



Caribbean Studies

ISSN: 0008-6533

iec.ics@upr.edu

Instituto de Estudios del Caribe

Puerto Rico

Gomariz, José

GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA Y LA INTELECTUALIDAD REFORMISTA CUBANA. RAZA,
BLANQUEAMIENTO E IDENTIDAD CULTURAL EN SAB

Caribbean Studies, vol. 37, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 97-118

Instituto de Estudios del Caribe

San Juan, Puerto Rico

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39213080004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA Y LA INTELECTUALIDAD REFORMISTA CUBANA. RAZA, BLANQUEAMIENTO E IDENTIDAD CULTURAL EN *SAB*

José Gomariz

ABSTRACT

The novel *Sab* (1841) by Gertrudis Gómez de Avellaneda is a major critical contribution concerning patriarchal society and the enslavement of the subject of African descent in Cuba. However, *Sab* is not an abolitionist text: the discourse on race coincides with the expectations of the white dominant culture. This article places Avellaneda's narrative within the socio-cultural project of Creole reformists who promoted a gradual end of slavery with financial compensation for the slave owners, a transition from slave to free salaried labor, and, most importantly, the whitening of Cuban society.

Keywords: slavery, race, cultural identity, whitening, reformism, abolitionism

RESUMEN

La novela *Sab* (1841) de Gertrudis Gómez de Avellaneda es una de las mayores contribuciones críticas del siglo XIX sobre la sociedad patriarcal y la esclavitud del sujeto de origen africano en Cuba. Sin embargo, *Sab* no es un texto abolicionista, como a veces se ha interpretado: el discurso racial concuerda en última instancia con las expectativas de la cultura dominante blanca. Este artículo sitúa la narración de Avellaneda como parte del proyecto socio-cultural del reformismo criollo que promovía la abolición gradual de la esclavitud con indemnización para los amos, la transición del trabajo esclavo al libre asalariado y, sobre todo, el blanqueamiento de la sociedad cubana.

Palabras clave: esclavitud, raza, identidad cultural, blanqueamiento, reformismo, abolicionismo

RÉSUMÉ

Le roman *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda apporte une importante contribution au discours sur le patriarcat et l'esclavage des personnes d'origine africaine à Cuba. Cependant, *Sab* n'est pas un texte abolitionniste: le discours racial correspond plutôt aux attentes de la culture dominante blanche. Cet article situe le récit d'Avellaneda

dans le cadre du projet socio-culturel des réformistes Créoles qui ont favorisé l'abolition progressive de l'esclavage, avec compensation financière pour les propriétaires d'esclaves, la transition d'une main d'oeuvre esclave au salariat libre, et surtout, le blanchissement de la société cubaine.

Mots-clés: esclavage, race, identité culturelle, blanchissement, réformisme, abolition

Received: 9 April 2008 Revision received: 12 September 2008 Accepted: 15 September 2008

Las transformaciones sociales, culturales y económicas de comienzos del siglo XIX en Cuba, sobre todo propiciadas por la riqueza que generó el libre comercio de esclavos y, por lo tanto, la libre circulación de capital, dieron lugar apenas dos décadas después a proyectos de modernización impulsados por la intelectualidad reformista criolla y ligados a planteamientos demográficos y de selección genética destinados a eliminar al esclavo negro de manera paulatina y reemplazarlo por el asalariado blanco. En nuestro ensayo situamos la novela *Sab* (1841) de Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873) en el contexto intelectual del reformismo criollo, con cuyo imaginario mantiene vínculos de identidad cultural, y analizamos en particular las ideas expresadas en la narración sobre la esclavitud y el blanqueamiento, así como las estrategias discursivas de representación del sujeto de origen africano, especialmente respecto a la construcción de estereotipos asociados con su docilidad y rebeldía.

Para trazar el ámbito cultural en el que se enmarca la obra de la escritora camagüeyana haremos referencia sobre todo al pensamiento de Domingo del Monte (1804-1853), uno de los mayores difusores de las letras y cultura coetáneas mediante sus iniciativas editoriales y sus tertulias literarias en Matanzas (1834-1836) y posteriormente en La Habana (1836-1843); comentaremos así mismo los proyectos para la transición del sistema de producción esclavista al trabajo libre asalariado que Gaspar Bentancourt Cisneros (1803-1866), conocido como El Lugareño, llevó a cabo en sus propiedades de Najasa, Camagüey.

El círculo delmontino

Con la trata crece cada año el número
de los naturales enemigos de la raza blanca.

Domingo del Monte

Las tertulias delmontinas contaban con la participación de gran parte de los escritores e intelectuales de la época: José Jacinto Milanés

(1814-1863), Cirilo Villaverde (1812-1894), Anselmo Suárez y Romero (1818-1878), Félix Tanco y Bosmeniel (1797-1849), José Antonio Saco (1797-1879), Juan Francisco Manzano (1797-1853), así como El Lugarreño. Si bien Del Monte apenas se destacó en la creación literaria con sus *Romances cubanos* (1829-1833), fue sin duda el promotor y crítico cultural cubano de mayor relevancia de su época. Los contertulios leían y comentaban novelas sobre la esclavitud como *Bug-Jargal* (1826), de Víctor Hugo, *Outre-mer* (1835), de Louis de Maynard, *Marie, ou, L'esclavage aux États-Unis* (1835), de Gustave de Beaumont; traducían tratados sobre la esclavitud, como el de Charles Comte; y a menudo a petición del propio Del Monte escribían sobre el “asunto” —término con el cual se referían a la esclavitud, cuya discusión pública estaba oficialmente prohibida.

Al estímulo delmontino se debió la autobiografía que comenzó a escribir Manzano en 1835 cuando todavía era esclavo, los poemas de Milanés, la novela *Francisco* (1839) de Suárez y Romero, el cuento de Tanco “Petrona y Rosalía” (1838). El destino de estas obras era un álbum para Richard Madden, enviado británico de la Comisión Mixta para el cese de la trata. Cuando la censura lo permitía, algunos de los textos sobre la esclavitud aparecían en revistas literarias, como los poemas de Manzano “Mis treinta años” y “Una hora de tristeza” publicados en el *Aguinaldo Habanero* (1837). Pero para evitar represalias de la autoridad colonial, a veces las publicaciones hechas en Matanzas tenían pie de imprenta falso de Nueva Orleans, de Filadelfia, de Nueva York, o de Veracruz. En su mayoría, sin embargo, los escritos sobre la esclavitud de la década de 1830 se distribuían de forma clandestina mediante hojas manuscritas entre la intelectualidad reformista y algunos miembros ideológicamente afines de la burguesía azucarera, conocida también con el nombre de sacarocracia.

La intelectualidad criolla agrupada en torno a Del Monte se mostraba favorable al cese de la trata, a la abolición gradual de la esclavitud, a la deportación de los libertos, a la transición del trabajo esclavo al asalariado y, sobre todo, al fomento de la inmigración blanca, lo cual contribuiría tanto al fin progresivo de la esclavitud como al blanqueamiento de la sociedad. Estas ideas concordaban los intereses de un círculo de la sacarocracia que respaldaba la modernización del sistema de producción agrícola y de la sociedad cubana, en particular las acaudaladas familias de Gonzalo Alfonso y de Domingo Aldama, emparentadas entre sí y con Del Monte mediante una fértil endogamia biológica, social, económica y política. Minoritario pero con gran poder económico, este sector de la burguesía comprendió que para poder seguir siendo competitivos en el mercado mundial era necesario aumentar la producción azucarera, reducir el coste de producción con el uso de nuevas tecnologías, así como

diversificar la fuerza laboral mediante la introducción de mano de obra asalariada que eventualmente reemplazara a los esclavos. En definitiva, querían fomentar un mercado laboral con mano de obra libre, la cual, según relata El Lugareño en *Escenas cotidianas*, abarataría y mejoraría la producción (1950:82). Sobre todo en los ingenios de azúcar —en el cultivo del tabaco, por ejemplo, la presencia de esclavos era escasa— donde la fuerza laboral va a empezar a diversificarse hasta alcanzar casi el 30% de mano de obra libre en la década de 1860. En opinión de Urbano Martínez Carmenate, más que una defensa del esclavo, las ideas antitratistas del grupo estaban destinadas a atacar al negrero; se produjo una coincidencia de intereses: “los intelectuales ponían el talento y los sacarócratas el dinero” (1997:227).

El blanqueamiento

La unidad bárbara de la nación

D. F. Sarmiento

El proceso de transición del sistema de producción esclavista al sistema de mano de obra libre asalariada basado en la inmigración europea requería el cese de la trata, a lo cual el negrero se oponía en defensa de sus intereses económicos. Como sugiere María del Carmen Barcia, la premisa de los intelectuales criollos era que se “podía prescindir de la trata negrera sin tener que plantearse la abolición de la esclavitud” (1987:45), como había sucedido en otras sociedades coloniales de plantación. Los reformistas criollos no abogaron por la abolición de la esclavitud, lo cual hubiera significado la pérdida del capital invertido, la interrupción de la producción y, en el campo político, la posibilidad de una revolución semejante a la haitiana; además de reconfigurar el perfil racial y cultural de la isla, lo que querían era realizar cambios y mejoras en el sistema de producción de forma gradual, para de ese modo aumentar la producción destinada al mercado mundial sin comprometer ni su seguridad ni su situación económica.

La posición antitratista de la intelectualidad reformista y su crítica de la esclavitud es innegable. Sin embargo, responde menos a fines altruistas que a los intereses económicos, sociales y culturales de los propios escritores e intelectuales; intereses que muchos de ellos compartían con la burguesía azucarera. La mayor parte de los intelectuales apoyaba una emancipación gradual con compensación financiera para los propietarios de esclavos, como se desprende de la memoria para la eliminación de la esclavitud que en 1822 escribió el padre Félix Varela (1787-1853). Desde posiciones comunes partían las propuestas de otros intelectuales, como Francisco de Arango y Parreño (1765-1837), el gran auspiciador

del liberalismo económico en Cuba desde fines del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XIX. El llamado abolicionismo que a veces se le atribuye a la intelectualidad reformista cubana en su conjunto es cuestionable, ya que su sustento económico de modo directo o indirecto procedía de la esclavitud. La propuesta de abolición de la esclavitud que en España presentaron el diputado mexicano José Miguel Guridi Alcocer y el español Agustín de Argüelles en 1811 hubiera significado “nuestra ruina” (1952:149), según escribe Arango. Los ingenios de las familias Aldama-Alfonso contaban hacia 1843 con una dotación cercana a los veinte mil esclavos, según Antonio Álvarez Pedrosa (1948:75). Domingo Aldama costeó tanto la expatriación europea de Saco como la de Del Monte, a este último como parte de la dote al contraer matrimonio con Rosa Aldama. Incluso el tasajo que se producía en el hato de El Lugareño en Najasa, donde la mano de obra era en su mayoría asalariada, estaba destinado al consumo de las plantaciones.¹

Los reformistas cubanos concebían la sociedad cubana a su imagen y semejanza: una nación racial y culturalmente homogénea poblada exclusivamente con descendencia europea. Su deseo era blanquear la población para convertir a Cuba en la colonia más europea de América. El blanqueamiento no sólo se refiere al color de la piel, sino a los valores, a las prácticas culturales, al sistema económico, a las costumbres sociales europeas de la época identificadas en el pensamiento hegemónico con la modernización y el progreso; mientras que por otro lado, en la imaginación de los intelectuales reformistas los esclavos constituían los valores opuestos: “un grave y odioso inconveniente al progreso de la civilización de nuestra raza en Cuba” (1929:199), como asegura Del Monte.²

La siguiente carta del Lugareño recogida en el *Centón epistolario de Domingo del Monte* ilustra la posición de las figuras principales del grupo respecto a la abolición. Escribe el camagüeyano:

Como los negreros han sabido que el General se ha hecho de la vista gorda, se han tragado los muy brutos, que con ellos no puede Inglaterra, y que ahora trasplantarán el África entera a la Isla. Se han engréido y hablan gordo, y esgrimen armas prohibidas y vedadas por la buena fe, pues propalan que nosotros aspiramos a la emancipación de los esclavos. (Llaverías 1938:34)

En las décadas de 1830-1840 tanto Del Monte como El Lugareño pusieron de manifiesto que si bien eran antitratistas distaban de ser abolicionistas.

La intelectualidad cubana reformista proponía una identidad cubana basada en la homogeneidad étnica. El blanqueamiento mostraba la variante cultural de una tradición heredada de una metrópoli obsesionada con la limpieza de sangre, aunque en Cuba la importancia recaía más en el fenotipo que en el genotipo. Si bien la conciencia de cubanía

había arraigado en poetas mulatos como Manzano, que en una carta a Del Monte (29 de septiembre de 1835) expresó su deseo de escribir una novela “*propriamente cubana*” (En Friol 1977:85), era común para los criollos blancos establecer una dicotomía entre blancos/negros y cubanos/africanos, semejante a la que respecto a la población indígena en Argentina propuso Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). Los proyectos de homogeneización étnica que postulaban las burguesías criollas nacionales eran un fenómeno cultural hemisférico, tanto en las aún colonias como en las recién creadas repúblicas —Méjico fue una de las excepciones. Como indica Manuel Moreno Friguals, la Sociedad Antropológica Cubana en la década de 1860 definía como cubano a “*todo hombre blanco nacido en Cuba*” (1983:47) —lo cual hubiera excluido a escritores como Manzano. Dicha noción de la identidad cubana era común en la sociedad criolla de la primera mitad del XIX, donde el resto de la población era considerada africana, o catalogada mediante el eufemismo “*de color*”. Como indica Varela al referirse a la población negra y mulata de Cuba en 1822: “*Ambas clases reunidas forman la de originarios de África*” (1996:294). La intelectualidad reformista propone una nacionalidad blanqueada, en términos de Fernando Ortiz, una cubanía que al excluir la herencia africana resultaba incompleta (1993:4). Saco, que consolidó en Cuba la idea de nacionalidad, sólo incluyó en ésta a la progenie blanca europea, indica Eduardo Torres-Cuevas. El miedo ante una posible rebelión de esclavos limitaba su nacionalismo (1984:204), explica el historiador. El temor al sujeto de origen africano era extensible a la mayor parte de sus coetáneos reformistas en lo que Arango en 1832 codificó como la “*preocupación del color*” (1952:536). A los criollos les preocupaba que en Cuba se produjera una insurrección como la acaecida a fines del siglo anterior en Haití. Las sublevaciones de esclavos de 1840-1843 en los ingenios cubanos contribuyeron a acrecentar sus temores.

Arango sostenía que la colonia necesitaba propagar la esclavitud africana donde fuera útil a la producción, es decir, en las plantaciones, y reducir su presencia urbana (2: 166). Algunas de sus propuestas consistían en substituir a esclavos africanos por colonos españoles, concertar uniones entre colonos y mujeres de origen africano residentes en los centros urbanos, y trasladar a las nuevas parejas al campo para fundar nuevas poblaciones alejadas de las ciudades (1952:532-533). Dicha estrategia de blanqueamiento estaba además destinada a impedir que las mujeres tuvieran descendencia negra, como indica Moreno Friguals (1995:196); así mismo evitaba la descendencia del hombre africano, que a su vez sería trasladado de las ciudades al campo para aumentar las dotaciones de los ingenios. El rigor de la explotación agrícola y el agotamiento tanto físico como psicológico a que se sometía al esclavo

acortaban su vida, en comparación con los esclavos que vivían en las ciudades, donde “como son menos destruidos, se multiplican considerablemente” (1996:294), en palabras de Varela. El traslado de los esclavos urbanos al campo contribuía a aumentar la producción, razón de ser de la esclavitud, y a blanquear la población de las ciudades, emblemas de la modernidad y del progreso.

Si bien en la narrativa del XIX los desplazamientos internos forzados del esclavo aparecen ligados a los castigos —es el caso de Manzano— estas migraciones internas revelan un vínculo con el blanqueamiento al evitar con ello la reproducción del negro y facilitar el deseo sexual del blanco. Así en *Francisco* el ama traslada al esclavo protagonista de la ciudad al campo para alejarlo de Dorotea e impedir la continuidad de su relación sentimental, ocasión que aprovecha el hijo del ama, Ricardo, para violar a la esclava mulata. Las violaciones de las esclavas contribuían además al aumento del capital de los amos, mostrando así el estrecho vínculo e interdependencia que existe entre la sexualidad, el poder y el capital. La violación de Rosalía, protagonista del cuento de Tanco, ilustra esta idea cuando Fernando, hijo del ama, se da cuenta de que de esta manera aumenta la riqueza de la familia (1977:124). Como sugiere Zavala, “la sexualidad forma parte de la economía del poder” (2001:47).

El blanqueamiento era la piedra angular del proyecto de modernización cultural del reformismo criollo, como ejemplifica la carta que publicó Del Monte en *Le Globe* (1844). Para el intelectual, era necesario poblar Cuba con gente “esclarecida y europea” para convertirla en “el más brillante foco de la civilización de la raza caucásica en el mundo hispanoamericano” (1929:202). El objetivo de la inmigración de colonos españoles era blanquear y evitar lo que Del Monte llama “una amalgama social de castas” (1929:194). En una de las cartas del *Centón*, el propio Del Monte desde su destierro en París le pedía a sus familiares en La Habana que no dejaran que su hijo Miguel se juntase con negros: “No crea Vd. querido hermano,” le responde su cuñado Miguel de Aldama, que “perdemos de vista las instrucciones de Vd. acerca de la educación del niño, para ella se ciñe mamá enteramente a su carta de Vd. y lo aleja enteramente de todo roce con los negros” (Llaverías 1938:128). Esta idea se encuentra en la autobiografía de Manzano, en lo que parece una intervención editorial delmontina. Según Manzano, doña Joaquina “cuidaba de que no me rozase con los otros negritos” (1996:54).

Parte de la estrategia de dominio cultural del discurso hegémónico consiste en deshumanizar al sujeto subalterno. No es infrecuente leer en la correspondencia delmontina alusiones en las que se compara a los que llaman sus “negritos” con animales. En una carta del 9 de septiembre de 1841 El Lugareño escribe: “la polvareda que se ha armado por acá con

la nota y proyecto de convenio entre la G. Bretaña y España para sacar de la esclavitud a los *monos* importados de África" (Llaverías 1938:39). Las palabras del Lugareño recuerdan a Ricardo en la novela *Francisco* cuando afirma que los negros "descienden de los monos" (1947:46). La intelectualidad de las décadas de 1830-1840, si bien se oponía a los traficantes negreros, era negrófoba, como en 1866 calificó el mismo Lugareño a los conservadores camagüeyanos (1951:366) —a fines del siglo XIX José Martí utilizó el mismo término para referirse al racismo en los Estados Unidos.

Ni a la hegemonía metropolitana ni a la insular les interesaba la abolición de la esclavitud, pues de ella dependía la fortuna y el bienestar de los hacendados criollos y de los peninsulares radicados en la isla; además se convirtió en una de las principales fuentes de riqueza ultramarina para la metrópoli, como auguró Arango en su "Primer papel sobre el comercio de negros" (1789). El fomento de la esclavitud además de contribuir al sustento del aparato burocrático-militar colonial, servía a la metrópoli para mantener su hegemonía política en Cuba. La táctica metropolitana era mantener un alto porcentaje de esclavos y de población de origen africano que frenara los deseos de independencia de los criollos. En una carta de 1841 El Lugareño se preguntaba: "¿Quién le quita al Gobierno la idea de que los negros son el freno que sujetla la Isla de Cuba?" Cuestión que él mismo responde al citar las palabras de un magistrado camagüeyano: "suprimir la trata y proteger la inmigración blanca es dar primer y segundo repique de la Independencia" (Llaverías 1938: 32).³

Ante un conflicto entre criollos y metropolitanos, ondeaba en la memoria colectiva la reciente revolución de Haití, de la que se hizo eco gran parte de la narrativa cubana del XIX, entre ellas la novela *Sab*. En una de sus cartas, Avellaneda recuerda que su padre pronosticaba "a Cuba una suerte igual a la de otra Isla vecina, presa de los negros" (1989:143). La intelectualidad criolla reformista proponía el blanqueamiento para prevenir una "africanización" de la isla que condujera a la emancipación de los esclavos. En 1843 El Lugareño escribe que ha "leído una carta en que se dice que los emisarios, misioneros y agentes diplomáticos de Inglaterra andan de *casa en casa ofreciéndonos la independencia a trueque de la emancipación*. ¡Terrible condición!" (Llaverías 1938:90). En la década de 1840 había un interés común por parte de la hegemonía criolla y metropolitana por mantener la estabilidad social en la isla. El cese efectivo de la trata que proponía la intelectualidad reformista impediría la entrada de nuevos esclavos africanos, sobre todo bozales originarios de África, a los que el discurso hegemónico atribuía mayor rebeldía.

Después de las insurrecciones de 1840-1843 y sobre todo tras la represión que siguió a la Conspiración de la Escalera (1844), un mayor

número de hacendados asume en parte las posiciones de los intelectuales de la sacarocracia modernizadora. Incluso el representante de la metrópoli Vicente Vázquez Queipo en su *Informe Fiscal sobre Fomento de la Población Blanca en la Isla de Cuba y Emancipación Progresiva de la Esclava* menciona la necesidad de “aminorar la raza de color, y extinguir la esclavitud” (1845:57). La esclavitud terminaría cuando se eliminase de modo gradual la presencia africana en Cuba, según el fiscal, en el plazo de un siglo.

Como sugiere el plazo propuesto, el interés de Queipo era mantener la esclavitud tanto como fuera posible y útil para los intereses coloniales. Aunque en “Carta de un cubano a un amigo suyo” (1847) Saco criticó el informe de Queipo, es importante constatar que a mediados de la década de 1840 la propuesta del representante de la metrópoli comparte algunas de las ideas de la intelectualidad reformista. Queipo propone enviar a los esclavos domésticos al campo donde serían más útiles, deportar a los libertos que infringieran alguna ley, así como a los nuevos emancipados, a los cuales se les impondría como condición de su libertad abandonar Cuba. Incluso posteriormente el intelectual español Ramón de la Sagra radicado en La Habana, con el que Saco mantuvo una acre polémica a mediados de 1830, por la que fue llamado independentista debido a los elogios (1963:74) que el cubano le dirige al poeta José María Heredia (1803-1839), considera que el sistema de producción esclavista es un freno para la modernización (1963:211). Si bien insulares y metropolitanos diferían en sus intereses políticos, compartían los de cultura y clase social.

Del esclavo dócil

¿Por qué no,
por qué no iba a tener el alma
negra?

Nicolás Guillén

La narración de la esclavitud auspiciada por el grupo delmontino suprimía la resistencia del sujeto africano al representar al esclavo como a un ser dócil y sumiso. Ivan A. Schulman indica que además de mostrar la deshumanización que la esclavitud operaba en el amo, dichas estrategias estaban destinadas a que el lector sintiera lástima por el esclavo (1977:359). De ese modo la lectura genera una catarsis moral para ganarse “la simpatía de los lectores”, como leemos en una carta de Milanés publicada en el *Centón* (Figarola-Caneda 1926:54). En última instancia, ni a la sacarocracia ni a sus intelectuales les interesaba reconocer la resistencia del esclavo, ni tampoco manifestar temor, como

muestra la siguiente recomendación que Tomás Gener y Félix Varela le hacen a Del Monte: “nunca conviene que sepan que les tememos” (Figarola-Caneda 1924:94).

Aunque la supresión de la rebeldía del esclavo en la década de 1830 se subordinaba a los intereses de la intelectualidad reformista, el temor está latente en la narrativa coetánea mediante el uso de alegorías y la construcción de espacios oníricos en los cuales se desvelan las preocupaciones sublimadas de la hegemonía criolla frente a una posible rebelión de esclavos. Se trata de representaciones e ideas que forman parte de la memoria colectiva, como propone Iris Zavala en *Colonialism and Culture* (1992). Para la investigadora “el ‘subterráneo político’ —entendido como sedimento de fantasías e identidades imaginarias— es colectivo” (1992:23).⁴ Así en 1844 Miguel de Aldama describe las insurrecciones en los ingenios de Matanzas como “visiones y miedos” de los criollos, “donde apenas existía causa” (Llaverías 1938:113). De igual modo, la supresión de las emociones están presentes en “el contradiscurso reprimido del subalterno” (1993:73), como indica Evelyn Picon Garfield respecto a *Sab*.

En la novela aparecen coincidencias con las ideas del reformismo criollo. En este sentido, merece comentario la relación entre la escritora y El Lugareño, más que por su parentesco familiar —era su sobrina— por los vínculos culturales e intelectuales que existían entre ambos. De dicha relación queda constancia en algunas narraciones coetáneas y contemporáneas. En la novela de la escritora camagüeyana Mary Cruz Niña *Tula* (2001), sobrenombre de Avellaneda, la narradora explica cómo El Lugareño se hace cargo de la tutela de Sabás —esclavo de Tula y alter ego literario de Sab— hasta que éste cumpliera la mayoría de edad. El también camagüeyano José R. Betancourt (1823-1890) en su narración *Una feria de la Caridad en 183...* (1841) menciona la existencia de un busto de “Tula Avellaneda” (1978:125) en la casa del Lugareño en Najasa.

Por lo que respecta a la relación con Del Monte, la escritora no participó en sus tertulias. Cuando Del Monte se traslada de Matanzas a La Habana en febrero de 1836, Avellaneda ya residía en Santiago de Cuba desde abril de 1835. Aunque ambos residieron en Madrid durante la expatriación de éste último (1845-1853), sólo coincidieron en escasas ocasiones —según Del Monte, la escritora se movía en las altas esferas del poder, como así mismo confirman los matrimonios que contrajo la autora en España, primero con el Gobernador Civil de Madrid y posteriormente con el Ayudante de Cámara del Rey. Sin embargo, sí existía reconocimiento literario, como indica un comentario de González del Valle en 1843 (Llaverías 1938:143) en el que deja constancia de que los contertulios conocían la segunda novela de Avellaneda *Dos mujeres* (1842). De igual modo, una reseña del 26 de febrero de 1842 aparecida

en la *Gaceta de Puerto Príncipe* y la escrita por Villaverde el 8-9 de agosto de 1842 para el *Faro Industrial de la Habana* (Figarola Caneda 1929:78-79) indican que tanto El Lugareño, asiduo colaborador de la *Gaceta camagüeyana*, como los demás escritores que se reunían en torno a Del Monte tenían noticia de *Sab*. Por su parte, Avellaneda estaba familiarizada con las ideas reformistas sobre la esclavitud que circulaban en Cuba en la década de 1830. Además de conocer a José María Heredia, independentista e íntimo amigo de Del Monte, era ávida lectora y sin duda conocía la *Gaceta*, a la cual El Lugareño llamó “un *ajíaco* en que entran todas las viandas” (1950:90).

Si bien la visión de la identidad en *Sab* difiere en apariencia y en matices de la delmontina, las ideas sobre la esclavitud coinciden con las del reformismo criollo. Las propuestas culturales de los “jóvenes progresistas” (1950:218), como los llamaba El Lugareño, eran conocidas en La Habana, así como en Camagüey, donde las difundió sobre todo El Lugareño, y probablemente se comentaban entre los asistentes a las tertulias que organizaba la madre de Avellaneda en la ciudad. Aunque los escritores de la tertulia delmontina no intervinieron en la escritura de *Sab*, como era habitual que hicieran con los textos escritos por los tertulios, el código social⁵ de la novela concuerda con el del reformismo criollo en torno al cual se produjeron gran parte de las obras epocales sobre la esclavitud: la representación del esclavo dócil, la supresión de la resistencia mediante su desplazamiento a un espacio onírico o alegórico, la substitución del sistema de producción esclavista por el asalariado y, como parte de la fantasía del blanqueamiento, la eliminación progresiva del sujeto africano mediante la emancipación gradual.

En la novela se formula una crítica de la subalternidad de la mujer blanca en la sociedad patriarcal; sin embargo, el discurso sobre la esclavitud está delimitado en parte por la cultura y la clase de la narradora. Si por un lado se resalta la inmoralidad de la esclavitud y se apoya la emancipación progresiva del sujeto de origen africano; por otro, al suprimir cualquier expresión de rebeldía el discurso concuerda con el código delmontino del esclavo dócil. No obstante, la rebeldía del esclavo aparece en el subterráneo político colectivo. Aunque en las narraciones de la esclavitud se debía evitar causarles inquietud a los lectores, tanto Teresa como Don Carlos manifiestan temor en varias ocasiones. El esclavo mulato es quien conjura el miedo de los blancos criollos a una insurrección —en definitiva el miedo al negro— al asegurarle a Teresa que nunca se rebelará contra los amos: “ningún peligro os amenaza”, le dice, “los esclavos arrastran pacientemente su cadena: acaso sólo necesitan para romperla, oír una voz que les grite: isois hombres! pero esa voz no será la mía, podéis creerlo” (1841:II.12-13). En dicha exclamación se añan estereotipos genéricos y raciales de la llamada feminización

del esclavo —la asimilación de dos subalternos, como propone Garfield— la cual es extensiva a la dotación del ingenio. Por su naturaleza dócil, según se desprende de las palabras de Sab, el esclavo posee cualidades femeninas de acuerdo con el código patriarcal; se le equipara así a la mujer subyugada al amo/esposo. La visión de Sab se remonta además a la pregunta retórica de Arango, cuando para persuadir al rey sobre los peligros de la abolición le plantea al monarca que decida “si es éste el momento de despertar al que duerme” (1841:II.183). Según Sab, el esclavo carece de conciencia y por tanto no es consciente de su condición —idea que compartían los pensadores ilustrados europeos. En última instancia Sab contribuye a ocultar, sino suprimir, los deseos de emancipación del esclavo. Aunque es capaz de reflexionar sobre la inmoralidad de la esclavitud, como esclavo modelo se somete al orden esclavista y patriarcal: “Sab volvió a arrojarse a los pies de su amo, cuya mano cubrió de besos y lágrimas” (1841:I.165).

El amor de los esclavos por los amos es una idealización del discurso hegemónico —Nancy Morejón reinterpreta dicho estereotipo en poemas como “Amo a mi amo”. Como indica Walter Rodney, “la presencia de tipos serviles se ha sobreestimado no solo debido a prejuicios racistas, sino también por la incapacidad de reconocer el grado de interpretación consciente de un papel que realizaban los esclavos” (1990:106). Aunque esta práctica en particular no sea propia de Sab en tanto que su resistencia frente a la esclavitud es cuestionable, si lo es respecto a su relación con Enrique, e incluso con Carlota y su padre —en tanto que tiene mayor conocimiento que ambos respecto a las pretensiones de Enrique, y por tanto, cierto poder para alterar el destino de los personajes y el curso de la narración— no así con Teresa con la cual se sincera en la segunda parte de la novela. De modo semejante, la imagen del esclavo rebelde suele ser una distorsión estratégica —aunque esté más cerca de la realidad histórica— sin que por ello se descarte que hayan existido individuos que respondan a ambos estereotipos. Se trata en definitiva de lo que Franz Fanon en *Black Skin, White Masks* (1952) llamó “El mito del negro malo” (1991:92). La opinión que el intelectual abolicionista de origen cubano Rafael María de Labra (1841-1918) ofrece en su ensayo *La brutalidad de los negros* (1876) conviene a la imagen del esclavo dócil. El “carácter distintivo del negro”, escribe, “es el de la abnegación y la humildad” además del “amor entrañable con que mira al amo que bondadosamente lo trata” (1876:2). Sin embargo, previamente en su ensayo *La abolición de la esclavitud en el orden económico* (1874) reconoce la resistencia del negro frente a la esclavitud al mencionar las insurrecciones en Cuba: “es un error capital”, argumenta, “la creencia en que están muchos de que los negros de Cuba viven tranquilos y hasta satisfechos en su abyección y servidumbre” (1874:229).

Estas estrategias discursivas están presentes en el discurso de la esclavitud en América desde sus inicios y forman parte del discurso moderno en Cuba desde los escritos de Francisco de Arango y Parreño a fines del siglo XVIII. Los cambios de posición del discurso hegemónico se pueden definir de forma sucinta con las siguientes palabras de Domingo del Monte: “A nuevas circunstancias, nuevas formas” (Citado por Martínez Carmenate 1997:409). De igual manera, la construcción de los personajes de *Sab* forma parte de las estrategias de persuasión. Don Carlos encarna el estereotipo del amo bueno; visión ideal de la hegemonía que recuerda las semblanzas y biografías sobre la intelectualidad de la época. Entre ellas, *Gaspar Betancourt Cisneros. El Lugareño* (1938) de Federico de Córdova y la que para la revista el *Kaleidoscopio* (1838) escribió Ramón de Palma sobre Arango —que además de destacada figura para los asuntos económicos y políticos de Cuba era propietario del ingenio “La Ninfa” en Güines.

La perspectiva cultural de *Sab* es la del blanco, como afirma Pedro Barreda Tomás (1995: 91). Al referirse a la batalla de las almas que acontece entre los personajes, Barreda menciona que *Sab* merecía tener cuerpo blanco y Enrique el alma de *Sab*: “Cuerpos y espíritus, de esta manera hubiesen concordado” (1995:93). El deseo sexual en la novela se sublima mediante fantasías identitarias del color. En el caso del protagonista la narradora revierte la noción al construir un personaje mulato en busca de la mitad velada de su identidad, del cuerpo blanco como fetiche, de su blanqueamiento. Como signo del mimetismo cultural y de la maldición bíblica que Occidente le atribuye al negro, *Sab* considera su piel como “el sello del oprobio y del infortunio” (1841:II.38).

En la novela se llevan a cabo metamorfosis de la raza e identidad que revelan su naturaleza como construcción cultural—la construcción de identidades imaginarias que menciona Zavala— al tiempo que refuerzan la hegemonía cultural blanca, de ahí el deseo de la narradora de que el alma de *Sab* posea el cuerpo de Enrique. Si su piel fuera blanca, la unión corporal sería posible. La unión espiritual de *Sab* y Carlota, del esclavo y del ama, ya aconteció mediante “un éxtasis inexplicable en el que Dios y Carlota se unían en mi alma” (1841:II.26), como recuerda *Sab*. La ocasión de librarse de su antagonista, Enrique, se le presenta cuando éste se desmaya al golpearse contra la rama de un árbol. Sin embargo, *Sab* no se aprovecha de la situación, sino que le salva la vida. Respeta de ese modo la voluntad de Carlota, su lealtad al ama que le ha pedido que proteja a Enrique, al hombre blanco. Si la narradora considera que *Sab* merece un cuerpo blanco, éste desea que Carlota hubiera tenido la “tez negra o cobriza” (1841:I.138), lo cual hubiera permitido la consumación física de su deseo. Fruto de una unión interracial, *Sab* reprime sus deseos de unirse a Carlota y rechaza la oferta que le hace

Teresa de escapar juntos.

La observación de Manzano en su *Autobiografía* es también pertinente para Sab: “mulato entre negros” (1996:106). La línea del color presente en la novela separa a mulatos y negros, “los otros esclavos” como los llama Sab. Como él mismo asegura: “jamás he sufrido el trato duro que se da generalmente a los negros” (1841:I.21). Si bien Sab carece de derechos al no ser blanco, tiene acceso a privilegios que le están vedados al esclavo negro, ya que previamente ejerció de calesero y en la narración ocupa el puesto de mayoral, ocupaciones que a menudo realizaban los mismos españoles. Por su supuesto origen noble materno —como en la historia de Nay y Sinar en *María* (1867) de Jorge Isaacs— Sab forma parte de esa esfera de individuos “de distinción, de estimación, o de razón” (1996:44), que en la *Autobiografía* Manzano identifica con el trato especial que recibió su madre. Además, el padre biológico de Sab era hermano de su amo Don Carlos. Se establece así una filiación ideal que se manifiesta en la nobleza interior del alma. Si comparamos a Sab con Manzano, el poeta esclavo crea una genealogía en la que destaca su capacidad como ser racional y civilizado —al igual que la mulata Dorothea en la novela de Suárez y Romero (1947:46)—; sin embargo, además de tener conciencia de su situación subalterna Manzano cuestiona y se rebela contra su condición de esclavo. Como haría el personaje idóneo de una novela delmontina, Sab critica la inmoralidad de la esclavitud, pero no se rebela. Aunque la novela se gestó sin la intervención editorial directa del grupo delmontino, está más próxima a su código social que la *Autobiografía* de Manzano, escritor que al fin y al cabo era mulato y al comenzar la escritura de su narración aún esclavo.

El discurso crítico de la esclavitud aparece en las primeras intervenciones de Sab, así como de manera velada en el subterráneo político de los amos, como muestran las alegorías siboneyistas de la novela y la escena de Carlota con la mariposa —alegoría semejante a la del poema de Manzano “La cocuyera”. Este espacio onírico, según propone Zavala, “proyecta una fantasía ideológica de liberación simbólica” (1991:112). En el caso de la novela no sólo del negro, sino sobre todo de la mujer blanca. La intelectualidad criolla consideraba la eliminación progresiva de la esclavitud como una condición necesaria para su propia emancipación cultural. Si bien la novela critica la injusticia moral de la esclavitud, lo hace sin sugerir, ni mucho menos proponer la emancipación de los esclavos. Sab obtiene la libertad de modo gradual, según las expectativas del reformismo criollo, después de realizar un trabajo para amortizar el precio en que pudiera estar coartado un esclavo. En cierto modo, Sab es el modelo ideal del trabajador asalariado. Además, le avalan méritos como salvar a Enrique Otway, es decir, proteger al amo blanco, y de salvarle la vida al mestizo Luís, nieto de Martina, a raíz de lo cual Don

Carlos lo manumite. Sab es un personaje modelo para la abolición gradual de la esclavitud. Como mayoral un rasgo distintivo de su carácter es la docilidad, con lo que se atenúa la desconfianza del blanco que teme que el negro ocupe su lugar en la sociedad patriarcal, tanto en la esfera del poder como en la sexual. Como advierte Labra, la posibilidad de “un espantoso conflicto en el momento en que los pobres negros sean emancipados” (1876:1). A pesar del esplendor de Bellavista venido a menos, exactamente a la mitad de su dotación, en consecuencia, a la mitad de su producción, como precisa Sab, la paz en el ingenio y la mansedumbre de los esclavos aseguran una producción continua en concordancia con las sugerencias de Arango que elogia las plantaciones sureñas por “mantener a sus esclavos en perfecta tranquilidad” (1841: II.148).

Además del amo idealizado, en la narrativa de la esclavitud es a veces el ama la que procura la felicidad de los esclavos. Así en *Francisco* se le atribuye al ama Mendizábal una naturaleza bondadosa en armonía con la docilidad de los esclavos —conforme avanza la novela los valores morales del ama se deterioran. Como opina el narrador, “poco padecían los esclavos bajo su dominio, con tener satisfechas sus necesidades físicas estaban contentos, y querían a la señora Mendizábal lo propio que si los colmara de grandísimos afectos” (1947:51). En *Sab*, Carlota es el ama buena. En uno de los jardines del ingenio, la joven se distrae atrapando a una mariposa. Una vez presa “cesa de repente de complacerse en la desgracia de su cautiva” y después de liberarla “se regocija con verla volar libre” (1841:I.91-92). La acción se funde con la entrada en escena de la dotación de esclavos camino del cañaveral. De manera semejante al narrador de *Francisco*, comenta la narradora: “Se juzgan afortunados, porque no se les prodigan palos e injurias” (1841:I.93). El deseo de libertad que Carlota expresa en relación con la mariposa es un símbolo de la doble codificación narrativa de la esclavitud de la mujer y la del sujeto africano, de nuevo la asimilación de dos subalternos, como propone Garfield, así como Adriana Méndez Rodenas (1997:172).

Más que esclavos, la dotación del ingenio Bellavista parece un grupo de trabajadores a los que Carlota les entrega el salario. Como relata Joaquín Agüero y Agüero sobre la ceremonia de manumisión de sus esclavos en las proximidades de Camagüey, su esposa “iba llamándolos por sus nombres” (En Betancourt 1978:146); de igual modo, Carlota les pregunta el nombre a sus esclavos “uno por uno” (1841:I.93). Si Francisco, según Suárez y Romero, es “una excepción muy singular” (Llaverías 1930: 44), también lo son el esclavo Sab y su ama Carlota. La siguiente escena ilustra la excepcionalidad de Carlota:

Encantados, los negros respondían colmándola de bendiciones a Carlota, y celebrando la humanidad de D. Carlos y el celo y benignidad de su mayoral Sab. Carlota se complacía escuchándoles, y repartió entre

ellos todo el dinero que llevaba en sus bolsillos con expresiones de compasión y afecto. Los esclavos se alejaron bendiciéndola y ella les siguió algún tiempo con los ojos llenos de lágrimas. (1841:193)

Esta visión idealizada de la sociedad esclavista está en consonancia con el papel de mediador del amo en el discurso hegemónico —el padre de Carlota también realiza actos filantrópicos con la indígena Martina—; mientras que Sab es así mismo mediador entre el amo/a a quien sirve y los personajes de origen indígena y los esclavos. Según Arango, era gracias a la esclavitud que los africanos “venían a ser más felices de lo que eran” (1952:167). Como Arango, el padre José Agustín Caballero (1771-1835) ofrece en 1791 una versión cristiana de la búsqueda de la felicidad en la esclavitud. Caballero le pide a los amos “dulzura con ellos” para así “pueda cada amo decir con ingenuidad a sus esclavos lo mucho que ama a sus hermanos” (1990:82). Los estereotipos del esclavo y del amo se ajustan al código de los escritores e intelectuales reformistas de la época y forman parte de sus estrategias discursivas y de persuasión.

En *Una feria de la Caridad en 183...* Betancourt relata que los ocho esclavos del fundo La Caoba⁶ que Agüero liberó, todas las noches iban a besarle la mano a su antiguo amo —en el tiempo de la narración son asalariados libres de Najasa en la colonia agrícola La Yuca. En una ocasión, uno de ellos declara: “Yo quiero vivir y morir al lado de mi amo” (1978:147). Además de tratar de persuadir al lector de la naturaleza sumisa del sujeto de origen africano, bien sea esclavo o liberto, otro de los objetivos del narrador es mostrar el progreso económico que se crea con la mano de obra libre en las colonias agrícolas integradas por libertos. En el apartado económico, tanto la narración de Avellaneda como la de Betancourt son afines a las propuestas de la intelectualidad reformista para la conversión del trabajo esclavo en mano de obra asalariada; aunque de mayor importancia es la identificación de la mano de obra libre con la emigración blanca. Ya establecido el desarrollo económico de la isla, el proyecto de blanqueamiento cultural del reformismo criollo tomaba precedencia. Así lo indica la siguiente frase que Betancourt le atribuye a Agüero: “quiero a Cuba más blanca, culta y moralizada, que próspera, bella y opulenta, aunque una cosa no se opone a la otra” (1978:157).

Movidos por sus intereses culturales, los reformistas criollos cuestionan la futura viabilidad económica de la esclavitud como sistema de producción, experimentan con colonos blancos —catalanes, vizcaínos, gallegos, canarios— y fomentan la conversión del esclavo emancipado en asalariado como parte del proceso de transición hacia un sistema de producción basado en la mano de obra libre y en el blanqueamiento de la sociedad. Al igual que la mariposa está preparada para abandonar su cautiverio, la novela de Avellaneda representa a los esclavos aptos para

la manumisión gradual. La acción de Carlota al darles dinero enlaza con las prácticas de trabajo asalariado del Lugareño en su hato de Najasa (Betancourt 1978:132). Lo que a primera vista parecen ser gestos “frívolos y ligeros” (1841:I.92) de Carlota son alegorías que forman parte del subterráneo político colectivo. Según Carlota, la esclavitud africana era innecesaria para el desarrollo económico de Cuba. Al referirse a un imaginado pasado de los siboneyes comenta que “este suelo virgen no necesitaba ser regado con el sudor de los esclavos para producirles” (1841:I.137). Mediante esta imagen Carlota representa un mundo precolombino sin esclavos, semejante al que invoca Arango una vez conseguido su propósito de desarrollar la agricultura y la economía mediante la esclavitud. El intelectual habanero quisiera que “en vez de tener tan peligrosos compañeros”, en referencia a los negros esclavos, “fuésemos todos unos, o a lo menos conservásemos la desgraciada raza que encontró sobre este suelo su inmortal Descubridor” (1952:149).

La alusión colombina no es fortuita, pues la representación del buen salvaje en América se remonta a los cuadernos de navegación de Colón; mientras que en la poesía cubana el nativo americano aparece de forma destacada, junto al africano, en el texto fundacional *Espejo de paciencia* (1608), poema que José Antonio Echeverría dio a conocer en la época en que Avellaneda escribe la novela. Aunque durante las primeras décadas del siglo XIX la figura del indígena empezó a cobrar mayor relevancia en las letras cubanas, sobre todo en la poesía de Heredia, de Plácido, de José Jacinto Milanés, fue el Siboneyismo a mediados de la década de 1850 el que convirtió al indígena en su *leitmotiv* poético. *Sab* no es un texto del movimiento siboneyista; es más, José Fornaris, uno de sus fundadores junto a Joaquín Lorenzo Luaces, impugnó la cubanía de Avellaneda. Sin embargo, la memoria cultural indígena de Cuba está presente en la novela de Avellaneda, así mismo comparte rasgos importantes con el movimiento iniciado por Fornaris.

El Siboneyismo, opina Moreno Fraginals es “una especie de indigenismo sin indígenas, expresando una nostalgia romántica por una imaginaria Arcadia india destruida por los conquistadores españoles” (1983:192); al acudir a un grupo extinto, explica el historiador, los poetas ni se identificaban con los españoles ni con los negros. Un aspecto cultural relevante del Siboneyismo es que representa un mundo blanqueado, en cierto modo, como el del final de la novela de Avellaneda donde los únicos protagonistas que sobreviven son blancos: la indígena Martina y su progenie, incluido Sab, desaparecen durante el transcurso de la novela.

Si bien jerárquica, la visión multicultural de Avellaneda evoca el mestizaje americano. Retomando la imagen de la asimilación de los subalternos, en este caso se produce entre la nativa americana y el

sujeto de origen africano. Como en los versos de Milanés, el destino del esclavo negro converge con el del indígena: “Campos donde la bárbara conquista / Cual antes en el indio, hoy vil se ensaña / En el negro infeliz” (Figarola-Caneda 1926:27). La invitación que le hace el amo Don Carlos a Sab para que se siente a la mesa con él muestra la utopía del mestizaje. La escena representa una sociedad idílica en la que el esclavo es recompensado con un puesto en la sociedad blanca patriarcal, por mantenerse en el lugar que ésta le tiene asignado, sin intentar cambiar el orden social esclavista, ni transgredir los límites de su condición subalterna en relación con el blanco.

La afinidad espiritual y el parentesco entre Sab, Teresa y Carlota configuran otro aspecto de la utopía identitaria. Dicha concepción de la identidad contrasta con la del reformismo criollo, para el cual color equivale a raza y ésta a nacionalidad. Como explica Tim Rackett, “el color funciona en la fantasía racista como un modo discriminatorio de diferenciar a los sujetos como si tuvieran identidades raciales” (1985:190), así como identidades culturales.

El “más ardiente deseo” de Del Monte al defender el trabajo libre asalariado era “que los ricos campos de aquella preciosa colonia no se fecundaran con más sudor que el que corriera de frentes blancas” (1929:199). Aunque posterior, la propuesta, e incluso la imagen, de Del Monte, es semejante a la de la novela, cuando Carlota le dice a Enrique de forma utópica que la riqueza de la isla podía haberse creado sin el “sudor de los esclavos” (1841:I.137). En definitiva, estas ideas concuerdan con el código cultural reformista y con el deseo de que el sujeto de origen africano, incluido Sab, desaparezca de la geografía física y cultural de Cuba. Salvo por la transfiguración siboneyista de Carlota, convertida en india imaginaria como Enrique, la identidad cubana representada en *Sab* contrasta sólo en la superficie con la delmontina. Las identidades simbólicas se convierten en máscaras culturales intercambiables de acuerdo con las fantasías raciales de la narración; máscaras en cierto modo destinadas a la homogeneización cultural.

Al comienzo de la novela, Enrique piensa que Sab es un criollo al que le gusta disfrazarse de labriego, de “paisano del campo” (1841: I.10) —preámbulo de la fantasía racial de la narrativa que considera que Sab merece ser blanco para armonizar con la pureza de su alma—; Sab desea que Carlota sea negra como él o indígena como su madre adoptiva; Carlota a su vez quisiera convertirse en indígena con Enrique. Como comenta Rackett, en el discurso hegemónico hallamos un “deseo racista de ser, tener un yo, unido y separado de su otro fantasmático, ‘el negro,’ como fetiche/mito” (1985:190). Incluso en las novelas del círculo delmontino nos encontramos con el deseo de ser/poseer el otro cultural, como ejercicio de poder y dominio sexual —como recuerda Zavala,

“el placer es útil” (2001:85). Así cuando el niño Ricardo le declara a la mulata Dorotea que “daría cualquier cosa por ser negro” (1947:144). Como en *Sab*, en *Francisco* se produce una asimetría entre el cuerpo corrupto y corruptor del personaje blanco y la pureza del alma limpia del negro; lo cual no impide, sino que facilita su desaparición al final de la novela. Como en *Francisco*, la muerte del héroe de Avellaneda es inevitable, así como la de Martina y de su progenie.

Como proponía Del Monte para Cuba, la comunidad imaginada de la novela se blanquea con la desaparición de las culturas subalternas. En última instancia, los personajes corren la misma suerte que los siboneyes. Si cuando Gertrudis Gómez de Avellaneda escribe *Sab* la población de descendencia africana en Cuba superaba a la de origen europeo, en la década de 1860 el balance comienza a invertirse.

Notas

- ¹ Adam Smith, que equiparaba la fuerza de trabajo del esclavo con la del ganado, opinaba que los mercados de todos los países de Europa se beneficiaban de la producción colonial, independientemente de si tenían comercio directo o no con las mismas (1991:526-528). De modo que aún aquellos países y regiones sin esclavos formaban parte del engranaje de la economía esclavista —así el Norte de los Estados Unidos cuya materia prima procedía del Sur.
- ² En obras como *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) de Inmanuel Kant (1724-1804) se presentan algunos estereotipos del negro africano de uso corriente en el pensamiento europeo de la época.
- ³ Si Del Monte mantuvo una postura ambivalente, e incluso a veces contraria, respecto a la independencia, El Lugareño en la década de 1820 fue independentista; después por motivos tácticos adoptó posiciones anexionistas —como muestra su polémica al respecto con Saco— y en sus últimos años se decantó de nuevo por la independencia.
- ⁴ Las traducciones del inglés son nuestras.
- ⁵ Las ideas de Dowe Fokkema sobre el código de grupo o código social son aplicables a la intelectualidad reformista. Según explica Fokkema, se trata del “código diseñado por un grupo de escritores que a menudo pertenecen a una misma generación, movimiento o corriente literaria, y que son reconocidos por sus lectores coetáneos y futuros. Juntos, estos escritores y sus lectores forman una comunidad semiótica de manera que los últimos comprenden los textos

que producen los primeros" (1984:11).

- ⁶ La Caoba formaba parte del mayorazgo del Lugareño en Najasa, en las cercanías de Camagüey. La residencia del Lugareño se conocía como el Ciego de Najasa.

Referencias

- Álvarez Pedroso, Antonio. 1948. *Miguel de Aldama*. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- Arango y Parreño, Francisco de. [1888-1889] 1952. *Obras*. Vol. 2. La Habana: Ministerio de Educación.
- Barcia, María del Carmen. 1987. *Burguesía esclavista y abolición*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Barreda Tomás, Pedro. 1995. "Abolicionismo y feminismo en la Avellaneda: lo negro como artificio en *Sab.*" Pp. 84-97 en *Esclavitud y narrativa en el siglo XIX cubano. Enfoques recientes*, edición de Salvador Arias. La Habana: Editorial Academia.
- Betancourt, José Ramón de. [1856] 1978. *Una feria de la caridad en 183* La Habana: Editorial Letras Cubanias.
- Betancourt Cisneros "El Lugareño," Gaspar. 1951. *Epistolarios*. La Habana: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.
- _____. *Escenas cotidianas*. 1950. La Habana: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.
- Caballero, José Agustín. [1791] 1990. "A los cosecheros de Azúcar, sobre los calabozos de sus Ingenios." Pp. 79-92 en *El Papel Periódico de la Havana, 1790-1805*, edición de Cintio Vitier, Fina García Marruz y Roberto Friol. La Habana: Editorial Letras Cubanias.
- Cruz, Mary. 2001. *Niña Tula*. La Habana: Editorial Letras Cubanias.
- Fanon, Frantz. [1952] 1991. *Black Skin, White Masks*. Traducción de Charles Lam Markmann. New York: Grove Weidenfeld.
- Figarola Caneda, Domingo. 1929. *Gertrudis Gómez de Avellaneda; biografía, bibliografía e iconografía, incluyendo muchas cartas, inéditas o publicadas, escritas por la gran poetisa o dirigidas a ella, y sus memorias*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.
- Figarola Caneda, Domingo, editor. 1926. *Centón epistolario de Domingo del Monte*. 1836-1838. Vol. 3. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- _____. 1924. *Centón epistolario de Domingo del Monte*. 1833-1835. Vol. 2. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- Fokkema, D. W. 1984. *Literary History, Modernism, and Postmodernism*. Amsterdam: John Benjamins.
- Friol, Roberto. 1977. *Suite para Juan Francisco Manzano*. La Habana: Editorial

- Arte y Literatura.
- Gómez de Avellaneda, Gertrudis. 1989. *Poesías y epistolario de amor y de amistad*, edición de Elena Catena. Madrid: Castalia.
- _____. 1842. *Dos mujeres*. 4 vols. Madrid: Gabinete Literario.
- _____. 1841. *Sab.* 2 vols. Madrid: Imprenta Calle del Barco Núm. 26.
- Labra, Rafael M. de. 1876. *La brutalidad de los negros*. Madrid: A.J. Alaria.
- _____. 1873. *La abolición de la esclavitud en el orden económico*. Madrid: M. Martínez.
- Llaverías, Joaquín, ed. 1938. *Centón epistolario de Domingo del Monte*. 1841-1843. Vol. 5. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- _____. 1930. *Centón epistolario de Domingo del Monte*. 1839-1840. Vol. 4. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- Manzano, Juan Francisco. [1835-1839] 1996. *Autobiografía de un esclavo*, edición de Ivan A. Schulman. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Martínez Carmenate, Urbano. 1997. *Domingo Del Monte y su tiempo*. La Habana: Ediciones Unión.
- Méndez Rodenas, Adriana. 1997. "Mujer, nación y otredad en Gertrudis Gómez de Avellaneda." Pp. 167-179 en *Mujeres latinoamericanas: Historia y cultura. Siglos XVI al XIX*. Vol. 1, edición de Luisa Campuzano. La Habana: Casa de las Américas.
- Monte, Domingo del. 1929. *Escritos*. Vol 1. La Habana: Cultural.
- Moreno Fraginals, Manuel. 1995. *Cuba/España España/Cuba. Historia común*. Barcelona: Crítica.
- _____. 1983. *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Crítica.
- Ortiz, Fernando. 1993. *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Picon Garfield, Evelyn. 1993. *Poder y sexualidad: el discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda*. Amsterdam: Rodopi.
- Rackett, Tim. 1985. "Racist Social Fantasy and Paranoia." Pp. 190-200 en *Europe and its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*. Vol. 1, edición de Francis Barker. Colchester: University of Essex.
- Rodney, Walter. 1990. "Africa in Europe and the Americas." Pp. 84-121 en *The Black Diaspora: Africans and Their Descendants in the Wider World. 1800 to the Present*, edición de The Black Diaspora Committee of Howard University. Needham Heights, MA: Ginn Press.
- Saco, José Antonio. [1858-1859] 1963. *Colección de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba, ya publicados, ya inéditos*. 3 vols. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Sagra, Ramón de la. *Cuba, 1860*. 1963. *Selección de artículos sobre agricultura cubana*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.

- Schulman, Ivan A. 1977. "The Portrait of the Slave: Ideology and Aesthetics in the Cuban Antislavery Novel." *Annals of New York Academy of Sciences*. 292: 356-367.
- Smith, Adam. [1776] 1991. *The Wealth of Nations*. New York: Knopf.
- Suárez y Romero, Anselmo. [1839] 1947. *Francisco. El ingenio o las delicias del campo*. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Tanco Bosmeniel, Félix M. [1838] 1977. "Petrona y Rosalía." Pp. 103-137 en *Cuentos cubanos del siglo XIX*, edición de Salvador Bueno. Editorial de Arte y Literatura.
- Torres-Cuevas, Eduardo. 1984. *La polémica de la esclavitud: José Antonio Saco*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Varela, Félix. [1823] 1996. "Memoria que muestra la necesidad de extinguir la esclavitud de los negros en la Isla de Cuba, atendiendo a los intereses de sus propietarios." Pp. 291-304 en *Los negros esclavos*, edición de Fernando Ortiz. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Vázquez Queipo, Vicente. 1845. *Informe fiscal sobre fomento de la población blanca en la isla de Cuba y emancipación progresiva de la esclava*. Madrid: Impr. de J. Martín Alegría.
- Zavala, Iris M. 2001. *El rapto de América y el síntoma de la modernidad*. Barcelona: Montesinos.
- _____. 1992. *Colonialism and Culture. Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- _____. 1991. "Lo imaginario social dialógico." Pp. 111-128 en *Socio-criticas: Prácticas textuales/cultura de fronteras*, edición de M.-Pierrette Malczynski. Amsterdam: Rodopi.