maceió, o velho Manoel Martins, negro retinto, descendente de africanos puros, teve seu cavanhaque ‘arrancado com epiderme e tudo’, fato que ficou registrado, desse modo, como o anterior, na imprensa. Os dois casos citados acima, desenrolados por ocasião dos sucessivos ataques aos terreiros de Maceió, servem para ilustrar a crônica dolorosa que constituiu o massacre de 1912. Representam dois exemplos apenas, pois não tiveram conta as atrocidades que se seguiram, nas quais ocupou saliente papel a instituição governamental das famigeradas geladeiras, nas delegacias e subdelegacias policiais, na época (Duarte 12).

A dimensão da violência do Quebra de Xangô não apenas destruiu fisicamente os espaços sagrados, mas também impactou profundamente a organização territorial das comunidades de matriz africana. A perseguição resultou em mudanças na localização dos terreiros, um fenômeno que, como apontado por Lima (215), já era observado antes de 1912. Segundo o autor, os terreiros eram estabelecidos em áreas mais afastadas dos

centros urbanos, uma escolha que, inicialmente, poderia ser atribuída a razões rituais. Entretanto, Ramos (53) refuta essa hipótese, argumentando que a necessidade de manter os espaços religiosos escondi-dos estava diretamente ligada à perseguição policial.

No contexto específico de Maceió, Lima (215) destaca que, até o Quebra de Xangô, os terreiros estavam espalhados por diversos bairros da cidade. No entanto, após os ataques de 1912, a dinâmica espacial dessas comunidades foi drasticamente alterada. A necessidade de proteção levou os praticantes das religiões afro-brasileiras a se deslocarem para regiões ainda mais isoladas, buscando minimizar os riscos de novas represálias. Esse deslocamento reflete, por certo, uma estratégia de sobrevivência diante da violência e da repressão institucionalizada.

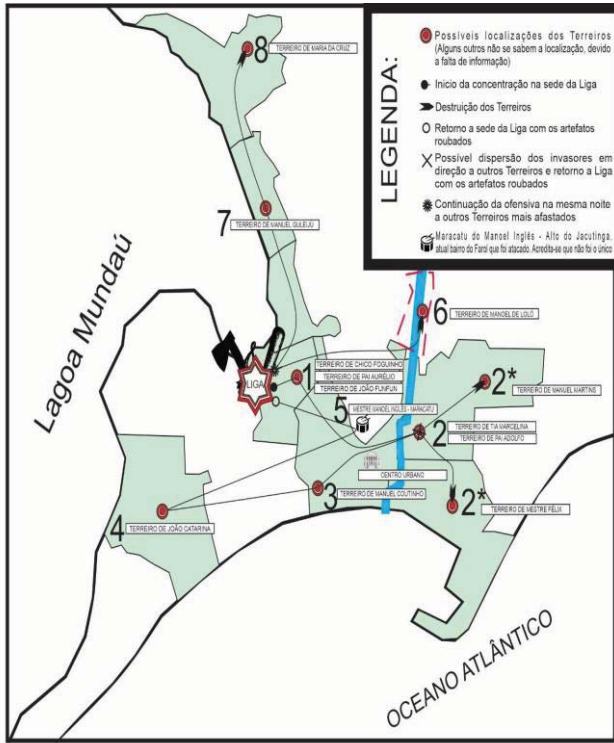
Além do fator religioso e da busca por segurança, Duarte (13) enfatiza que a escolha dos bairros para a instalação dos terreiros também obedecia a critérios econômicos e à disponibilidade de espaços amplos. A distância dos centros urbanos não apenas dificultava o acesso das forças policiais, uma vez que permitia que as práticas religiosas fossem mantidas com maior discrição.

Ainda sobre os terreiros, segundo Duarte (17), esses “eram casas modestas, geralmente de taipa, em cujos fundos ou sítio ficava o barracão — o lugar onde se realizavam as cerimônias religiosas”. Esses espaços foram identificados em registros como jornais, livros, dissertações e teses (Duarte; Fernandes; Rafael), e, com base na localização de alguns dos terreiros registrados em fontes da época, destacamos a figura a seguir, a qual apresenta uma reconstrução da possível rota seguida pela Liga dos Republicanos Combatentes²² durante os ataques de 1912.

²² A Liga dos Republicanos Combatentes, organizada em Maceió no início do século XX, constituiu-se como um agrupamento paramilitar alinhado a interesses políticos conservadores. Composta em sua maioria por homens negros e mestiços, a Liga atuou na repressão às religiões afro-brasileiras, sendo protagonista dos ataques aos terreiros durante o episódio conhecido como Quebra de Xangô de 1912. Sua trajetória evidencia as contradições sociais do período, em que a defesa da ordem e da moralidade era mobilizada como instrumento de exclusão e violência simbólica e física.

Figura 1

Possível itinerário dos ataques



Elaboração própria

Como verificamos na figura 1, a Liga dos Republicanos iniciou os ataques no bairro da Levada (1), seguindo em cortejo até o bairro do Poço (2). A partir dali uma parte dos invasores segue em direção ao bairro do Jaraguá (2*),²³ enquanto outra parcela retorna à sede da Liga com alguns objetos das invasões. Os demais invasores continuam em direção aos bairros do atual centro da Cidade (3), bairro do Trapiche da barra (4) e ao atual bairro do Farol, próximo à Igreja dos Martírios, no antigo Alto do

²³ A escolha da numeração “2*” se dá ao fato da imprecisão das fontes, da época, de quais terreiros foram invadidos primeiro. De acordo com as fontes, estavam localizados próximos ou no mesmo bairro, mas em pontos distantes entre si. Assim, optamos por atribuir o asterisco após o numeral.

Jacutinga (5), quando retornam à sede da Liga com os objetos roubados. De acordo com as fontes levantadas na pesquisa, os invasores que retornaram à Liga e que não conseguiam mais transporte público para se deslocarem para casa, devido à hora, seguiram com os ataques pelos bairros do atual Vale do Reginaldo (6), Estrada de Bebedouro – atual Mutange (7) – e, por fim, ao Frechal de Cima – atual Bebedouro (8).

Posto isso, destacamos, a partir de Duarte (20), que a Liga dos Republicanos Combatentes proibia a filiação de pessoas aos terreiros, criminalizando essa prática. Essa postura revela uma incompreensão do valor cultural e antropológico das religiões afro-brasileiras, intensificada, segundo o autor, pela influência da imprensa, que frequentemente distorcia os cultos afro-religiosos em Alagoas. É importante pontuar que a própria Liga era composta majoritariamente por homens negros, incluindo seu presidente, Manuel da Paz,²⁴ o que evidencia a complexidade das relações raciais e políticas da época.

Apesar da repressão institucional e da intolerância social, o Candomblé resistiu e consolidou-se como símbolo da identidade afro-brasileira. Atualmente, é protegido por dispositivos legais que garantem a liberdade religiosa, mas os desafios permanecem. Por isso, é urgente a formulação de políticas públicas que assegurem a preservação dos terreiros e os direitos de seus adeptos, reconhecendo sua importância histórica e cultural no Brasil contemporâneo.

O Candomblé, nesse contexto, ocupa posição ambivalente: embora reconhecido como patrimônio cultural e espiritual afro-brasileiro, ainda sofre com a marginalização social. O preconceito, muitas vezes sustentado por estereótipos difundidos historicamente, gera exclusão e violência

²⁴ A atuação de Manuel da Paz, homem negro e presidente da Liga dos Republicanos Combatentes, como agente ativo na repressão aos terreiros de matriz africana, revela uma complexa contradição histórica. Sua postura evidencia como estruturas de poder e ideologias dominantes podem cooptar sujeitos subalternizados, levando-os a reproduzir práticas opressoras contra seu próprio grupo étnico-cultural. Tal fenômeno ilustra o que Grada Kilomba (2019) denomina de “colônia-lidade internalizada”, em que a assimilação dos valores hegemônicos eurocêtricos conduz à negação das próprias raízes como forma de pertencimento à norma social dominante.

simbólica contra seus praticantes. Essa tensão, visível em episódios como a Quebra de Xangô de 1912, persiste até hoje, reiterando a urgência da valorização de epistemologias dissidentes.

Nessa esteira, nas subseções que seguem, buscamos, à luz da Análise de Discurso, em especial no tocante à categoria *Naturalização Discursiva* discorrer acerca das relações entre linguagem, história, sociedade e discurso (Orlandi, *Análise de discurso*). Nas referidas seções, levamos em consideração ainda a categoria Condições de Produção, uma vez que para a Análise do Discurso, como afirma Pêcheux, a condição de produção tem um lugar de destaque, visto que o sujeito não é a fonte do discurso, sendo produto da interpelação que sofre da e pela ideologia. Assim, se o sujeito é condição de existência da ideologia, “[...] toda a ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos concretos, pelo funcionamento da categoria de sujeito” (Althusser 98).

O discurso jornalístico em Alagoas

Nesta seção, fazemos um breve panorama da imprensa alagoana entre 1822 e 1912, contextualizando sua formação no cenário da sociedade local, com ênfase nos interesses religiosos e políticos.

Para isso, dialogamos com autores que analisam a imprensa em Alagoas e seu discurso, como Ramires (30). Essa abordagem permite compreender a imprensa não apenas como um meio de comunicação, mas como uma prática social que molda e é moldada pelos modos de viver e pensar a cidade. Nesse sentido, Cunha (81) propõe que a imprensa seja vista como uma prática social que constitui e é constituída pela experiência cultural dos sujeitos sociais.

Inicialmente, destacamos que a imprensa alagoana, de acordo com Santos (2), teve dois elementos fundantes em seu processo histórico: o catolicismo e a política. Para Craveiro Costa, o catolicismo foi o principal articulador dos fatores que permitiram o desenvolvimento intelectual de Alagoas. Desde o período colonial, a atuação dos jesuítas e franciscanos na educação contribuiu para o letramento da população, transmitindo, junto às noções básicas de escrita e aritmética, uma visão de mundo cristã,

considerada essencial para o ordenamento da vida social (Craveiro Costa qtd. in Santos, *Sangangú de Caroço* 24).

A Igreja Católica, nesse contexto, ocupava posição central nos debates políticos, educacionais e sociais da época. Detinha o poder de estabelecer normas e valores que definiriam a identidade de uma comunidade moldada pelos seus dogmas. Assim, as questões sociais e políticas eram frequentemente discutidas e fundamentadas pelo discurso religioso da época, que ajudava a estruturar um imaginário de subordinação à Igreja Católica.

Santos (*Sangangú de Caroço* 3) observa que muitos sacerdotes formados em seminários da região ingressaram na política local, não por vocação, mas por força das circunstâncias sociais. Segundo o autor:

saídos dos Seminários vizinhos 'espalharam-se pela província, quase todos ingressando triunfalmente na política, que se iniciava com os seus dissídios e as suas mazelas, que se tornaram crônicos'. Teriam seguido a carreira política mais por necessidade, 'impelidos pelos próprios fatores sociais do meio', do que 'por pendor ou interesse de domínio'. Segundo Costa, estes sacerdotes foram, 'de fato, os expoentes mais consideráveis da intelectualidade alagoana, sem outros homens aptos para o exercício dos cargos públicos'. Por isso, atuaram 'no período de formação dos elementos construtores da comarca' (Santos, *Sangangú de Caroço* 24).

Mesmo que não houvesse intenção direta de domínio, a atuação desses sacerdotes era percebida como uma extensão do poder da Igreja. Ao longo do tempo, ela consolidou sua posição como detentora do conhecimento e da autoridade moral. Como aponta Craveiro Costa:

Ainda em fins do século XVIII, até a emancipação da comarca e província, 'os padres estiveram sempre à frente dos movimentos locais'. Nas crônicas dos pri-

meiros dias da província, ‘padres influíram poderosamente’ na ‘organização autônoma, político-administrativa’ de Alagoas (Costa 82–83 qtd. in Santos *Sangan-gú de Caroço* 24–25).

Essa presença consolidou uma memória discursiva marcada por relações de poder e dominação, cujos efeitos se fazem sentir ainda hoje.

No cenário político, a história da imprensa alagoana passa a desempenhar um papel fundamental ao definir as classes dominantes e os interesses que moldariam a opinião pública. Foi nesse contexto de disputas ideológicas que, em 6 de maio de 1822, Alagoas enviou um ofício a Lisboa, dirigido ao Ministro e Secretário de Estado e Negócios do Reino, reivindicando a possibilidade de circular jornais — algo até então proibido pelo Império.

Em 1826, uma nova tentativa foi feita: a Junta do Governo de Alagoas enviou, em 9 de fevereiro, uma proposta de criação de um jornal à Corte Portuguesa. O Vice-presidente Miguel da Silveira Nóbrega de Vasconcelos apresentou a proposta ao Imperador Dom Pedro I.

Mesmo após duas tentativas, apenas em 17 de agosto de 1831, com os efeitos da abolição e a expansão do partido nacional, surgiu o primeiro jornal alagoano,²⁵ o *Iris Alagoense*. A imprensa finalmente se estabeleceu em Alagoas, ainda que contrariando os interesses da colônia portuguesa, seguindo os rigores do jornalismo da época. Moacir Medeiros de Sant’Ana (1987) observa que essa imprensa expressava o inconformismo e criticava as formas de poder absoluto no estado.

Finalmente, o *Jornal de Alagoas* iniciou suas atividades em 31 de maio de 1908, com publicações diárias. Sua redação era conduzida por Luiz Magalhães da Silveira, também proprietário do jornal. Reconhecido como

²⁵ A história da imprensa em Alagoas pode ser traçada a partir do *Iris Alagoense* (1831), seguido por outros jornais importantes como o *Jornal Gutenberg* (1881), que inicialmente se posicionou como um órgão imparcial e engajado nas campanhas abolicionistas e republicanas. Entre 1900 e 1908, surgem jornais como o *Jornal de Debates* (1900), o *Correio de Maceió* (1906) e, por fim, o *Jornal de Alagoas* (1908), que se destaca por sua postura crítica ao governo de Euclides Malta e seu envolvimento em temas como a questão religiosa e o preconceito contra religiões de matriz africana.

um dos maiores opositores ao Governo Malta, o periódico publicou, em 1912, matérias preconceituosas contra religiões de matriz africana, associando o então governador à prática do candomblé e vinculando sua permanência no poder a “práticas de feitiçaria”.

Após esta breve digressão, a seção a seguir traz à baila da discussão as condições de produção do discurso jornalístico no estado de Alagoas, visando-se entender como essas são de suma relevância para a construção da ideologia e da memória discursiva.

Condições de produção do discurso jornalístico alagoano

Esta subseção examina as Condições de Produção do Discurso no jornalismo alagoano, ressaltando seu papel na formação ideológica e na constituição da memória discursiva. Inicialmente, traça-se a história da imprensa local para mostrar como essas condições foram estabelecidas e continuam servindo à manutenção da hegemonia dominante. Logo após, foca-se nos discursos do *Jornal de Alagoas* de 1912 para analisar o racismo religioso.

A imprensa alagoana nasceu vinculada às oligarquias, atuando como coautora na propagação do poder ideológico e social. “nas relações sociais constituídas historicamente entre os grupos dominantes e subalternos, haveria um embate entre as forças de ação humana – individuais e coletivas” (Santos, *Sangangü de Carço* 4). Entre 1869 e 1902, cerca de 500 jornais foram lançados em Alagoas, quase sempre alinhados a interesses oligárquicos como aponta Maciel (64).

Nesse ínterim, além da formação ideológica e política do qual a imprensa surge, ela é a grande

Herdeira da sociedade capitalista de produção, a imprensa brasileira tem suas raízes fincadas num modelo agrário e oligárquico de administração advindo do período colonial. No Nordeste, a particularidade desse modelo se evidencia na expressão do coronelismo midiático, que consiste na posse dos meios de comunicação por famílias políticas (Pimentel 65).

Os “coronéis”, líderes da oligarquia, controlavam não apenas o espaço físico, mas também as opiniões por meio dos meios de comunicação, permanecendo intocáveis mesmo diante de avanços tecnológicos e regulatórios. Logo, as Condições de Produção do Discurso são fundamentais para uma análise crítica da comunicação e da linguagem, pois constituem os sujeitos e revelam as dinâmicas de poder, as relações sociais e as ideologias que perpetuam essas estruturas. Essa perspectiva permite desvendar como os discursos moldam percepções, identidades e realidades sociais.

No tocante à ideologia, ela se configura como um mecanismo imaginário que impõe ao sujeito, conforme sua posição social, um discurso pré-definido, naturalizado como algo “comum” em sua expressão.

Pode-se afirmar que sentido e sujeitos são construídos ao mesmo tempo no discurso, pois para essa disciplina da interpretação, conforme Orlandi (2004), a noção de sujeito foi herdada da psicanálise lacaniana e se apresenta como um sujeito clivado, dividido, mas estruturado a partir da linguagem e associado aos conceitos de imaginário, simbólico e real. Assim, são ressignificados ao serem analisados pela AD. Essas considerações implicam saber que não se pode pensar no sujeito do discurso como fonte absoluta de seu dizer, uma vez que é interpelado em sujeito pela ideologia (Batista and Venturine 8).

Diante desse caminhar, Althusser (93) ressalta que o sujeito “só existe ideologia pelo sujeito e para os sujeitos”, ou seja, a ideologia só se realiza em sujeitos concretos e por meio de seu funcionamento. A Análise de Discurso, então, estuda não apenas a transmissão de informações, mas o modo como os discursos constituem ideologias e moldam o tecido social em sua historicidade. Nesse contexto, a ideologia não é um conteúdo estático, mas emerge e se renova dinamicamente por meio das práticas discursivas.

Ser sujeito significa ser interpelado pela ideologia, apresentando-se, pois, um sujeito “assujeitado” às determinações sociais. As determinações histórico-sociais condicionariam o sujeito, e este não teria opções, escolhas, a não ser aquelas postas e determinadas socialmente (Bastos 87).

Dessa forma, a interpelação ideológica leva o sujeito a crer que sua fala é original, sem reconhecer seu assujeitamento às determinações sociais. Pêcheux (*Semântica e discurso*) aponta dois esquecimentos que sustentam essa ilusão: (1) a crença na autonomia do senso de um enunciado; (2) a fé na autenticidade do próprio dizer, ignorando o inconsciente que também fala. Esses esquecimentos influenciam escolhas linguísticas — desde a seleção lexical até a construção de argumentos.

Além disso, Pêcheux (*Semântica e discurso*) conceitua as Condições de Produção do Discurso como um conjunto de determinações histórico-sociais que moldam o discurso em todas as suas etapas. A realidade sócio-histórica, assim, não apenas condiciona, mas materializa essas condições nos predicados atribuídos ao sujeito, afetando o uso e a transformação do discurso em sua prática.

Requer compreender o processo das determinações sociais, políticas e econômicas da produção intelectual em geral, designada pela teoria marxista como formas de consciência ou formações ideológicas. Essa produção é concretamente organizada e explicitada em formas de discursos. É como discursos que ela [...] atua nas mesmas relações sociais que a originam (Amaral 18).

Na Análise de Discurso, para Michel Pêcheux, as Condições de Produção do Discurso ocupam lugar de grande destaque, uma vez que, segundo o teórico e filósofo, o sujeito não é a fonte do discurso; afirmando que, nesse sentido, a Condições de Produção do Discurso é um con-

ceito fundamental na Análise de Discurso, pois interliga-se diretamente com a maneira pela qual os discursos são produzidos e recebidos em diferentes contextos sociais, culturais e históricos.

A categoria teórica de Condição de Produção (CP) do discurso é essencial para a compreensão de como os discursos são construídos, como se processam os sentidos e qual a relação dos discursos com a realidade em que se produzem, como produzem sentidos e, assim, fazem história, polemizam e transformam as relações sociais, e que atuam ainda na reprodução e na estabilização da sociedade em que produzem (Ramires 36).

Nesse ínterim, as Condições de Produção do Discurso englobam fatores como propósito, público, contexto histórico-cultural e canal de circulação. Massmann (101) enfatiza que essa noção cruza o sujeito, a situação e a memória discursiva — entendida como o acervo de saberes compartilhados que dá sentido à história individual e coletiva. Dessa forma, formam-se memórias socialmente criadas que orientam implicações de materialidade e regularização, conforme Pêcheux (*Papel da memória*, 52), pois “o acontecimento discursivo novo vem perturbar a memória”, abrindo espaço para novas compreensões.

Além disso, a memória discursiva não é apenas individual, mas coletiva, e se constrói a partir de experiências comuns no mesmo tempo, permitindo a circulação de sentidos. Ela reforça ou desafia ideologias ao moldar o modo como os sujeitos selecionam e interpretam enunciados.

Ainda nesse percurso de construção de Condições de Produção do Discurso, segundo Ramires (38), elas foram suscitadas por Michel Pêcheux “ainda no projeto inicial de Análise Automática do Discurso (AAD-69)”. Como afirma Pêcheux (*Análise automática do discurso*, 35), “é impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma sequência linguística fechada sobre si mesma, mas é necessário referi-la ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido das condições de produção”. Destarte,

o discurso é práxis, resultado e possibilidade das relações sociais, [...] produto das relações do indivíduo consigo mesmo e com os outros indivíduos. Produzido socialmente, em um determinado momento histórico, para responder às necessidades postas nas relações entre os homens para a produção e reprodução de sua existência, carrega o histórico e o ideológico dessas relações (Cavalcante 45).

No cerne dessa ideia, o discurso jornalístico não existe isolado: ele é moldado por contextos históricos, sociais e institucionais que refletem desequilíbrios de poder. Em campanhas eleitorais, por exemplo, o conteúdo e a recepção das mensagens são determinados pelo cenário político, pelas expectativas do público e pelos meios de mídia utilizados.

Em Alagoas, esse processo se evidencia na suposta “imprensa imparcial”, que frequentemente reproduz interesses político-econômicos de oligarquias e grandes empresas. O significado das palavras varia conforme a posição social de quem fala, pois formações ideológicas — definidas como conjuntos de representações ligadas às posições de classe (Pêcheux et al.) — orientam o que pode ser dito em cada situação.

As formações discursivas, componentes das formações ideológicas, determinam sentidos que mudam conforme migram entre contextos (Pêcheux et al. 104). Além disso, o elo entre significações e condições sócio-históricas é fundamental para a análise (Pêcheux et al. 98). Assim, a Análise de Discurso privilegia o discurso em uso, examinando como práticas jornalísticas legitimizam ideologias e mantêm estruturas de dominação.

Da colonialidade ao racismo religioso, entre os efeitos da naturalização discursiva

A colonialidade é um conceito articulado por pensadores da modernidade/colonialidade, como Aníbal Quijano, Maldonado-Torres, entre outros, para descrever e denunciar as formas como as estruturas coloniais continuam a influenciar e moldar a sociedade contemporânea, mesmo após o fim formal do colonialismo. Esse conceito se refere à persistência

das estruturas coloniais, que têm impactos profundos e duradouros em várias esferas da sociedade. Tais estruturas e padrões coloniais podem ser compreendidos a partir de três pilares fundamentais aos estudos decoloniais, a saber: colonialidades do poder, do saber e do ser.²⁶

As colonialidades do ser, do saber e do poder, conforme delineadas por Quijano (227), configuram-se como heranças estruturantes do colonialismo, ainda presentes nas dinâmicas sociais, culturais e políticas contemporâneas. Essas formas de colonialidade extrapolam o período histórico da colonização, perpetuando-se nas estruturas de dominação que marginalizam, em especial, os povos negros e indígenas. Nesse contexto, os terreiros de Candomblé constituem-se como espaços de resistência epistêmica e afirmação identitária, onde espiritualidade, oralidade e práticas comunitárias se articulam para produzir saberes que confrontam os paradigmas ocidentais modernos.

É nesse horizonte que Soares (10) propõe uma crítica à reprodução do imaginário eurocêntrico na Análise do Discurso desenvolvida no Brasil. O autor denuncia a prevalência de uma matriz teórica fundada em autores europeus, notadamente franceses, que ainda orienta a produção acadêmica nacional, teses, dissertações, artigos e disciplinas, sem considerar, muitas vezes, as especificidades históricas, culturais e linguísticas do contexto brasileiro.

A Análise do Discurso, ao conceber o discurso como prática social e histórica, permite problematizar essas permanências coloniais no próprio campo do conhecimento. O discurso, nesse enquadramento materialista, não é apenas expressão individual nem exclusivamente social, mas resulta da articulação entre posições de sujeitos e formações discursivas que atravessam a história. Como destaca Orlandi (*Discurso e Texto: formulação* 21), os efeitos de sentido emergem das relações entre interlocutores histo-

²⁶ A primeira atua na organização econômica e política, sendo a mais abrangente e importante; a segunda, por sua vez, funciona na constituição da ciência e de conhecimentos; e, por último, a que impõe o padrão físico e intelectual europeu como superior aos demais, que conferiu a não humanidade dos indígenas e controla a sexualidade. Essas colonialidades atuam em conjunto e suas consequências estão presentes em todas as partes da vida (Meniconi et al. 2147).

ricamente situados, revelando a necessidade de se repensar os processos de significação à luz de outras epistemologias.

Ainda que o aporte teórico de Pêcheux e dos estudiosos franceses seja fundamental, torna-se imperativo que os analistas do discurso no Brasil tensionem esse legado. É preciso deslocar o olhar eurocentrado e construir leituras ancoradas nas epistemologias do sul, que considerem as vozes silenciadas e os saberes historicamente subalternizados. Assim, a Análise do Discurso pode não apenas descrever, mas também intervir criticamente nas relações de poder que estruturam o dizer no espaço social.

Dado o exposto, a categoria teórico-analítica *Naturalização Discursiva*, compreende que, na formação constitutiva da sociedade brasileira, os discursos de raça, gênero, religiosidade e cultura negra são um problema no seio da produção dos discursos da hegemonia eurocêntrica. Posto isso, entendemos que a *Naturalização Discursiva* se refere à manobra político-ideológica discursiva consciente pelo qual o sujeito desloca sentidos dentro do discurso. Esse fenômeno ocorre em um contexto em que o simbólico e o histórico se entrelaçam, possibilitando a produção de significados que podem emergir tanto sob o controle do sujeito quanto de maneira independente (Orlandi, *Interpretação* 51).

Esse processo demonstra a maneira como determinado sujeito produz seu discurso, tendo em vista a formulação de sentidos que sejam legitimados e naturalizados na ordem discursiva. Nessa seara, como afirma Orlandi (*Interpretação* 51), na articulação entre o simbólico e o histórico, temos “os sentidos se produzindo *com ou sem* o controle do sujeito [...]”. Assim, pensando os discursos hegemônicos e eurocêntricos que permeiam a sociedade brasileira, evidenciam-se em alguns contextos discursivos a existência de uma ação de manipulação ou direcionamento da opinião do outro por meio do discurso, em que se tenta construir ou moldar uma narrativa de acordo com certos interesses políticos e ideológicos por intermédio do deslocamento consciente do sentido, a *Naturalização Discursiva*. Cabe ponderar, portanto, que entendemos a *Naturalização Discursiva* não enquanto algo fixo ou estático (como um substantivo), e sim enquanto um processo discursivo dinâmico, isto é, um pro-

cesso de produção de sentidos posto em funcionamento na sociedade, de modo a entender aos seus interesses políticos ou ideológicos.

Destarte, a *Naturalização Discursiva* pode ser compreendida como uma estratégia dinâmica que visa transformar determinadas ideias ou práticas em algo aparentemente “natural” ou “óbvio” dentro do discurso. Nesse processo, o sujeito, ao construir seu discurso, de forma consciente, apresenta certos fatos ou visões de mundo como se fossem universais e imutáveis, ocultando suas origens ideológicas. Trata-se de uma ação discursiva que visa consolidar uma determinada perspectiva, tornando-a aceita sem questionamento, como se fosse uma verdade incontestável.

Para ilustrar o exposto, ainda no tocante à *Naturalização Discursiva*, trazemos como exemplo o seguinte discurso:

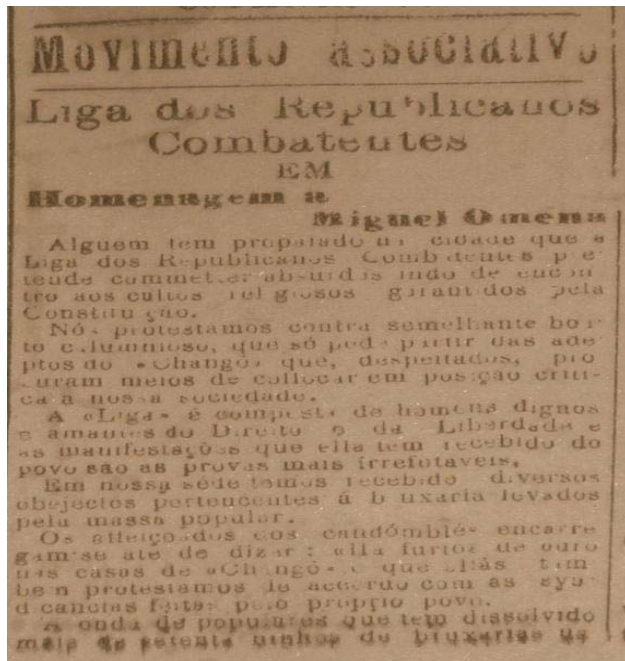


Figura 2. Movimento Associativo. Liga dos Republicanos Combatentes em Homenagem a Miguel Omena. Jornal de Alagoas 13.02.1912.

Vejamos a transcrição a seguir:

Alguém tem propalado na cidade que a Liga dos Republicanos pretende cometer absurdos indo de encontro aos cultos religiosos garantidos pela constituição. Nós protestamos contra semelhante boato calunioso, que só pode partir dos adeptos do Chango que, despeitados, procuram meios de colocar em posição crítica a nossa sociedade. A Liga é composta de homens dignos e amantes do direito e da Liberdade e as manifestação que ella tem recebido do povo são as provas mais irrefutáveis. Em nossa sede temos recebido diversos objectos pertencentes á bruxaria pela massa popular. Os afeiçoados aos candomblés encaregam se até de dizer: 11 [ilegível] nas casas de Chango o que, aliás, também protestamos de acercados com [ilegível] canetas feita pelo próprio povo. A onda de populares que tem dissolvido mais de sessenta ninhos de bruxaria na [continuação?] (Catálogo ODÈ-AYÉ 27).

Ao analisamos o discurso exposto, observamos que há um esforço de legitimação ideológica por meio de estratégias discursivas sutis, em uma manobra político-ideológica discursiva dos sentidos que busca estabelecer uma narrativa em que a Liga dos Republicanos Combatentes se posiciona como “um grupo defensor da ordem e dos valores sociais amplamente aceitos”, enquanto seus opositores são desqualificados e associados a elementos negativos.

A coluna em análise adota como estratégia central a construção de uma suposta legitimidade, ao apresentar as manifestações populares como evidência “irrefutável” de apoio à Liga dos Republicanos Combatentes. Por meio da *Naturalização Discursiva*, o texto silencia vozes dissonantes e tenta converter uma posição política específica em consenso social, diluindo seu caráter ideológico. Observa-se uma tentativa clara de desqua-

lificar o adversário político. Ao analisarmos o trecho “*os adeptos do Chango, despeitados, procuram meios de colocar em posição crítica a nossa sociedade*”, observa-se o funcionamento de uma formação discursiva política excludente, articulada à lógica de polarização ideológica. O sintagma “despeitados” opera como um marcador axiológico pejorativo, que inscreve o outro (o adepto do Candomblé) no campo da deslegitimação moral. Nesse enunciado, há o acionamento de uma memória discursiva colonial, que associa a religiosidade afro-brasileira a desordem, ameaça e desvio.

O sujeito do discurso, ao posicionar-se como “*nossa sociedade*”, marca-se como porta-voz de uma ordem dominante, supostamente moral e legítima, o que explicita uma estratégia de constituição de um “nós” normativo contra um “eles” desqualificado. Esse mecanismo de oposição binária é típico do processo de *Naturalização Discursiva*, pois tenta apresentar uma construção ideológica como se fosse uma verdade evidente e consensual. Como nos ensina Orlandi (*Interpretação*), é nesse ponto que o simbólico e o histórico se entrelaçam: a ideologia age por meio do esquecimento da historicidade dos sentidos.

Outro ponto relevante é a tentativa de apagar o caráter político da perseguição a grupos religiosos, apresentada como reação espontânea da população. Expressões como “*onda de populares*” induzem o leitor a compreender tais atos como legítimos e inevitáveis, ocultando a influência da Liga. Assim, o discurso transforma um ato de repressão em uma ação naturalizada, mascarando sua motivação ideológica. Portanto, o uso do termo “*bruxaria*” reforça estigmas históricos contra religiões de matriz africana. Esse termo opera como marcador ideológico que reforça um imaginário social negativo, preparando terreno para a aceitação de ações repressivas como algo legítimo.

Assim, considerando o contexto sócio-histórico em especial Alagoas, o discurso analisado se inscreve em uma longa tradição do racismo religioso no Brasil. A associação entre religiões afro-brasileiras e perigo ou desordem expressa um posicionamento ideológico claro, que mobiliza sentidos historicamente cristalizados para naturalizar desigualdades. Modesto (3) lembra que discursos racializados extrapolam o tema da raça e operam dentro de condições de produção específicas. A memória dis-

cursiva, nesse contexto, serve de apoio à naturalização de sentidos, legitimando estruturas de exclusão por meio da linguagem. No enunciado “*diversos objectos pertencentes à bruxaria*”, extraído do *Jornal de Alagoas* (1912), o termo “*bruxaria*” não atua de forma neutra ou descritiva, mas como um significante ideologicamente saturado. Ao invés de nomear com precisão as práticas religiosas de matriz africana, o uso desse termo opera um apagamento discursivo, substituindo a diversidade litúrgica e simbólica do Candomblé por uma noção genérica, desqualificada e pejorativa. Tal substituição é sintoma do que Orlandi (*Interpretação*) chama de efeito de evidência, em que os sentidos naturalizados ocultam os processos históricos e ideológicos que os produzem.

Dentro da formação discursiva eurocêntrica e cristã que sustenta esse enunciado, “*bruxaria*” é um operador de exclusão simbólica: aciona um imaginário social associado ao irracional, ao demoníaco, ao bárbaro — sentidos que, historicamente, foram atribuídos às práticas religiosas não cristãs, em especial às africanas e indígenas. Assim, o discurso jornalístico não apenas comunica um fato, mas atua discursivamente na produção de um outro racializado e religioso, transformando a religião em ameaça.

Essa escolha lexical participa de um processo de naturalização discursiva, pois transforma um julgamento ideológico, o de que o Candomblé é ilegítimo, em um “senso comum”, apresentando-o como uma evidência inquestionável. Como resultado, o sujeito do discurso tenta deslocar o sentido religioso do Candomblé para o campo da criminalidade e da superstição, o que permite justificar social e politicamente os atos de violência cometidos pela Liga dos Republicanos Combatentes.

A expressão “*ninhos de bruxaria*”, por sua vez, carrega uma metáfora animalizante e pejorativa, que remete ao imaginário da infestação, da praga, daquilo que precisa ser exterminado. Trata-se de um enunciado com forte carga simbólica, que opera no plano do inconsciente ideológico, associando os terreiros de Candomblé a espaços de ameaça, clandestinidade e desordem. O termo “*ninhos*” remete à ideia de reprodução oculta, um perigo crescente que deve ser combatido. Já “*bruxaria*” — como analisado anteriormente — é utilizado como categoria discursivamente desqualificadora, que desvia o campo religioso para o da superstição. Essa

metáfora constrói um discurso de desumanização e criminalização, permitindo que a destruição dos terreiros seja vista como necessária e moralmente justificada. Aqui, a formação discursiva repressiva se manifesta por meio de uma estratégia de naturalização da intolerância religiosa, uma vez que apresenta a repressão como um ato de limpeza social. Esse tipo de formulação, ao transformar os terreiros em “ninhos” e os praticantes em “agentes da bruxaria”, inscreve o discurso jornalístico em um projeto mais amplo de colonialidade do saber e do ser.

Ademais, é importante lembrar que o Estado, como agente de poder, participa da naturalização desses discursos, interferindo diretamente nas condições de produção. Desde o período colonial, o racismo encontrou suporte institucional para marginalizar práticas religiosas afro-brasileiras, perpetuando estereótipos negativos por meio de discursos que parecem neutros, mas são ideologicamente orientados. Esses discursos quando são produzidos pela imprensa contribui para a manutenção de estruturas de poder. A *Naturalização Discursiva* se dá no jogo entre linguagem, história e ideologia, organizando posições e sentidos de modo que naturalizam desigualdades e preconceitos.

Em síntese, a articulação entre discurso e ideologia revela que os sentidos produzidos no espaço social estão longe de serem neutros ou espontâneos. Eles resultam de disputas simbólicas ancoradas em contextos históricos específicos, moldados por relações de poder. Nesse cenário, a tarefa de desconstruí-los exige mais do que a interpretação literal dos enunciados: demanda uma leitura atenta às condições históricas de produção, bem como o reconhecimento de saberes historicamente silenciados. Valorizar essas epistemologias marginalizadas é um movimento necessário para romper com as estruturas simbólicas que sustentam desigualdades. Resistir à reprodução de discursos excludentes, portanto, não é apenas uma escolha ética, mas um gesto político que desafia a naturalização das hierarquias sociais, desestabilizando os sentidos cristalizados que perpetuam exclusões no campo discursivo.

Por agora, algumas palavras finais

A presente pesquisa buscou compreender, a partir de uma aborda-

gem discursiva, os mecanismos de silenciamento, resistência e reconstrução identitária que permeiam a história do Candomblé em Alagoas, com especial atenção ao episódio do Quebra de Xangô de 1912. Através da articulação entre história, linguagem e ideologia, foi possível evidenciar que os discursos sobre as religiões de matriz africana são atravessados por complexas disputas simbólicas, nas quais o poder atua de maneira estratégica para marginalizar saberes e práticas dissidentes da hegemonia eurocristã.

O Quebra de Xangô configurou-se como uma ação articulada de repressão simbólica e institucional, impulsionada por forças políticas e midiáticas interessadas em sustentar a hegemonia eurocristã e silenciar manifestações religiosas dissidentes. A atuação da imprensa local como legitimadora do discurso de intolerância, bem como a omissão dos órgãos públicos frente à violência revelam um projeto contínuo de apagamento da memória e da cultura afro-brasileira. A destruição dos espaços sagrados, a dispersão dos líderes religiosos e a tentativa de deslegitimação das práticas religiosas afrodescendentes configuram um ataque profundo às bases da identidade negra no estado.

Contudo, mesmo diante da repressão institucional e da violência simbólica, o Candomblé resistiu. Os terreiros reorganizaram-se, as lideranças reinventaram estratégias de sobrevivência e as práticas religiosas mantiveram-se vivas por meio da oralidade, da ancestralidade e da coletividade. Esta persistência histórica é prova da força da religiosidade afro-brasileira como locus de resistência, de afirmação cultural e de construção de subjetividades.

A partir da perspectiva teórica da Análise de Discurso, evidenciou-se que os sentidos não são fixos ou naturais, mas produzidos sob determinadas condições históricas e ideológicas. Assim, compreender os discursos que atravessam o Candomblé é também compreender as estruturas de poder que atuam sobre os sujeitos e seus modos de existência. Nesse sentido, torna-se imprescindível o investimento em políticas públicas que assegurem a liberdade religiosa, o reconhecimento dos terreiros como espaços culturais e a inserção crítica dessa temática nos currículos escolares e nos meios de comunicação.

Nuestra Raza (1917)

Por fim, reafirma-se a importância da memória como elemento constitutivo da identidade e da luta por justiça social. Resgatar a história do Quebra de Xangô e refletir sobre seus desdobramentos é um exercício necessário para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática, plural e comprometida com a valorização das múltiplas formas de ser, crer e resistir no Brasil.

Referências

- Althusser, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.
- Amaral, Maria Virgínia Barbosa do. *Discurso e relações de trabalho*. Maceió: Edufal, 2005.
- Bastos, Ana Fátima Vieira. “Discurso, ideologia e sujeito: tensionando fronteiras.” *Leitura*, vol. 2, no. 40, 2007, pp. 71–92.
- Batista, Ana Cristina, y Maria Clara Venturini. “Ideologia e imaginário em funcionamento em discurso veiculado por revista masculina.” *Percursos Linguísticos*, vol. 6, no. 12, 2016, pp. 57–76.
- Catálogo Odê-Ayé. *Fontes da imprensa sobre as religiões afrobrasileiras em Alagoas (1905–2000)*. Organizado por Irinéia Maria Franco dos Santos, História – Graduação e Pós-Graduação – Ufal, 2024.
- Cavalcante, Maria do Socorro Alves de Oliveira. *Ensino de qualidade e cidadania nos parâmetros curriculares nacionais: o simulacro de um discurso modernizador*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Alagoas, 2002.
- Cunha, Helena Ferreira da. *São Paulo em papel e tinta: periodismo e vida urbana – 1890–1915*. São Paulo: Educ; Fapesp; Arquivo do Estado de São Paulo; Imprensa Oficial SP, 2000.
- Duarte, Antônio. *Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais; SENECA, 1974.
- Fernandes, Gilberto. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Recife, 1937.
- Jornal de Alagoas. “13 de fevereiro de 1912.” *Jornal de Alagoas*, Maceió, AL.
- Kilomba, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. 2.^a ed., traduzido por Jess Oliveira, Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- Lima, Ana Lúcia. *Filhos-de-santo, história e candomblé: narrativas e experiência do xangô em Alagoas*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Alagoas, 2016.

- Maciel, Osvaldo Barbosa de Almeida. *Filhos do trabalho, apóstolos do socialismo: os tipógrafos e a construção de uma identidade de classe em Maceió (1895/1905)*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 2004.
- Maldonado-Torres, Nelson. “A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 80, 2008, pp. 71–114.
- Massmann, Débora. “Duelo de titãs: a argumentação em torno da hidroxicloroquina.” *A argumentação nos discursos sobre a pandemia da COVID-19*, organizado por Débora Massmann y Eliane Lousada Piris, Edufal, 2021, pp. 29–46.
- Modesto, Rafael. “Os discursos racializados.” *Revista da ABRALIN*, 2021, pp. 1–19.
- Oliveira, Rafael Alves de. *Da Quebra de Xangô ao Xangô Rezado Alto (em Alagoas): uma análise do racismo religioso nos discursos jornalísticos de 1912*. 2025.
- Orlandi, Eni. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- . *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3.^a ed., traducido por Eni Orlandi et al., Campinas: Unicamp, 1997.
- . *Discurso e leitura*. 3.^a ed., São Paulo: Cortez, 2001.
- . *Discurso e texto*. 2.^a ed., Campinas: Pontes, 2005.
- . *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 7.^a ed., Campinas: Pontes, 2009.
- . *Análise automática do discurso*. Campinas: Pontes, 2019.
- . *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes Editores, 2022.
- Pêcheux, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Traducido por Eni Pulcinelli Orlandi et al., Editora da Unicamp, 1997.
- . *Papel da memória*. Editado por P. Achard et al., traducido e introducido por José Horta Nunes, Pontes, 1999.
- . *Análise automática do discurso*. Pontes Editores, 2019.

- Pimentel, Maria Suely Rodrigues et al. “Entre dizeres e silenciamentos: uma análise discursiva do Jornal da Assembleia de Alagoas.” *Revista do Parlamento Alagoano*, 2010.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.” *Dispositio*, vol. 24, no. 51, 1999, pp. 137–148.
- Rafael, Ubirajara Neto. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, 2004.
- Ramires, Liliâne Maria Monteiro Peixoto et al. “‘Eles conseguiram’: os sentidos de sucesso no jornalismo de televisão.” *Anais do Encontro Nacional da ANPOLL*, 2012.
- Ramos, Alípio. *As culturas negras no novo mundo*. 4.^a ed., Maceió: Edufal, 2013.
- Rodrigues, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- Sant’Ana, Maria Maia de. *A imprensa em Alagoas: história e crítica*. Maceió: Edufal, 1987.
- Santos, Irinéia Maria Francos. “‘Nos domínios de Xangô’: religiões afro-brasileiras em Alagoas e a memória do quebra-quebra (1912–1980).” *Anais dos Simpósios da ABHR*, vol. 13, 2012.
- . “‘Sangangú de Caroço’: A diversidade religiosa e as relações de poder em Alagoas, via imprensa local (1870–1912).” *Expressões religiosas de um Brasil plural: estudos contemporâneos*, editado por Marcos Vinicius Freitas Reis, Diego Omar Silveira y Fábio Py, Fonte Editorial, 2018.
- Soares, Thaís Bezerra. “Descolonizar a análise do discurso brasileira: um ensaio acerca da formação imaginária eurocêntrica.” *Periferia*, vol. 15, 2023, e74881.

Otras publicaciones de Argus-a:

Publicaciones de Argus-a en su sello ErosBooks:

Mariana Roldán Suárez

Des-amparo

Aldo Dante Alvarado

Cartas desde el Oblicuo Lunar

Martín Giner

Tres escenarios improbables. Dramaturgia de humor

Gladys Ilarregui

El amarillo inaudito. Poemas a Ucrania

Gustavo Geirola

Dedicatorias

Sonetos y antisonetos

Gerardo González

Soave Libertate

Otras publicaciones de Argus-a:

Eduarne Beltrán de Heredia

Mujer, voz y representación:

Fotografía y materiales alternativos en el mundo hispanohablante

Sergio Hernández

Crimen y castigo: los adolescentes ante el sistema penal.

Una aproximación psicoanalítica

Martha Hickman Iglesias
*Visiones y experiencias
en la danza contemporánea de Guadalajara
Testimonios de agentes sociales de un campo artístico*

Lizardo Herrera
*Bajo el imperio del terror.
Militarización, drogas y muerte en el Ecuador*

Cipriano Argüello Pitt, José Castillo, Graciela Córdoba
Gustavo Geirola, Sandra Mangano
*Charla entre teatristas (2)
Teatro, Performance, Praxis teatral*

Cipriano Argüello Pitt, José Castillo, Graciela Córdoba
Gustavo Geirola, Sandra Mangano, Karla Rebolledo
*Charla entre teatristas
Teatro, Performance, Praxis teatral*

Paula Ansaldo María Fukelman Bettina Girotti
Teatro Independiente: grupos, espacios, prácticas

Claudia Andrea Castro
Artes, universidades y cárceles en Argentina

Gustavo Geirola
*FREUD: del nombre, del origen, del 'gran hombre'
Ensayo conjetural*

Eduardo De Paula, Henrique Bezerra de Souza,
Mara Leal y Wellington Menegaz
Errancias: prácticas artístico-pedagógicas, memorias, quehaceres y políticas

Alejandra Morales
Representación de lo femenino en el teatro chileno
Rearticulaciones

Alicia Montes
Literatura erótica, pornografía y paradoja

Gustavo Geirola
Lacanian Discourses and the Dramaturgies

Gustavo Geirola
Introducción a la praxis teatral.
Creatividad y psicoanálisis

María Cristina Ares
Evita mirada
Modos de ver a Eva Perón: las figuraciones literarias y visuales de su cuerpo
entre 1992 y 2019

Gustavo Geirola
Los discursos lacanianos y las dramaturgias

Eduardo R. Scarano (compilador)
Racionalidad política de las ciencias y de la tecnología.
Ensayos en homenaje a Ricardo J. Gómez

Virgen Gutiérrez
Con voz de mujer. Entrevistas

Alicia Montes y María Cristina Ares, compiladoras
Régimen escópico y experiencia. Figuraciones de la mirada y el cuerpo
en la literatura y las artes

Adriana Libonatti y Alicia Serna
De la calle al mundo
Recorridos, imágenes y sentidos en Fuerza Bruta

Laura López Fernández y Luis Mora-Ballesteros (Coords.)
Transgresiones en las letras iberoamericanas:
visiones del lenguaje poético

María Natacha Koss
Mitos y territorios teatrales

Mary Anne Junqueira
A toda vela
El viaje científico de los Estados Unidos:
U.S. Exploring Expedition (1838-1842)

Lyu Xiaoxiao
La fraseología de la alimentación y gastronomía en español.
Léxico y contenido metafórico

Gustavo Geirola
Grotowski soy yo.
Una lectura para la praxis teatral en tiempos de catástrofe

Alicia Montes y María Cristina Ares, comps.
Cuerpo y violencia. De la inermidad a la heterotopía

Gustavo Geirola, comp.
Elocuencia del cuerpo. Ensayos en homenaje a Isabel Sarli

Lola Proaño Gómez
Poética, Política y Ruptura.
La Revolución Argentina (1966-73): experimento frustrado
De imposición liberal y “normalización” de la economía

Marcelo Donato

El telón de Picasso

Víctor Díaz Esteves y Rodolfo Hlousek Astudillo

*Semblanzas y discursos de agrupaciones culturales
con bases territoriales en La Araucanía*

Sandra Gasparini

Las horas nocturnas.

Diez lecturas sobre terror, fantástico y ciencia

Mario A. Rojas, editor

Joaquín Murrieta de Brígido Caro.

Un drama inédito del legendario bandido

Alicia Poderti

Casiopea. Vivir en las redes. Ingeniería lingüística y ciber-espacio

Gustavo Geirola

Sueño Improvisación. Teatro. Ensayos sobre la praxis teatral

Jorge Rosas Godoy y Edith Cerda Osses

Condición posthistórica o Manifestación poliexpresiva.

Una perturbación sensible

Alicia Montes y María Cristina Ares

Política y estética de los cuerpos.

Distribución de lo sensible en la literatura y las artes visuales

Karina Mauro (Compiladora)

Artes y producción de conocimiento.

Experiencias de integración de las artes en la universidad

Jorge Poveda
*La parergonalidad en el teatro. Deconstrucción del arte de la escena
como coeficiente de sus múltiples encuadramientos*

Gustavo Geirola
El espacio regional del mundo de Hugo Foguet

Domingo Adame y Nicolás Núñez
Transteatro: Entre, a través y más allá del Teatro

Yaima Redonet Sánchez
Un día en el solar, expresión de la cubanidad de Alberto Alonso

Gustavo Geirola
*Dramaturgia de frontera/Dramaturgias del crimen.
A propósito de los teatristas del norte de México*

Virgen Gutiérrez
Mujeres de entre mares. Entrevistas

Ileana Baeza Lope
Sara García: ícono cinematográfico nacional mexicano, abuela y lesbiana

Gustavo Geirola
Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)

Domingo Adame
*Más allá de la gesticulación
Ensayos sobre teatro y cultura en México*

Alicia Montes y María Cristina Ares (compiladoras)
*Cuerpos presentes.
Figuracones de la muerte, la enfermedad, la anomalía y el sacrificio.*

Lola Proaño Gómez y Lorena Verzero / Compiladoras y editoras
Perspectivas políticas de la escena latinoamericana. Diálogos en tiempo presente

Gustavo Geirola
Praxis teatral. Saberes y enseñanza. Reflexiones a partir del teatro argentino reciente

Alicia Montes
*De los cuerpos travestis a los cuerpos zombis.
La carne como figura de la historia*

Lola Proaño - Gustavo Geirola
¡Todo a Pulmón! Entrevistas a diez teatristas argentinos

Germán Pitta Bonilla
La nación y sus narrativas corporales. Fluctuaciones del cuerpo femenino en la novela sentimental uruguaya del siglo XIX (1880-1907)

Robert Simon
To A Nação, with Love: The Politics of Language through Angolan Poetry

Jorge Rosas Godoy
*Poliexpresión o la des-integración de las formas en/ desde
La nueva novela de Juan Luis Martínez*

María Elena Elmiger
Duelo: Íntimo. Privado. Público

María Fernández-Lamarque
*Espacios posmodernos en la literatura latinoamericana contemporánea:
Distopías y heterotopías*

Gabriela Abad
Escena y escenarios en la transferencia

Carlos María Alsina
De Stanislavski a Brecht: las acciones físicas. Teoría y práctica de procedimientos actorales de construcción teatral

Áqis Núcleo de Pesquisas Sobre Processos de Criação Artística
Florianópolis
Falas sobre o coletivo. Entrevistas sobre teatro de grupo

Áqis Núcleo de Pesquisas Sobre Processos de Criação Artística
Florianópolis
Teatro e experiências do real (Quatro Estudos)

Gustavo Geirola
El oriente deseado. Aproximación lacaniana a Rubén Darío.

Gustavo Geirola
Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo I: México y Perú

Gustavo Geirola
Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo II: Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay

Gustavo Geirola
Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo III: Colombia y Venezuela

Gustavo Geirola
Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo IV: Bolivia, Brasil y Ecuador

Gustavo Geirola
Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo V: Centroamérica y Estados Unidos

Gustavo Geirola
Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo VI: Cuba, Puerto Rico y República Dominicana

Gustavo Geirola
Ensayo teatral, actuación y puesta en escena.
Notas introductorias sobre psicoanálisis y praxis teatral

Argus-a
Artes y Humanidades / Arts and Humanities
Los Angeles – Buenos Aires
2025
