

Construcciones de lo negro: una lectura ideológica de las representaciones de los “los bufones de Rosas”

Dr. Jean-Arsène Yao¹

Resumen: Las idiosincrasias asociadas a los argentinos de ascendencia africana proceden, entre otros, de una construcción discursiva de la primera mitad del siglo XIX, época en que la escena política estuvo dominada por la figura de Juan Manuel de Rosas, cuyos más encarnizados denostadores identificaban con los afroargentinos. Estos últimos fueron convertidos en objetos predilectos de las violentas diatribas de los unitarios contra el líder federal, a la vez que se regodeaban describiendo el primitivismo de sus expresiones de adhesión política. Si bien en este trabajo no profundizaremos especialmente en la relación entre Rosas y la población afroporteña, sí focalizaremos en las consideraciones ideológicas que influyeron en la representación que los antirroristas hacían del “negro” encarno por Eusebio y Biguá, dos de los llamados “bufones de Rosas”.

Palabras clave: etnohistoria, esclavitud, afroargentinos.

Introducción

La presencia negro-africana en Argentina es un hecho insoslayable de la realidad nacional, que después de décadas de ocultamiento se está re-visibilizando gracias al esfuerzo continuo de quienes se implican en el tema y lo estudian. Paulatinamente se va desvelando su importancia tanto en lo demográfico (Johnson, 1979: 107-119), como en lo económico (Rosal, 2009) y lo cultural (Picotti, 1998). Se evidencia también que más allá de la servidumbre, los afroargentinos marcaron de manera acentuada la dinámica política del Buenos Aires de la primera mitad del siglo XIX (Yao, 2009: 105-121).

Y es que además de luchar por la independencia, se vieron involucrados en el enfrentamiento entre federales y unitarios. En efecto, luego de lograr la soberanía la necesidad de crear un Estado Nacional generó el enfrentamiento entre quienes querían un modelo unitario, que implicaba la hegemonía de Buenos Aires sobre las provincias, y el modelo federal, que suponía mayor autonomía político-económica provinciales. Se formó un espíritu de discordia, fundado en el antagonismo que dio lugar al binomio civilización y barbarie.

El primero relacionado con los unitarios, y el segundo con los federales, encarnado por Juan Manuel de Rosas quien recibió el apoyo de la población

¹ Maître-Assistant au Département d'Études Ibériques et Latino-Américaines. Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody (Côte d'Ivoire). Miembro activo del Grupo de Investigación y Estudio sobre los Negros en América Latina (GRENAL) de la Universidad de persignan (Francia).

afroargentina que se adhirió y defendió su causa (Andrews, 1990). Y aunque no se puede afirmar que este apoyo de la comunidad negra y mulata fuera unánime, el odio de los unitarios hacia el caudillo se combinó con su racismo contra los negros a los que transformaron en símbolo recurrente del supuesto salvajismo y barbarie de los años rosistas (Goldberg, 2006).

Los afroargentinos se convirtieron en objetos predilectos de las violentas diatribas de los unitarios contra el líder federal, a la vez que se regodeaban describiendo el primitivismo de sus expresiones de adhesión política. Si bien en este trabajo no profundizaremos especialmente en la relación entre Rosas y la población afroporteña, sí focalizaremos en las consideraciones ideológicas que influyeron en la representación que los antirroristas hacían del “negro” encarnado por Eusebio y Biguá, dos de los llamados “bufones de Rosas”.

Para ello, y desde la perspectiva de la antropología histórica (Sahlins, 1997), analizaremos algunos relatos literarios de fines del siglo XIX y principios del siglo XX que dejaron plasmado el pensamiento unitario sobre los argentinos de origen africano. Tras realizar una brevísima reseña de la relación entre Rosas y los afroargentinos, se analizará la estigmatización del negro como “loco”, seguido de la representación del bufón como encarnación de lo sublime.

La ilusión del poder

A comienzos del siglo XIX, la libertad de la patria fue el ideal alentador de los políticos que configuraron la organización institucional de las nuevas naciones americanas. En Argentina, la revolución obedecía a causas justas y limpias. Así, tras acabar con el colonialismo español, la necesidad de crear un “nosotros” colectivo llevó a los gobernantes a difundir pautas culturales, mitos de origen y un conjunto de símbolos tendentes a la consolidación de una identidad argentina. La élite reflejó virtudes éticas y las brindó al imaginario colectivo como una suerte de espejo sobre el que forjar las virtudes nacionales. Entonces, los espejismos de igualdad socio-racial congelaron temporalmente las expresiones de etnicidad (Quijada, 1994: 15-21).

Los antiguos esclavos y sus descendientes fueron considerados ante la ley en igualdad de condiciones que el blanco y el indio. Testimonio precoz de ello fue la disposición electoral de 1817 consagrada a los negros que establecía el derecho al voto para los descendientes de esclavos. Y a partir de la cuarta generación, la posibilidad de

elegir y de ser electo². Pese a esta disposición, no hemos tenido constancia de la participación electoral de los negros hasta entrado el siglo XIX.

De hecho, hubo que esperar el gobierno del “dictador” y esclavista Juan Manuel de Rosas para que las masas negras se convirtieran en una fuerza política digna de tener en cuenta. La recuperación de estas masas populares por parte de Rosas tiene su explicación. En aquel entonces, las élites propugnaban un Estado Nacional moderno fundado en un ordenamiento democrático representativo, en el que la democracia era concebida como la expresión de la voluntad política limitada a los estratos cultos y responsables de la sociedad.

Los estratos populares, por el contrario, no detentaban una ideología democrática, sino sentimientos democráticos que buscaban su expresión en formas concretas y que se exteriorizaron con la adhesión a caudillos locales portadores de los rasgos que a ellos les caracterizaban (Martínez de Codes, 1986: 214)³.

Precisamente, a partir de 1829, y por un lapso de poco más de dos décadas, Juan Manuel de Rosas habría de convertirse en la principal figura política de la región del Plata. Como gobernador de Buenos Aires y líder de la Confederación⁴, Rosas eclipsaría tanto a sus partidarios como a sus opositores, generándose en torno a su persona el centro neurálgico de disímiles sentimientos (Giménez, 2010: 10).

Según este autor, el ascenso de Rosas al poder de la provincia de Buenos Aires brindó un ambiente renovado para las prácticas de origen africano que aún persistían, en el marco de las naciones, como medios de preservación del acervo cultural. Un ambiente que se fundó en el nuevo papel que desempeñaron los negros como apoyo y fuerza de choque del rosismo (Giménez, 2010: 12). Este rol social protagónico no eximía a los afroargentinos, en definitiva, de su posicionamiento social subalterno y de su utilización por parte del régimen.

Si el período anterior la población negra y mulata, libre o esclava había manifestado una tendencia a la agrupación a través de las llamadas “naciones” o “sociedades” africanas (Yao, 2009: 159-163), estas continuaron proliferándose mediante divisiones y subdivisiones. En este sentido, la nación Lubolo se desdobló en

² Registro Nacional: Reglamento provisorio sancionado por el Soberano Congreso de las Provincias Unidas de Sud-América, 3 de diciembre de 1817, Tomo 1, p. 451.

³ Martínez de Codes, Rosa María: *El pensamiento argentino (1853-1910)*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1986, p. 214.

⁴ Después de superar períodos de anarquía y guerras civiles las 13 provincias que todavía integraban las provincias unidas del Río de la Plata entre 1831 y 1832 –Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Tucumán, Salta, Jujuy, Santiago del Estero, Catamarca, Córdoba, La Rioja, San Juan, San Luis y Mendoza– se agruparon en lo que se denomina Confederación Argentina.

1828: mientras una parte conservó el nombre y la sede, la otra, comprando otro edificio, pasó a llamarse Huombé. Lo mismo sucedió en 1839 cuando de los Lubolos se dividieron los Quipará y, tiempo después, de estos últimos se separó la nación Zeda. Por su parte, en 1834, la nación Congo se dividió en Congo Augunga y Loango; pero al cabo de un año surgió de la primera, la facción Momboma. Cuatro años después la nación Congo Augunga fue subdividida en Augunga y Mayombé (Giménez, 2010: 12).

Lejos de ser un factor perjudicial para las asociaciones africanas, estas divisiones favorecieron una intensa actividad pública a partir de 1840, convirtiéndolas en las únicas organizaciones que funcionaron con una cierta continuidad hasta la derrota del dictador.

Asimismo, los bailes o candombes (Geler: 2011: 186-190), constituyeron grandes manifestaciones festivas que pasaron a ser oficializadas desde el gobierno (Giménez, 2010: 13). En la visión de este autor, la fiesta, en la cual la danza ritual ejercía un rol fundamental, constituyeron para la población negra un medio esencial para la interacción de sus miembros. Basa su argumento en un testimonio brindado por Vicente Fidel López, quien fuera testigo de aquellas manifestaciones: "Los domingos y días de fiesta ejecutaban su bailes salvaje hombres y mujeres, la ronda, cantando sus refranes en sus propias lenguas al compás de tamboriles y bombos grotescos" (López, 1949, citado por Giménez, 2010: 13).

Más allá de los prejuicios que tuviera López, Giménez considera pertinente resaltar las conclusiones que brinda la descripción en cuanto a la periodicidad de las celebraciones. En efecto, destaca que las danzas continuaban con su calendario de realización los días domingos y ciertos días festivos. Por otra parte, afirma que no desligado de la celebración religiosa, se sumaba la preservación de sus lenguas africanas como garante de comunicación y transmisión de dichas festividades (Giménez, 2010: 13).

En este contexto, se advierte asimismo que los afrodescendientes adaptaron sus formas culturales a la realidad americana, insertándolas en la ejecución de su música y bailes y, por lo tanto, en el modo de veneración religiosa. Y como bien dice Oscar Chamosa (s/f, citado por Giménez, 2010: 13), "más allá de la utilización cooptativa que durante el rosismo se hizo del candombe esta danza siempre fue un ritual de identificación colectiva de aquel grupo étnico desarraigado y subordinado, por medio del cual se renovaban los lazos que constituían la comunidad". Precisamente en la

búsqueda de caminos para mantener los lazos con África, los afroargentinos utilizaron su cultura como medio de afirmación de su identidad (Yao, 2002: 299-302).

De acuerdo con Giménez (2013: 9), Rosas se focalizó en los medios de sociabilidad empleados por la población negra –las asociaciones comunitarias y sus expresiones músico-religiosas– para captar su apoyo. De esta forma, el reconocimiento de la lealtad de los descendientes de africanos hacia el federalismo rosista les garantizaba la obtención de ciertas concesiones mediante un trato, muchas veces, particular e individualizado que mantuviera Rosas para con ellos. Esta relación posibilitó un protagonismo inusitado de la comunidad negra en su visualización pública-política diferente de su situación social de anterior.

De hecho, Lea Geler (2011: 187) apunta que en la abundante cantidad de literatura que existe sobre el “carnaval de antaño” porteño, destaca la mención constante a los carnavales de la época de Rosas y a los candombes de los negros que se realizaban durante la fiesta. En su opinión, los carnavales de Rosas representaban para los intelectuales finiseculares el paroxismo de la barbarie y la antítesis a la “civilización y modernidad” que se buscaba para la sociedad argentina. Geler declara por ejemplo que, en 1907 (casi 60 años después de la caída de Rosas), Ramos Mejía escribía en forma de recuerdo:

“El carnaval de Rosas, como se le ha llamado después, era la institución popular por excelencia [...] Como actores de la infernal orgía, tomaba parte principal todo lo que el pueblo tenía de menos pacífico [...] Los candombes empezaban a fermentar con la alegría gritona y agitante de los negros en libertad [...] Porque la fauna séptica se insinuaba en el alma de todos, despertando aquellos apetitos que el voluptuoso presentimiento del manoseo de las niñas y señoras movilizaba de un modo brutal. [...] Las casas de familia percibían en la agitada alegría de la servidumbre las promesas que aquellos días de enajenación ofrecerían” (Ramos, 1952: 334-336, citado por Geler, 2011: 187).

Dejando de lado lo irónica que puede resultar esta descripción del Buenos Aires rosista en tanto expresión de una alianza mutuamente respetuosa entre los máximos portadores del poder y los sectores más llanos del pueblo (Solomianski, 2003: 105), interesa analizar la descripción del “otro” que hace el autor. Enfatiza la diferencia lingüística definiendo al negro no solo en función de su origen africano, sino de su sonoridad insignificante. El negro es desde esta perspectiva en parte un animal que produce ritmos gruñidos, y por otro lado un hombre inferior que trae desde su tierra africana sus reyes.

Con todo, la necesidad de contar con el apoyo de la población negra hizo que Rosas reconociera a oficiales de esa ascendencia africana en puestos clave en el manejo de tropa. Por su parte, los militares de carrera, en dicho contexto de adhesión a la causa federal, encontraban mayores posibilidades de ascenso dentro de un clima de politización del que no estarían exentos (Giménez, 2013: 15-16). En efecto, a partir de la Revolución de Mayo, los negros, en tanto actores sociales, participaron del clima de politización que aquella conllevaba. De este modo, su reclutamiento que ya era frecuente antes de la guerra de independencia, continuó durante las guerras civiles, por lo que no fue algo propio de la era de Rosas, aunque este los utilizara para engrosar tanto las tropas regulares como las milicias.

Giménez destaca que el hecho de que varios militares de origen africano fueran promovidos por el Restaurador⁵ evidencia las posibilidades de ascenso que encontraban algunos miembros de la comunidad negra, no limitándolos al mero desempeño en la tropa. Este fue el caso de Manuel Macedonio Barbarín, quien se inició como capitán de milicia hacia 1810 y, pese a los obstáculos en sus ascensos producto de las alteraciones que padeció la milicia y la inestabilidad de los gobiernos, alcanzó el grado de sargento mayor de línea en 1831 y, en reconocimiento a su actuación en los sucesos de 1833 que preludivieron el retorno de Rosas al poder, fue ascendido posteriormente al grado superior de teniente coronel (Estrada, 1979: 82, citado por Giménez, 2013: 15).

Otro ejemplo que aporte Giménez es el de Domingo Sosa, que en su opinión demuestra una fructífera carrera militar que se inició en 1806 durante de la reconquista frente a los ingleses y que continuó después de la caída de Rosas, quien lo había nombrado coronel y le había asignado el mando del batallón provisional en 1845.

El estigma de la locura

Henry Tajfel plantea que la pertenencia a un grupo se define, entre otros factores, por algunos criterios generados por el endogrupo y otros creados por el exogrupo (Tajfel, 1984). Estos llegan a ser asimilados por el primero y todos ellos se expresan en una conducta relativamente uniforme de sus miembros. Estos criterios de pertenencia grupal se originan en una situación histórico-social concreta y están influidos por la

⁵ Apelativo que se otorgó a Rosas por lograr restaurar el orden en una Buenos Aires convulsionada por el enfrentamiento civil entre unitarios y federales. Los primeros sostenían la necesidad de un gobierno centralizado en las Provincias Unidas del Río de la Plata, mientras los segundos luchaban para establecer el sistema federal.

posición de dominación que tenga el endogrupo respecto a los exogrupos, en un sistema de relaciones de producción específico, de ahí que las características que forman parte de la identidad del grupo sean tenidas en alta o en baja estima por la sociedad en dependencia de su posición (Morales, 2001: 10).

Los africanos llegados a América, y en este caso a Argentina, a través de la trata esclavista han sido considerados de manera ambivalente, desde infantiles, dóciles e incompetentes, hasta capaces de rebeliones triunfantes como la de Haití. Estas calificaciones han tenido su contrapartida en las imágenes producidas sobre ello (Ghidoli, 2009: 73). Coherentemente con lo anteriormente dicho, la identificación entre Rosas y los afroargentinos impulsó mayormente la represión del período rosista transformándolo en algo “siniestro” (Solomianski, 2003: 104). Lo corrobora José Luis Lanuza al referirse a los “bufones” del Gobernador:

“Dos generaciones, por lo menos, de argentinos nutrieron largas conversaciones con el recuerdo de las locuras de don Juan Manuel con sus negros locos. [...] Anécdotas de Eusebio, de Biguá, de Bautista, de Marcelino... El Restaurador no podía prescindir de ellos para satisfacer su estafalaria necesidad de histrionismo” (Lanuza, 1946: 127).

El autor enfatizaba la identificación de los bufones con su amo que convierte a los unos en reflejos del otro. Poseedor del “don de risa” en el teatro, el bufón es la imagen deformada y grotesca del protagonista, que tiene la autoridad oficial, en nuestro caso el gobernador Rosas. Desde esta perspectiva, el histrión solo existe en tanto doble paródico de la autoridad. Representa el *anverso* de un personaje socialmente bien situado y reconocido por los suyos como poseedor del *reverso* o la norma aceptada por el grupo (Buchler, 2003: 1). Justamente, “apenas puede imaginarse al rubio gobernador sin la sombra grotesca de alguno de sus locos negros [...] Durante el almuerzo Rosas decía jocosidades a los locos, brindándoles con vino” (López, 1910: II).

El autor hace hincapié en la locura, como para denunciar los despropósitos del Restaurador, transformando al bufón en un personaje demoníaco. Esta concepción es fruto de la labor de los unitarios quienes asociaron a la figura de Rosas una serie de elementos que contribuían a caracterizarlo como bárbaro y loco. Por un lado, su desinterés en todo lo que fuera europeo, básicamente francés, y su elección de modelos españoles era considerado por los unitarios como rasgo de barbarie. Se lo retraba como un señor feudal rodeado de una corte en la cual no podían faltar bufones y locos (Lanuza, 1946: 127).

Por su afiliación histórica, el bufón es comúnmente llamado “anormal”, “insensato”, “inepto” o simplemente “demente”, fuera de la razón (Buchler, 2003: 2). Los prefijos privativos *a*, *in* y *de* denotan una falta, una ausencia, una separación con respecto a la norma. Los adjetivos que lo califican, idiota, inocente, necio, estúpido rozan la injuria y son despectivos. El bufón aparece marcado por el signo negativo de estar fuera del espacio social organizado. Surge como un ser al margen, imagen de lo diferente al modelo normal, que sería la civilización.

En la visión unitaria, resultó sencillo y eficaz convertir a negros y mulatos en los bufones de Rosas, seres casi infrahumanos con los cuales este se divertía sometiéndolos a los más escabrosos procedimientos (Lanuza, 1946: 128), y a los cuales utilizaba para mofarse de diplomáticos, generales, sacerdotes, etc. De hecho, Rosas se entretenía motejando a su bufón Eusebio con títulos de grandeza disparatada: “Gran Mariscal de la América de Buenos Aires, Vencedor de Ayacucho, Conde de Martín García, Señor de las Islas Malvinas, etc.”

También lo vestía con casco de oro, penacho llorón color punzó en el que están grabadas las armas de la Patria con sus laureles juramentados. Capa de paño pardo con cuello y vueltas de terciopelo punzó. Usa uniforme redondo de paño azul con vivos punzo es. Pantalón de paño azul con franjas de galón de oro. Chaleco de merino punzó, galoneado de oro.

Cuentan las crónicas de la época que Eusebio se había identificado con Rosas, hasta el punto de adivinar en una mirada las personas que le eran antipáticas. Como quien representa una pantomima aprendida, se acercaba a la víctima y la observaba minuciosamente para burlarse de algún detalle ridículo de su vestido o de sus facciones. A los visitantes de Palermo, mientras esperaban al tirano se les solía aparecer primero don Eusebio vestido de gala:

“Aquí me manda mi padre Juan Manuel a que se le haga sociedad. Y aunque el bufón insistiera en sus insolencias, la víctima se cuidaba de contestar, temerosa de que Rosas estuviera espiando desde algún escondite. Todo el mundo vivía entonces con la sensación de la mirada ubicua del tirano invisible” (Lanuza, 1946: 129).

Se insiste aquí en la complicidad entre Rosas y los afroargentinos, estos últimos habiendo llegado a ser considerado como los espías rosistas en casa de sus amos unitarios. De la lectura de distintos documentos históricos, se infiere como un hecho la existencia de este bufón, aunque cabe la posibilidad de sea esto una manera de estereotipar la figura de negros y mulatos mientras se delineaban los rasgos del déspota.

Llama la atención que hasta el momento no existan documentos redactados por los federales que den cuenta de la existencia de estos personajes.

En la descripción de los bufones de Rosas, generalmente se daba fuerte relevancia, desde una óptica blanco-occidental, a la falta de educación del negro, no acordes con la fuerte proscripción ideológica que se imponía sobre las mujeres y los hombres blanco-burgueses (Barrancos, 2008), y al uso del bufón al antojo del amo –que se consideraba tiránico–, asociando los negros con el salvajismo de una época considerada asimismo como bárbara. Precisamente Eusebio es presentado como alguien que recorría las calles con su vistoso uniforme, atemorizando a los chiquilines y tal vez a los grandes. “En sus misiones oficiales el Gran Mariscal de la América de Buenos Aires cruzaba las calles de la ciudad con una roja escolta de soldados federales ante la admiración un poco miedosa de grandes y chicos” (Lanuza, 1946: 133).

En ocasiones, los autores muestran una especie de compasión para con los bufones, al considerar que el cuerpo es el lugar privilegiado del honor de la población esclava, y que la violación de sus derechos, que se explica como violación a su honor, pasa generalmente por su cuerpo. En este sentido, Vicente Fidel López relataba una escena ocurrida en casa de Rosas:

“[...] El histrión [Eusebio] desempeña admirablemente su papel; y con una impavidez insolente se dirige a tomar el asiento que Rosas le había dejado [...]. Pero Rosas corre sobre él: lo levanta por el cuello con un ademán hercúleo, lo arroja al suelo, y a rápidos puntapiés lo lleva rodando al exterior con sus vestiduras episcopales...” (Lanuza, 1946: 130).

El autor destaca el contexto de violación de derechos que, a pesar de su *muerte civil*, podían demandar quienes vivían bajo la esclavitud, desplegando un imaginario del honor de esclavos y esclavas que articula con las injusticias a las cuales podían ser sometidos. De hecho, Rosas solía dar salida a sus imperiosas necesidades histriónicas descargándolas sobre el pobre bufón. A veces, el Gobernador debía imaginar que sus sainetes tenían moraleja. Y, espectacularmente, mandaba meter preso a Eusebio por haber salido a la calle armado de pistola. En él aprenderán los ciudadanos a salir desarmados (Lanuza, 1946: 130).

La encarnación de lo sublime

Como hemos dichos anteriormente, tanto en tiempos coloniales como a lo largo de todo el siglo XIX, los negros participaron plenamente de los eventos públicos de Buenos Aires y, en ese sentido, no estuvieron marginados, por lo que no se puede hablar

de una existencia comparable a una “muerte social” (Patterson, 1982: 264). Las pinturas de la época nos brindan escenas personificadas por estos esclavizados que vivían con los señores. Los retratos de personalidades oficiales acompañadas de sus lacayos morenos insisten en la función estética del esclavo. Esto no era simplemente una idealización del artista, sino un aspecto esencial de los servidores de los grandes señores: el de servir de adorno (Bernand, 2001: 4). Aunque en ocasiones, el amo tenga un dudoso gusto.

Según Edmund Burke, la experiencia de lo sublime tiene lugar cuando el individuo se enfrenta a una situación fuente de terror, donde prima en nosotros cierto grado de peligro ante una posible amenaza. En cambio, la delicadeza, la suavidad, la gracia de la formas, contribuyen a despertar en el espectador el gusto de lo bello (Burke, 1998: 35-40). Esta estética burkeana de la sublimidad aparece reflejada en los escritos sobre los bufones de Rosas. Los autores se sirvieron de la estética de la sublimidad no solo para describir al dictador, sino también para construir estéticamente a sus histriones, que sufren un proceso de estetización que termina por convertirlos en la encarnación de lo sublime.

En una litografía titulada *El Negro Biguá*, de autoría anónima y fechada en 1845, se representa a un muchacho negro o mulato, vestido con ropas andrajosas, descalzo, que bien podría vincularse con un esclavo o un liberto⁶. Lo más inquietante resulta su cuerpo contorsionado, sus piernas entrelazadas en una pose casi imposible de mantenerlo en pie, con su brazo derecho en alto sosteniendo un billete en el que se lee: un peso, viva la santa federación. En el suelo yacen un sombrero y una escoba pequeña, a la manera de atributos que permitirían identificarlo⁷.

La idea de que fuera una simple escoba para limpiar resulta inapropiada debido al tamaño, ya que se encuentra en el mismo plano que el bufón. Se trataría, entonces, de una escobilla, elemento característico del candombe y, por lo tanto de las comparsas de negros que tanto protagonismo tuvieron durante el rosismo. En el esquema coreográfico, los *escobilleros* se ubican en las primeras filas, a continuación de estandarte haciendo gala de su manejo de la escoba.

Si bien lo sublime como experiencia estética que es ha de ser entendida como un sentir subjetivo, Burke estable una serie de características y factores empíricos que

⁶ Solía recorrer la casa de su amo, o su quinta de Palermo, con hábito sacerdotal, quedándose dormido en cualquier parte: en los rincones o en la cama de los huéspedes. Rosas lo llamaba "Su Paternidad".

⁷ Imagen reproducida en la revista Todo es Historia, N° 393, abril 2000, pp. 24-25.

favorecen el horror. Entre estos aspectos está la fealdad, la cual aunque por sí sola no sería causa de lo sublime, sí lo es cuando aparece relacionada con cualidades causantes de terror, como tal es aquí el caso (Burke, 1998: 99). Biguá en su conjunto se nos antoja sublime: es un ser tan horroroso y falto de proporción que difícilmente se adecua al concepto de ser humano. El mismo Rosas lo describió como:

“un mulato color claro; edad 16 años; estatura siete cuartas, dos pulgadas. Cabeza chica, pelo crespo, orejas grandes y paradas. Frente chica, cejas íd. Ojos chicos, pardos, sumidos, encapotados. Nariz chica, chata, de la punta respingada. Boca chica, labios doblados, más el de abajo. Feo de cara, largo de pescuezo, mal entrazado. La mano derecha tiene más corta que la otra, y así mismo manco del codo. De piernas algo combado. El ombligo algo saltado con tres vueltas. Largo del pie, 8½ pulgadas, de ancho, 4 pulgadas. No tiene viruelas” (Lanuza, 1946: 135-136).

Más interesante todavía que el exterior físico es ver cómo la sublimidad interior se confirma en el alma, definiendo alma como la verdadera realidad interior de este personaje. De este modo, la fisonomía de Biguá es interpretada directamente como el reflejo de una maldad interior. De hecho, la descripción que hace José Mármol en *Amalia* no solo se ocupa de los aspectos físicos del bufón, sino que agrega el condimento de la degeneración y la estupidez:

“Rosas quedó cara a cara con un mulato de baja estatura, gordo, ancho de espaldas, de cabeza enorme, frente plana y estrecha, carrillos carnudos, nariz corta y en cuyo conjunto de facciones informes estaban pintadas la degeneración d la inteligencia humana y el sello de la imbecilidad” (Mármol, 1948: 33).

La idea de negros equiparados a bufones o personajes de entretenimiento formó parte del imaginario social. Se le agrega una connotación racial que implicaba forzosamente inferioridad intelectual y moral. “Biguá era un desgarrado pajarraco del río, de aspecto dormilón, entre atontado y filosófico. Así debió de ser su bufón. Pobre mulato medio idiotizado, cambado y haragán” (Lanuza, 1946: 134). El rechazo que provoca el bufón se debe a que pertenece a un ámbito marginal, periférico, que lo sitúa como representante no solo de lo desmesurado sino también de lo diferente, de lo extraño. Y si analizamos en qué consiste esa diferencia, esa extrañeza en el caso de Biguá nos encontramos frente a otra raza. Otra marcación de la diferencia se da en la deformidad con la que carga; Biguá también esclavo y deforme según los relatos mencionados.

Este bufón debió causar muchísima gracia a los unitarios de Montevideo. En sus periódicos ilustrados aparece repetidamente la caricatura de Biguá, y también la de

Eusebio, aunados siempre con sus fuelles inseparables. En la caricatura unitaria Biguá, grotesco e inflado, era el loco inseparable del otro loco, Rosas. “El diablo es que anda sonando/ ¡Cristo! ¿Si será verdad?/ que el ejército rosín/ lo debe mandar Biguá...”, rezaba una copla unitaria de la Banda Oriental (Lanuza, 1946: 136).

A través de este texto, el lector ve al bufón gracias a los comentarios que los adversarios de Rosas llevan a cabo y, en consecuencia, se ve persuadido a construir su propio personaje rellenando un contenido a partir de un exterior sublime. Deduciendo la maldad a partir de un exterior desconocido pretendemos poner a salvo ante lo que nos parece una amenaza. Biguá podría haber sido bello, pero la sociedad solo percibía una realidad de retales grotescamente animados, un personaje que los autores de la época representan a todas luces de sublimidad.

“Con su pobre cuerpo contrahecho, golpeado desde la infancia, azotado a menudo, Biguá servía de desahogo a los humores del ilustre Restaurador [...] Con el codo arqueado, las piernas torcidas, los ojos nublados en la somnolencia de la idiotéz, Biguá inspira lastima” (Lanuza, 1946: 137).

Conclusión

Para terminar, podríamos decir que la representación discursiva o figurada que se produjo en el siglo XIX acerca del negro argentino y su posicionamiento socio-histórico-cultural, no puede dejar de observarse en relación con la lucha por el poder entre unitarios y federales. De este modo, raza, racismo, negritud y relaciones interraciales, conforman la base conceptual de la representación del negro, la cual adquiere significado en la medida en que se configura dentro de un campo de discusión en el que convergen diferentes percepciones.

La puesta en escena generalizada de los afroargentinos, aquí representados por los “bufones de Rosas”, traía a la memoria su presencia, pero además lo hacía a partir de una estereotipación que resaltaba sus supuestas “verdaderas” características de barbarie rosista. Las líneas de escritura que se desarrollaron en la Argentina decimonónica respondieron a este reclamo que implicó la labor constante de los grupos hegemónicos locales por construir un pueblo considerado óptimo para la nación en construcción, es decir blanco-europeo.

Bibliografía

AGN X- 31- 11- 5.

ANDREWS, George Reid (1990). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

BARRANCOS, Dora (2008). *Mujeres, entre la casa y la plaza*. Buenos Aires: Sudamericana.

BERNAND, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera.

CHAMOSA, Oscar (s/f). *Candombes o comparsas. Dos estrategias de adaptación cultural de la comunidad africana en Buenos Aires*. Buenos Aires: UNLu.

BUCHLER, Danièle (2003). *Le bouffon et le carnavalesque dans le théâtre français, d'Adam de la Halle à Samuel Beckett*. Florifa : University of Florida, Tesis Doctoral.

BURKE, Edmund (1998). *A Philosophical Enquiry into the Origen of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Oxford: OUP.

CASALS, Laura (2010). “Representaciones del cuerpo esclavo afroporteño a fines del siglo XVIII”. En: *Uniones Interétnicas en Hispanoamérica. Fuentes, avances y contenidos de la cuestión: siglos XVII–XIX*, Siegrist, Nora y Rosal, Miguel Ángel (coord.). Buenos Aires: Mnemosyne, Centro de Estudios avanzados–Universidad de Córdoba.

ESTRADA, Marcos de (1979). *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires: Eudeba.

EVE, Prosper (2013). *Le corps des esclaves de l'île de Bourbon*. Paris : Presses Universitaires de Paris Sorbonne.

GELER, Lea (2011). “¿Quién no ha sido negro en su vida? Performances de negritud en el carnaval porteño de fin de siglo (XIX-XX)”. En: *El Estado en América Latina: recursos e imaginarios, siglos XIX-XX*. Pilar García Jordán (ed.). Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

GHIDOLI, María de Lourdes (2009). “Biguá y otros dionisiacos. Intento de identificación de una Pathosformel”. En: *Eadem Utraque Europa*, año 5, nº 8, Buenos Aires.

GIMÉNEZ, Gustavo Javier (2010). “Entre lo público y lo privado. La continuidad de las expresiones culturales afroporteñas (1820 -1852)”. En: *Estudios Históricos*, año II, nº 4, Uruguay.

—— (2013). “Identidad étnica e identificación política. Los afroporteños durante el rosismo”. En: *Estudios Históricos*, año V, nº 10, Uruguay.

GOLDBERG, Marta (1976). “La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840”. En *Desarrollo Económico*. Vol. 16, Nº 61, Buenos Aires, Abril-Junio, pp. 75-99.

— (2006). “Las mujeres africanas en el Río de la Plata: Organización comunitaria y conservación del patrimonio cultural”. En: *Temas de Patrimonio Cultural*, nº 16; pp. 229- 236.

GÓMEZ, Miriam Victoria (2001). “Apuntes para una historia de las instituciones negras en la Argentina”. En: *El negro en la Argentina. Presencia y negación. Editores de América Latina*. Picotti, Dina (Compiladora). Buenos Aires. Págs.401-428.

GONZÁLEZ BERNALDO de QUIRÓS, Pilar (2008): *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GRANADA, Sebastián (2002). *Textos escolares e interculturalidad: la representación de la diversidad cultural ecuatoriana*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Tesis de Maestría.

HALL, Stuart (1999). “Identidad cultural y diáspora”. En: *Pensar en los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Santiago Castro, Oscar Guardiola y Carmen Millán de Bendavidez (eds.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

JOHNSON, Lyman (1979). “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810”. En: *Desarrollo Económico*, V. 19, Nº 73, Buenos Aires, Abril-Junio, pp. 107-119.

LANUZA, José Luis (1946). *Morenada*. Buenos Aires: Emecé Editores.

LE BRETON, David (1990). *Antropología del Cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

LÓPEZ, Vicente Fidel (1910). *Manual de la historia argentina*. Buenos Aires: A. V. López.

LÓPEZ, Vicente Fidel (1949). *Historia de la República Argentina*. Buenos Aires: Sopena.

LUCENA SALMORAL, Manuel (2000). “Leyes para esclavos: El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América Española”. En: *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Proyectos Históricos Tavera.

MALLO, Silvia (2005). “La población africana en el Río de la Plata. Delito, adaptación y negociación”. En: *Afroamérica, la tercera raíz*, José Andrés-Gallego (Coordinador). Madrid: Fundación Mapfre-Tavera / Fundación Ignacio Larramendi.

MALLO, Silvia (2001). “Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII: una aproximación historiográfica”. En: *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Picotti, Dina (comp.). Buenos Aires: Editores de América Latina.

MALLO, Silvia (2008). “Esclavos y libres ante la justicia colonial: Orden y desorden en torno a los afrodescendientes en territorios del Virreinato del Río de la Plata”. En: *IV Simposio Internacional de Estudios sobre América Colonial*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

MÁRMOL, José (1948). *Amalia*. Buenos Aires: Sopena.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María (1986). *El pensamiento argentino (1853-1910)*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

MORALES FUNDORA, Sandra (2001). *El negro y su representación social*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

MUCHEMBLED, Robert (2008). *El orgasmo y Occidente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

OTERO, Osvaldo (2008). “Los espacios de la gente olvidada en una ciudad mestiza. Lugares de los africanos y afrodescendientes en el Buenos Aires del siglo XVIII”. En: *IV Simpósio Internacional de Estudos sobre América Colonial*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

PATTERSON, Orlando (1982). *Slavery and social death. A comparative study*. Cambridge, Mass, and London: Harvard University Press.

QUIJADA, Mónica (1994). “Imaginar la nación”, *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, Nº 2. Madrid: AHILA

RAHIER, Jean (1999). “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991, en Ecuador Racista”. En: *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Emma Cervone y Fredy Rivera (Ed.). Quito: FLACSO, sede Ecuador.

RAMOS MEJÍA, José María (1952). *Rosas y su tiempo*. Buenos Aires: Orientación Cultural.

ROSAL, Miguel Ángel (2009). *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

ROSAL, Miguel Ángel (2008). “La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)”. En: *Hispania Sacra*, Vol. XL, Nº 122, Julio-Diciembre. Madrid, pp. 597-633.

SAHLINS, Marshall (1997). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.

SOLOMIANSKI, Alejandro (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.

TAJFEL, Henri (1984). “Grupos humanos y categorías sociales”. En: *Estudios de psicología social*. Barcelona: Editorial Hender.

THOMPSON, Edward Palmer (2000). "Historia y Antropología". En: *Agenda para una historia radical*. Barcelona: Editorial Crítica.

TODO ES HISTORIA, Nº 393, abril 2000.

VIGARELLO, Georges (1997). “Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau”. En: *Historia y Gráfica*, Julio-Diciembre 1997, pp. 179-190.

YAO, Jean-Arsène (2009). *Los Afroargentinos: su lucha por alcanzar una definición política, una afirmación cultural y una integración social*. Madrid: Editorial Mundo Negro.

—— (2002). “Negros en Argentina: integración e identidad”. En : *Revue Electronique de Civilisation Contemporaine-Europe / Amériques*. Brest: Université de Bretagne Occidentale.