

## INTRODUCCIÓN

El miedo al negro en Cuba fue durante la mayor parte del siglo XIX un desasosiego real entre los blancos por la posibilidad de que los miles de esclavos africanos que había en la Isla se sublevaran y acabaran con ellos tal y como habían hecho en Haití. El alzamiento de esclavos más famoso en el siglo XIX fue el de José Antonio Aponte en 1812, a quien incluso se le incautaron dibujos alegóricos inspirados en los líderes haitianos (Fischer 42). En este libro me interesa destacar cómo junto con ese temor por la memoria de lo que sucedió en la isla vecina se originaron otras fobias en Cuba que incidieron en la manera en que los letrados se refirieron a la esclavitud, a la raza africana y a la cultura criolla en general. Me interesa demostrar cómo este temor sirvió de concepto básico para construir la nación, en la medida en que estos letrados fueron excluyendo rasgos en la cultura criolla que se distanciaban de la de los negros y el “África salvaje”. Esta discriminación de rasgos tenía como objetivo preservar la cultura blanca criolla y responde a lo que David Goldberg en *The Racial State* (2002) llama “heterogeneity in denial” (“la negación de la heterogeneidad”, 203-205). Para los fines de este libro, por tanto, me interesa subrayar estas fobias que se expresan en las imágenes de abyección y rechazo de los africanos y que se originan con el proceso de modernización de la industria azucarera cubana, donde, junto con la mezcla racial, aparecen conceptos básicos como la higiene, la medicina y las leyes que regulaban la convivencia de ambas razas. En tal sentido, me apoyo en el trabajo de Mary Douglas, quien en *Purity and Danger* desarrolla un concepto de “impureza” que servirá de trasfondo a esta discusión.

Según la antropóloga británica, la idea de impureza es equiparable con la de transgresión o violación de las categorías culturales en cual-

quier sociedad, ya que todo aquello que no caiga dentro de los límites permitidos tiene la capacidad de amenazar la normatividad y, por tanto, hacer disparar las alarmas de cualquier régimen. De más esta decir que en la sociedad esclavista colonial esta normatividad y orden eran impuestos por los blancos y remitía a una jerarquía racial y cultural que excluía a los otros racialmente diversos (negros, indígenas, mulatos), ya fueran esclavos o libertos. Desde este punto de vista, conceptos como “impureza”, “infección” y “abyección” explican la forma en que los negros son representados e interpelados por la literatura, que se erige en esta época como la institución que reúne un grupo representativo de letrados interesados en estos temas. Para muchos de estos letrados la mezcla racial y cultural representaba el peligro de morir agujoneados por ese “enjambre” de africanos que los rodeaba, y por eso combatieron y criticaron aquellas manifestaciones culturales que les eran ajenas o reflejaban la influencia de los negros en la cultura blanca criolla. Entre estas, podemos mencionar las variaciones del lenguaje producido por los africanos, las prácticas de recreo público y la mezcla de religión africana y católica en órdenes como la sociedad secreta Abakuá, la regla Kimbisa y la santería. Para esta élite, tales prácticas eran un síntoma del desvío y una muestra más de la corrupción que trajo consigo el régimen colonial-esclavista. Representaban un mal que tenían que combatir y, por esto, recurrieron no solo a la ley, sino también a las ciencias, la literatura y a la religión para acabar con ellas.

En los capítulos que siguen me centraré en cuatro formas de “racializar” ese miedo: a través de la creación de “tipos” y rasgos fisonómicos dentro de la población, que incluyen la “herencia” biológica y la cultura; el lenguaje bozal o de la gentualla; la religión, y la mezcla racial y cultural en la música, el baile y los trajes.

Desde el punto de vista de los rasgos fisonómicos de los negros, ya Richard Jackson, en un artículo fundamental para entender estas representaciones, “Black Phobia and the White Aesthetic in Spanish American Literature”, reparaba en la paradoja de que los mismos que criticaban la esclavitud en sus novelas (Avellaneda y Villaverde) representaban comúnmente a los negros como seres inferiores o con características blancas que los separaban del resto (467). Para Gómez de Avellaneda, por ejemplo, Sab no tenía “nada de la abyección y grosería que es común en gente de su especie” (cit. en Jackson 467). Era un mulato instruido, y describía su alma como “blanca”. Al hacer esto, decía Jackson, Avellaneda se niega

a reconocer la belleza en los negros y muestra un profundo desprecio por los esclavos. De modo que en estas novelas los rasgos físicos serán atributos importantes para saber la posición del narrador. Se hará necesario describir un cuerpo bello y de facciones similares a las de los blancos, para que sean aceptados por el lector –de ahí las mulatas como Cecilia y mulatos como Sab– y, en la medida en que se aparten de las definiciones grecorromanas, los lectores blancos podían leer en sus rostros o en sus miradas sentimientos, deseos y aptitudes “abyectas” o contrarias a las de ellos. La literatura antiesclavista cubana seguiría de cerca los presupuestos de la literatura realista europea, que abunda en los retratos de personajes donde convergen lo físico y lo moral.

Desde el punto de vista de la lengua, el temor aparece vinculado al debate sobre las formas del habla coloquial de las capas bajas de la sociedad y la influencia del habla, especialmente africana, y de la literatura extranjera sobre la lengua española.<sup>1</sup> Este debate recorrerá todo el siglo XIX en Hispanoamérica: comenzará alrededor de 1837, cuando Esteban Pichardo y Tapia saca de la imprenta su *Diccionario provincial casi razonado de voces cubanas*, continuará con la gramática de Andrés Bello y no terminará hasta las críticas mordaces de los escritores españoles al nicaragüense Rubén Darío. A diferencia del resto de los países hispanoamericanos, que se habían constituido como repúblicas independientes para esta época, en el caso de Cuba esta discusión se desarrolla en el contexto de la esclavitud, el surgimiento de la literatura y la instrumentación del “lenguaje bozal” para el uso del poder. La primera vez que se hace mención a este lenguaje es en una comunicación del obispo de Santiago de Cuba, Morell y Santa Cruz, al convertir los llamados cabildos africanos en ermitas. Más tarde reaparece en la *Explicación de la doctrina cristiana* escrita por Antonio Nicolás Duque de Estrada a finales del siglo XVIII. Lo reseñable en ambos textos es el objetivo de convertir el lenguaje bozal en un arma de dominio de la ciudad letrada y eclesiástica, de tal modo que la transformación o imi-

---

1. Tranquilino Sandalio de Noda, en el artículo publicado en la revista *El Artista* el 8 de octubre de 1848 titulado “De la lengua castellana”, decía: “¡Ojalá no se viera infestado de la caterva de novelas y traducciones que solo merecen un nuevo Omar, para provecho del idioma que prostituyen, y de la moral que corrompen!” (120). En la misma revista, Cirilo Villaverde publicó un ensayo titulado “La gramática”, donde llamaba a reformar el modo en que se enseñaba en Cuba y apartarse de la norma tradicional castiza, lo que explica en parte su diferencia con otros escritores de este período.

tación consciente de sus diversas variantes se convirtiera en un instrumento para transformar las almas y los cuerpos de los esclavos, para proteger y mantener la esclavitud en Cuba.

Desde este punto de vista, el lenguaje bozal de la *Explicación* es el lenguaje biologizado, epidermizado, en el que la gramática se convierte en un signo que reemplaza al ser humano y vuelve este conocimiento en una forma de subyugación para “salvar” al negro de sus antiguas supersticiones, inculcándoles obediencia a todos los poderes coloniales: a la Iglesia, al mayoral, al amo y al Estado. Aclaro, sin embargo, que el lenguaje bozal, que aparece en *La explicación de la doctrina cristiana*, es fácilmente legible para aquellos que saben español y pueden leer a través de las omisiones de artículos, sujetos y concordancias gramaticales de este texto. Es un “lenguaje” que por este motivo adquiere una sospechosa uniformidad y transparencia, que era justamente la que le permitía a los capellanes, mayorales y dueños de ingenios entenderlo y poder utilizarlo para comunicarse con los siervos. Más tarde, en los escritos de Bartolomé José Crespo (1811-1871), más conocido por el seudónimo de Creto Gangá, y José Victoriano Betancourt (1813-1875), este lenguaje se convertirá en “el lenguaje” por excelencia que usan los blancos para representar a los negros de nación. Es el lenguaje para caracterizar a los negros, para delimitar fronteras imaginarias entre las dos razas, entre la ciudad y extramuros; tan engañosamente vivo, como los diálogos y las ideas que expresaban. Por eso cuando leemos a Creto Gangá tenemos la seguridad de que su única finalidad era reforzar los estereotipos culturales y criticar estas deformaciones del lenguaje. Era el modo en que la ciudad letrada se apropia de un “rasgo típico” de los negros y lo convierte en otra herramienta de su propio arsenal para intervenir en la esfera pública. ¿De qué otra forma podemos interpretar si no los parlamentos de Canuto en la obra de teatro de Creto Gangá, cuando da gracias a la fortuna por haberlo traído a Cuba como esclavo?

Nengrito ma futuná  
no lo salí lan Guinea  
¡Jah! Bindita hora que branco  
Me lo traé nete tierra (90).

En el lado opuesto de este debate, otro escritor costumbrista, Anselmo Suárez y Romero (1818-1878), pensaba que este lenguaje no me-

recía ser mezclado con el español en la literatura y que era falso que los negros tuvieran una forma específica de hablar. Anselmo Suárez y Romero fue el autor de una de las novelas más importantes del siglo XIX cubano, *Francisco*, prohibida por la censura colonial y publicada solamente cuarenta años después en Nueva York. En su novela, Suárez y Romero se muestra compasivo con los esclavos, pero desde el punto de vista del idioma y de la influencia que estos tenían sobre los blancos se muestra francamente hostil. Los africanos de cada dotación, decía, “adulteran de una forma distinta nuestra lengua” y las versiones que producen “no son ni con mucho uniformes” (*Colección* 538). ¿Cómo podían los capellanes entonces explicar la doctrina cristiana a los negros siguiendo un manual que, como dice su título, se “acomoda[ba] a la capacidad de los negros [...] para el beneficio de los mismos negros, de los capellanes encargados de su instrucción y de los amos”? ¿Cómo podía Creto Gangá reproducir un lenguaje que no existía?

Por supuesto, Anselmo no critica este lenguaje bozal por encasillar al negro en la jaula de los estereotipos. No lo hacía tampoco por negarse a reducir su esencia a la forma en la que hablaban, sino porque, según él, era un lenguaje ficticio que contaminaba la literatura castellana que ellos se proponían hacer. Anselmo hablaba además desde su experiencia personal como dueño de esclavos en el ingenio Surinam, por lo cual debió conocer la *Explicación* o tener una idea bastante clara y real de cómo hablaban los esclavos de las diferentes dotaciones. En su novela, el personaje principal, Francisco, a pesar de ser un “negro de nación” o nacido en África, habla en español sin ninguna incorrección ni traza del lenguaje bozal, y debemos sospechar que esta corrección respondía a su propia visión de lo correcto en la literatura y a la forma en que “debían” hablar los esclavos y sus descendientes. No obstante, la pugna entre lenguajes queda tematizada en crónicas como las de José Victoriano Betancourt y la novela de Cirilo Villaverde *Cecilia Valdés* (1882). Incluso el siboneyismo, que comienza en la segunda mitad del siglo XIX y alcanza una gran popularidad entre los cubanos, nace atravesado por esta obsesión con el lenguaje, ya que en su libro Pichardo y Tapia recoge numerosos vocablos de origen indígena que José Fornaris y Joaquín Luaces luego utilizarán en sus poemas. Según estos poetas y el propio Pichardo, había que regresar a la escritura y a la pronunciación original de los siboneyes y corregir los cambios ortográficos que los españoles habían introducido en la lengua. Cuanto

mejor representaran lo poetas esos sonidos, mejor darían una idea sus poemas de lo que había sido la antigua cultura “cubana”. Pichardo decía que los colonizadores españoles habían impuesto su ortografía y desfigurado las voces indígenas mexicanas, “corrompiéndolas” de tal modo que no podía reconocerlas ni “la madre que los parió” (19).

Esto, sin duda, era un gesto político de gran importancia y demuestra las diferencias entre una parte de la ciudad letrada y el poder colonial. Pero recordemos que ya para esta fecha los españoles casi habían exterminado a los indígenas en Cuba y del lenguaje “sibonei” solamente quedaban muestras en los nombres toponímicos de la Isla. El lenguaje de los negros bozales y de la gentualla sí se oía en muchos sitios de la ciudad, y Pichardo lo consideraba como una cosa monstruosa. Ante esta amenaza, no extraña que los escritores que se unieron a Domingo del Monte fueran tan celosos de la norma castiza, que Anselmo Suárez y Romero pusiera tanto énfasis en enmendar la gramática y la ortografía de Francisco Manzano, que Cirilo Villaverde (1812-1894) redujera estos vocablos a la categoría de lenguaje “vulgar”, que Juan Clemente Zenea (1832-1871) se sintiera horrorizado con lo que podía aprender un niño blanco de una esclava y que incluso Antonio Zambrana ni siquiera introdujera un giro bozal en su novela. Todos ellos criticaban de esta forma el nuevo lenguaje que se originaba como resultado de la intensa mezcla racial y buscaban una audiencia letrada dentro y fuera de la Isla que pudiera comprender su mensaje. Por eso, el lenguaje bozal o “vulgar” que usaba la “gentualla” (Pichardo, *Diccionario* 52) quedaba para las obras satíricas y burlescas de Creto Ganga, Victoriano Betancourt y la *Explicación cristiana*, siempre y cuando los lectores pudieran reconocer lo que los negros decían o se tradujeran las frases corruptas que empleaban.

Pero, repito, el celo con que los criollos guardan el lenguaje es solo uno de los tantos ejemplos que demuestran su obsesión por deslindar los márgenes raciales o, como lo llamaban en la época, “la línea de la raza”. Es una de las tantas formas que tomó el miedo al negro, con la que estos letrados criticaban al gobierno y al régimen esclavista que había provocado esta situación. En secreto realmente añoraban con ser ellos quienes tuvieran el poder, quienes pudieran decidir sobre las cuestiones de Cuba, y por eso se enfrascaron en diferentes proyectos políticos como el anexionismo, el independentismo y el autonomismo. Todos ellos veían a los negros de una forma diferente, pero

en el fondo los miraban con recelo, criticaban su cultura, crearon mitos negativos como el de los abakuá y la herencia biológica para desacreditarlos, o simplemente ponían en boca de sus personajes ideas que representaban sus propios intereses, como en el caso de Creto Gangá.

Si en la primera mitad del siglo XIX la mayor preocupación eran los esclavos domésticos, las mulatas y la casta de negros libres que fue diezmada por el gobierno durante la llamada Conspiración de la Escalera, a finales del siglo XIX las preocupaciones serán otras: la música, el baile, las uniones desiguales, los abakuá e incluso el perpetuo temor de una rebelión de esclavos. Estas diferencias tienen en común el mismo temor que provoca la otredad en ellos, por lo cual esta negación y miedo de la heterogeneidad debe leerse como un concepto que permitía excluir elementos indeseables del cuerpo social. Eran un reemplazo del horror absoluto, del peligro mortal que representaba lo africano; un peligro que justificaba denominar a lo otro como ajeno, extraño e infeccioso, en nombre, precisamente, de los presupuestos de la cultura blanca criolla. De modo que, como diría Norbert Lechner hablando de los regímenes autoritarios y su énfasis paradójico en la criminalidad, el vigor que ponen estos críticos en resaltar estas desviaciones es una necesidad de objetivar la amenaza que podía acabar con ellos y de reafirmar su fe y su derecho a mantener el orden existente (28). De hecho, sus críticas de la influencia extraña, invasora y malsana de los negros en la cultura criolla no es un rasgo privativo de Cuba, sino que, como dice Lechner, forma parte del imaginario de Latinoamérica desde la conquista, donde la pluralidad no se ve como diversidad, sino como desorden. El otro es visto como “invasor”, como algo externo en sociedades jerárquicamente estructuradas. Esto significó que amplios sectores quedaran excluidos de los centros de poder y que se instaurara un miedo ancestral a ser arrollados por los “bárbaros” ya fueran negros, indios o clases consideradas socialmente peligrosas (Lechner 28). De esta forma, el miedo como “problema político” se vuelve, en Cuba, un espacio fértil, un lugar imaginado, un constructo al que recurrían los letrados para negar prácticas que los “infuncionaban” (Tanco y Bosmeniel, *Centón* vol. 4, 107-108).

En tal sentido debemos entender el “miedo al negro” no solo como una fobia física producida por la conciencia miedosa del peligro haitiano (Stanley 1957, Hall 1971, Fischer 2004, Sklodowska 2009), sino también como una fobia cultural por la aproximación de los negros en

la vida diaria y su influencia en la cultura blanca criolla. Eran ellos los que tenían el poder de subvertir el orden colonial, con sus centros direccionales en la raza blanca, el idioma español y la cultura europea y cristiana. La literatura costumbrista del siglo XIX en Cuba se convertirá de esta manera en el medio predilecto para grabar estas desviaciones del orden y formas extrañas de la otredad, a través de la cual la élite blanca trataba de definirse a ella misma y definir a los otros. Se intentaba de este modo reformar el país desde una óptica blanca de clase media alta, creando orden y uniformidad, para impedir que estas costumbres se convirtieran en normas como ocurrió en Haití o en Curazao (Bachiller y Morales, “Desfiguración” 110).

Estas críticas, como ocurre en el relato de José Victoriano Betancourt “Los negros curros o el triple velorio”, significaban en la práctica negarle a los negros el derecho de influir en la cultura de la Isla y enfrentarse a una masa socialmente diversa de mestizos, negros y mulatos, marcados como inferiores, segregados en diversos espacios urbanos y profesionales, que no tenían el menor derecho. Por esta razón, en lugar de enfatizar la crítica al sistema esclavista o su labor de recuperar estas costumbres para la posteridad en sus obras, hay que replantearse el análisis de estas narraciones en términos de exclusión y protección de la ciudad letrada: pensar en estos escritores imaginándose a sí mismos ocupando el centro privilegiado del espacio nacional y poniendo en práctica o apoyando a través de sus escritos medidas de exclusión que les beneficiaban.

José Antonio Saco (1797-1879), Villaverde, Eduardo Ezponda, Betancourt (padre e hijo), Francisco Calgano e incluso José Martí se ven a sí mismos como administradores espaciales que analizan, seleccionan y proponen una visión para Cuba anclada en sus propios intereses. Todo lo que queda fuera de esta visión se concibe entonces como “objetos que deben ser sacados del espacio nacional” (Hage 47). La crítica, por tanto, es excluyente, jerárquica, y se plantea como una necesidad para la supervivencia del grupo. ¿Podía ser de otra forma cuando vivían con la amenaza del desastre?<sup>2</sup>

---

2. Para tener una idea de estas preocupaciones, basta leer uno de los primeros libros que se escriben en Cuba, *Reflexiones histórico físicas naturales médico quirúrgicas*, escrito por Francisco Barrera y Domingo en 1798, o la carta de José Agustín Caballero (1762-1835) en el *Papel Periódico de La Habana*, dirigida a los “cosecheros de azúcar” que mantenían a los negros encerrados en barracones. Según Caballe-

No obstante, la amenaza principal que representaba el sistema esclavista no resultaba de la pérdida de los esclavos por enfermedades, por el posible contagio en los barracones o por el maltrato que recibían los negros en los ingenios: la principal amenaza era que se sublevaran y acabaran con los criollos blancos como habían hecho en Haití. Con tales perspectivas, el sistema esclavista creó una serie de medidas que le posibilitaron sobrevivir hasta la abolición final de la esclavitud en 1886, entre las cuales estaba la censura que explica que ningún documento público en la Isla, ni siquiera el *Papel Periódico*, se haya hecho eco de la Revolución haitiana. Mientras tanto, los letrados se encargaron de criticar todo aquello que veían como nocivo. El “vicio”, como decía Moreno Friginals, “venía desde la cuna: comenzaba con la negra ama de leche que criaba los niños blancos” (“Nación o plantación” 249). Luego continuaba con la costumbre de ver maltratar a los esclavos. Más tarde, con la experiencia sexual que el hijo tenía con la esclava, de lo que resultaba muchas veces el amancebamiento, el adulterio y el incesto. Si la esclavitud era un mal lo era sobre todo por los efectos perversos que tenía en la población blanca de la Isla, y, como consecuencia, la figura de la mulata era el epítome del pecado, ya que representaba la concretización de la transgresión, el producto ilícito del “contubernio” del amo y la esclava (Kutzinski 1993). Félix Tanco y Bosmeniel (1797-1871) lo resumiría así en una carta a su amigo Del Monte:

También quisiera que en la parte 5 dijeras algo de la influencia de los esclavos no solo en las costumbres, la riqueza y las facultades intelectuales de los blancos, según el plan de Comte, sino en el idioma, pues como tú sabes se han introducido en él una infinidad de palabras y locuciones inhumanas y bárbaras que son de uso corriente en nuestras sociedades de ambos sexos que llaman cultas y finas. La misma influencia se advierte en nuestros bailes y en nuestra música. ¿Quién no ve en el movimiento de nuestros mozos y muchachas cuando bailan contradanzas y vales una

---

ro, aquellos lugares eran focos de enfermedades que había que limpiar. Decía: “No tengo principios químicos que necesita la operación de demostraros los grados de corrupción del aire extraído de allí: me atrevía a asegurar tiene más de ocho grados menos de origen (o aire vital que respiramos) que el de la plazuela de las Claras por ejemplo: así lo [creo, es] un aire encerrado donde jamás se pone lumbre para rarefacerlo, nunca se sahúman los sitios, no se riegan con vinagre, ni se usa algún antiméfítico” [sic] (80).

imitación de la mímica de los negros en los cabildos? ¿Quién no sabe *que los bajos de los dansistas de nuestro país son el eco del tambor de los tan-gos*? Todo es africano y los inocentes y pobres negros, sin pretenderlo, y sin otra fuerza que la que nace de la vida de relación, en que están ellos con nosotros, se vengan de nuestro cruel tratamiento inficionándonos con los usos y maneras inocentes, propias de los salvajes de África (*Centón* vol. 4, 107-108; énfasis en el original).

Para Félix Tanco, al igual que para Del Monte, Villaverde y Betancourt, la cercanía de ambas razas provocaba la declinación de la cultura blanca criolla, de sus costumbres y de su vocabulario. Los jóvenes se convertían en “salvajes” africanos y las mujeres perdían su sensibilidad natural ante el maltrato. Se trataba entonces de buscar la forma de sobrevivir a la “venganza” de los negros, ya no por las armas, como habían hecho en Haití, sino a través de su influencia en los blancos; de evitar la reversión moral y cultural a un estado social que estos entendían como “bárbaro”, “salvaje” e “inhumano”. El sistema esclavista traía de este modo consigo su propia destrucción, estaba destinado a ser “aguijoneado” por la influencia persistente, metódica y diaria de los esclavos que vivían en las ciudades y las casas de los amos. Porque para los esclavistas, aun cuando eran ellos quienes se beneficiaban del sistema, la cercanía de los negros era indeseable, contaminaba a todos solo con su presencia. Y aquí vale recordar la definición que da Kristeva de lo abyecto como el cadáver sin la sacralización de Dios ni el análisis de la ciencia: “Es la muerte infestando la vida”. Es algo ficticio y real a un mismo tiempo, ya que implica una “extrañeza imaginaria y una amenaza real” (11). ¿Qué podía ser más imaginario que una guerra y condicionar, sin embargo, tan fuertemente el comportamiento de los esclavistas?

En su libro, Kristeva, quien sigue las ideas de Mary Douglas, afirma que los desechos del cuerpo, que ejemplificarían lo abyecto, no eran contaminantes por sí mismos sino que su poder era proporcional al de “interdicción que lo propone” (93). Si lo abyecto, como dice, es algo “rechazado de lo que uno no se separa” (11), el esclavo vendría a ser entonces la quintaesencia de esa abyección porque de él dependía el bienestar del blanco: él era su mayor peligro, su gran preocupación, aquello de lo que hubiera querido prescindir pero al que seguía fatalmente atado. De ahí que los escritores delmontinos vieran al esclavo y

al sistema simbólico-social esclavista como una especie de enfermedad que contaminaba todos los árboles del pueblo, incluyéndolos a ellos, que pusieran reparos a la abolición, pero que al mismo tiempo vieran con horror cómo su influencia penetraba en las clases altas. Del Monte lo dirá en un lenguaje sumamente expresivo en una de sus cartas: “El cancro que nos corroe [es] la esclavitud doméstica” (*Centón* vol. 1, 333).

Por “cancro” (del latín *cancer*, que significa tumor maligno), Del Monte se refería a un tipo de enfermedad que atacaba la corteza de los árboles produciendo un líquido acre y rojizo. Y, al igual que esta enfermedad podía acabar con una buena cosecha, en palabras de Del Monte, los negros podían acabar también con la sociedad criolla. Por ello se entendía que estos escritores llevaran a cabo una fuerte campaña de saneamiento, cuyo punto de focalización fueran los esclavos que vivían en las casas de los amos o en la ciudad, las nodrizas, los caleseros y, especialmente, las mulatas, quienes aparecen en las marquillas de tabaco y en la literatura del siglo XIX como una especie de *femme fatale* romántica, capaz de dar placer y provocar la muerte.

Esta dualidad podría decirse que es de raíz cristiana, ya que, como dice Julia Kristeva, la “genialidad” del cristianismo en este aspecto fue concebir el cuerpo como “deseo” que se manifiesta: por un lado, como pecado, falta o iniquidad y, por otro, como “espíritu”, fundido con lo divino y lo sublime, y expresado a través de la belleza y el amor. En el poema “La mulata” de Creto Gangá, esta se describe como un compuesto “entre hereje y cristiana” (310), y en *Cecilia Valdés* el narrador la llama “virgencita de cobre” que encarna a su vez toda la lujuria y la degradación moral de su raza. Ella es todo lo que temen las familias blancas de la sacarocracia criolla, todo lo que los hombres desean y temen a la vez. Es la maldición. No por gusto el romance de Leonardo con Cecilia termina con la muerte de Leonardo a manos del mulato Pimienta y con Cecilia en el manicomio. En la novela de Zambrana *El negro Francisco*, el protagonista también termina ahorcándose después de que su mujer, otra mulata, decide entregarse a los brazos del amo para salvarle la vida. En cualquiera de los casos, tanto si la mulata actúa por amor o si actúa por sacrificio, esta termina “perdiéndose” y acabando con la vida del amante negro o blanco. Por eso la mulata no es únicamente el símbolo más evidente de la mezcla racial: es sobre todo el recordatorio de los márgenes tan porosos que separaban las dos ra-

zas en Cuba, ya que a través de la mezcla racial con los blancos las mulatas podían “escapar” a su condición y quitarse la “maldición” que significaba haber sido o provenir de una familia esclava. Eran la prueba más palpable de la rebeldía, de la transgresión de las prohibiciones y de lo abyecto, llevaban escrito en su cuerpo el miedo de la sociedad esclavista a la desintegración. De ahí que estos escritores pusieran tanto énfasis en tratar de fijar su “virtud” y que, a pesar de que las desearan, las temieran, ya que al rendirse al amo o buscar el tener relaciones sexuales con él, esta ponía en peligro sus conceptos de pureza, privilegios y descendencia racial. Nuevamente se infiltraba en la familia blanca, el aguijón de los negros.

Este temor, por supuesto, no era nuevo ni se originó con la sociedad esclavista. La “pureza de sangre” es un concepto profundamente arraigado en la mentalidad española desde antes de la conquista que ejerció una gran influencia en la sociedad cubana decimonónica. Según Verena Stolcke en *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, la “pureza” dividía a los cubanos entre los puros (los blancos) y los impuros (los negros y mestizos) y afirma: “El puro fácilmente puede quedar contaminado e impuro precisamente por el matrimonio con un miembro de la categoría impura. No obstante, en teoría, el impuro nunca podrá desprenderse por completo de su impureza” (45). Esto explica por qué lo más importante de estas novelas no es el negro sino el blanco, y las formas en que la servidumbre, la mezcla racial, la “impiedad”, como decía el padre Varela, degradaban sus vidas e iban convirtiendo (o podían convertir) un país de blancos y costumbres europeas en una colonia de africanos. Eduardo Ezponda, un escritor antiesclavista de origen puertorriqueño que vivió en Cuba muchos años, resumía este dilema de un modo ejemplar en su ensayo *La mulata* (1878). En él se refiere a las relaciones sexuales entre los blancos y las mulatas como un “contagio”, una “epidemia” y una “impureza”. Decía Ezponda:

La prole degenerada lleva el sello de la calidad materna. No la salva ser hija de blanco. No la excusa ser fruto de la seducción, y acaso de la fuerza. El color impera sobre toda consideración filosófica. Se transmite la impureza, se vincula y se castiga severamente a despecho de todo. No ha de infringirse la teoría que la juzga cosa, ni más ni menos que si fuera bestia (30-31).

Sería necesario entonces centrarse en la importancia que le daban los escritores blancos a estos espacios de comunicación y de contacto racial y en el daño que suponía para ellos ser dueños de esclavos o simplemente blancos. Haciéndolo, analizaremos las formas de dominación que esta élite blanca fue institucionalizando desde principios del siglo XIX para defenderse de quienes la amenazaban y perpetuar de esta forma su poder: el discurso higienista, el penitenciario, el jurídico, el moral, el urbanístico o incluso el homogeneizador. Estos discursos atraviesan la racionalidad de los cuerpos, los constituyen como sujetos frente a la ley y bajo el poder colonial.

Resumiendo los diversos capítulos del libro, tenemos que en el primero, “‘A la orilla del precipicio’: Los alzamientos de esclavos”, analizo el temor que sentían los blancos de ser engullidos por el “enjambre de africanos”, como decía José Antonio Saco. Para ello estudio el aumento de la población esclava en Cuba, las ideas de Francisco Arango y Parreño sobre el fomento de la agricultura de La Habana, y los diferentes mecanismos de control social que diseñó la sacarocracia para protegerse de estas rebeliones. En la segunda parte de este capítulo, examino la forma en que el “miedo al negro” aparece en la novela *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda y en un poema de Gabriel de la Concepción Valdés, “Plácido”. En el segundo capítulo, titulado “Los monstruos de la periferia: los personajes de José Victoriano Betancourt”, me detengo en la figura delictiva del negro curro, vinculándolo a los discursos higienistas, lexicológicos y cartográficos de la primera mitad del siglo XIX. Aquí me interesa resaltar la correlación entre el nuevo trazado de la ciudad y la construcción del otro (negro, esclavo o liberto), que vive extramuros y comienza a ser tipificado por sus rasgos físicos y morales. En las narraciones de Betancourt y Calcagno, por ejemplo, las zonas suburbanas son el lugar donde se localiza la podredumbre, la criminalidad y la pobreza. No obstante, los barrios de extramuros no eran homogéneos en cuanto al rango social y la etnicidad de las personas que allí vivían, más bien eran lugares dinámicos que constantemente se redefinían según los intereses de la élite política y administrativa del país. En realidad, los terrenos de esta zona suburbana comenzaron a ser atractivos para la clase alta, y ya en 1837 se construye allí el palacio de Aldama, que junto con otras obras arquitectónicas como el Jardín Botánico, la Alameda de Paula e incluso la Casa de Beneficencia le daban continuidad a los dos espacios urbanos

delimitados por la muralla (Hidalgo Valdés 33). El hecho de que las élites intelectuales y políticas de la colonia muestren un escenario tan grotesco en su crónica solo puede indicar la insistente “racialización” de estos espacios, la búsqueda de localizar un “otro” más allá de las fronteras físicas de la muralla, que encarna los miedos del sistema. De este modo, los sujetos suburbanos que aparecen en estas crónicas tienen rasgos que pueden ser fácilmente reconocibles, tanto marcas en el cuerpo como formas de llevar el cabello, con lo que se construye una geografía moral, social y racial sobre la geografía física de la ciudad.

Tanto la ciudad como los márgenes raciales que dividían a la población de La Habana serán las preocupaciones principales de los autores de este periodo. ¿Cómo delimitar los márgenes que los separaban de los otros? ¿Quiénes eran los otros y cómo su presencia podía “contaminar” a los blancos? Siguiendo, pues, esta perspectiva, analizo en el tercer capítulo la representación de “las nodrizas africanas” y su papel en la educación de los niños de la clase adinerada. Examino su representación en varios poemas y novelas de 1840 a 1887, destacando su injerencia sobre la familia pudiente al transmitirles a los niños blancos, junto con la leche, un mundo de supersticiones y tristezas. Llamo la atención sobre el hecho de que las críticas al uso de niñeras y nodrizas africanas comienzan en Cuba a raíz de la trata negrera y se popularizan rápidamente, ya que en la década de 1790 se publican al menos dos artículos en el *Papel Periódico de La Habana* donde se rechaza esta costumbre. Según un artículo anónimo, atribuido a don José Agustín Caballero: “Apenas habrá casa en este país que no tenga una negra o un negrito” que no haga las tareas más mínimas en la casa del amo y que por “su imitación el hijo se cría flojo y perezoso” (“La educación de los hijos” 65). El 3 de mayo de 1795, otro artículo anónimo fustiga también “el método general de crianza” que se usa en el país, que no era otro que entregar los hijos recién nacidos a las esclavas. Dice el articulista: “Este primer paso decide sobre la suerte del hijo. Lo entregan a una negra cuyas costumbres e inclinaciones son perversas, estas las comunican a las criaturas envueltas en el alimento, así como los humores corrompidos [...]. Envenenada la raíz, es necesario sea malo el árbol y peores los frutos” (cit. Roig, *Literatura costumbrista* 75). Lógicamente, estas críticas están amparadas por una perspectiva profundamente racista y van unidas en el mismo periódico al objetivo de crear un ciudadano modelo y un tipo de “casada perfecta” que respon-

diera a los presupuestos de la sociedad patriarcal, guardiana de la virtud en el hogar, apegada a la enseñanza religiosa y al marido. No obstante, la figura de la nodriza africana fue también una forma de criticar a los “niños”, de las familias adineradas, y a sus madres.

En el capítulo siguiente, “La sangre y la virtud de la mulata”, investigo las objeciones que pusieron los letrados a la mezcla racial y, sobre todo, a la figura de la mulata como un paradigma de virtud ante los blancos. Tomo como referencia para ello las novelas *El negro Francisco* (1875), de Zambrana, y *Cecilia Valdés* (1882), de Villaverde. En este capítulo, y en el anterior, analizo también las dos únicas novelas críticas del sistema esclavista publicadas en Cuba, que sin embargo no han recibido ninguna atención por parte de la crítica. Me refiero a la novela de Julio Rosas *La campana de la tarde: ó Vivir muriendo. Novela cubana* (La Habana, 1873) y a la de Eduardo Ezponda *¿Es Ángel?* (La Habana, 1877). En el capítulo titulado “Espacios de (con)ten(c)si3n: el baile”, profundizo en el miedo a la mezcla cultural a través de la música, la danza y los gestos en las crónicas y poemas del propio Ezponda, y Betancourt. En estos textos, donde aparecen sujetos de ambas razas bailando, sobresalen los mismos miedos y ansiedades que en los otros: miedo a que los blancos imitaran a los negros en sus gestos, a la mezcla racial, a la sensualidad de las mulatas, a los ritmos híbridos y a las letras “pornográficas”. Estas son preocupaciones que reemplazan las críticas a la esclavitud, que es abolida definitivamente en 1886. Su preocupación principal es lo que había dejado esta institución en la Isla: una clara herencia cultural y racial. En este contexto, el objetivo de estos letrados era nuevamente “administrar” esta herencia y asegurarse de la supervivencia de sus propias costumbres. Debo señalar, sin embargo, que para la época en que se acrecienta la crítica al baile y la influencia africana en la música popular ya existía una fuerte cultura oral, de nuevos ritmos y letras de canciones que tienen una gran aceptación y se publican y reeditan varios cancioneros. A partir del análisis de las letras de estas canciones, propongo rastrear las pugnas entre los letrados criollos conservadores que estaban en contra de la influencia africana en su cultura y aquellos que se rebelaban contra las leyes que los marginaban, proponiendo una forma diferente de entender las relaciones sociales. Consecuentemente, en los textos de finales de siglo, como en los de Calcagno o Céspedes, se dará mayor importancia a la figura del esclavo liberto y sus descendientes. Se hará énfasis en su

comportamiento urbano y en las costumbres que copiaban o transmitían a los blancos, como su criminalidad, su erotismo, las enfermedades venéreas y su religión. Su antecedente principal es la crónica de José Victoriano Betancourt sobre los negros curros que analizamos en el capítulo dos, pero su discusión ahora se da dentro del marco científico la Sociedad Antropológica de Cuba y publicaciones académicas como la *Revista de Cuba* de Cortina o la *Revista Cubana* de Varona donde aparecen conceptos científicos como la evolución y la “reversión”. Por eso casi siempre estos textos parten de un pasado oprobioso, el de la esclavitud, la conquista, o la raza y analizan qué características amenazan la cultura blanca criolla actual. Para demostrar el paso de un tipo de discurso a otro, analizaré la crónica de José Martí sobre el terremoto de Charleston (1886), la novela de Francisco Calcagno *Los crímenes de Concha* (1887), el libro de Céspedes sobre la prostitución en La Habana (1888) y los debates sobre los negros que se suscitaron en la Sociedad Antropológica. En estos textos comienzan a aparecer otras etiquetas para los negros de orden psicológico, racial y cultural, y hablan de su “herencia” biológica, de “fetichismo” e incluso del “hombre delincuente” según la tradición de la antropología lombrosiana.

En el capítulo dedicado a Martí, “Signo de propiedad: José Martí y los negros de Charleston”, exploro el modo en que el cubano describe a los negros como poseídos por un miedo instintivo ante los desastres naturales, algo que los diferenciaba de los descendientes de europeos. En el capítulo siguiente, dedicado a Francisco Calcagno, analizo su representación de los abakuá, una organización de origen africano fundada en La Habana en la década de 1830 y tematizada por primera vez en una de sus novelas. Al estilo de las narraciones de Victoriano Betancourt, Calcagno criminaliza este grupo por sus creencias “bárbaras” y el efecto perverso que traería a la población blanca de la Isla. Para terminar, analizo los apuntes de Martí sobre la “herencia racial” de los negros, que el cubano ve como un “gran peligro” para la futura nación. En este apartado me interesa demostrar cómo este temor, que solamente aparece en los apuntes íntimos que Martí nunca publicó mientras vivió, contrasta con su defensa de ellos y su lucha contra la discriminación racial en sus escritos de *Patria*, donde defiende una nación “con todos y para el bien de todos”.